I GRECI

STORIA CULTURA ARTE SOCIETÀ

2

UNA STORIA GRECA

III. TRASFORMAZIONI

GIULIO EINAUDI EDITORE

I Greci
Storia Cultura Arte Società

Progetto e direzione: Salvatore Settis
Carmine Ampolo, David Asheri, Paolo Desideri, François Hartog
Diego Lanza, Geoffrey Lloyd, Paul Zanker
con la collaborazione di Maria Luisa Catoni

I Greci

Storia Cultura Arte Società

a cura di Salvatore Settis

2

Una storia greca

III. Trasformazioni

Giulio Einaudi editore

Redazione: Paolo Stefenelli. *Segreteria editoriale*: Carmen Zuelli.
Realizzazione tecnica: Walter Bergero, Gloriano Bosio, Enrico Buzzano,
Valentina Castellani, Gianfranco Folco, Libera Trigiani.

Traduzioni: Annalisa Agrati, pp. 309-33, 467-82, 803-37, 1123-46;
Piero Arlorio, pp. 271-92, 681-704; Francesco De Angelis, pp. 545-616;
Marco Galli, pp. 177-214; Enrico Griseri, pp. 21-46, 47-80, 773-801;
Alfredo Guaraldo, pp. 939-63, 1183-98; Mara Guazzerotti, pp. 405-65;
Monica Guerra, pp. 503-23; Alberto Maffi, pp. 635-64; Anna Magnetto, pp. 1167-83;
Jadwiga Miszalska, pp. 1261-80; Duccio Sacchi, pp. 705-28; Ugo Serani, pp. 1059-78, 1147-64;
Andrea Settis Frugoni, pp. 335-78, 745-72; Luca Soverini, pp. 249-69, 1221-44;
David Urman, pp. 1015-58.

Indici: Piero Arlorio.

Si ringrazia per il sostegno organizzativo la Scuola Normale Superiore di Pisa
e il Getty Center for the History of Art and the Humanities, in particolare Silvia Orvietani-Busch.

© 1998 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
www.einaudi.it

ISBN 88-06-15019-7

Indice

Nuove forme di comunicazione

Indici

Indice delle illustrazioni

A. B. BOSWORTH, Alessandro: l'impero universale e le città greche

BIAGIO VIRGILIO, *Basileus*. Il re e la regalità ellenistica

HENNER VON HESBERG, Riti e produzione artistica delle corti ellenistiche

GUGLIELMO CAVALLO, Ambizioni universali e isolamento di una cultura

PIERRE BRIANT, Colonizzazione ellenistica e popolazioni del Vicino Oriente

FRANÇOISE DUNAND, Sincretismi e forme della vita religiosa

REINHARD FÖRTSCH, L'immagine della città e l'immagine del cittadino

GIUSEPPE ZANETTO, Kairos e Tyche: immagini e idee

PAUL ZANKER, Un'arte per i sensi. Il mondo figurativo di Dioniso e Afrodite

CARLOS SOLÍS SANTOS, Macchine, tecniche e meccanica

HANS-ULRICH CAIN, Copie dai *mirabilia* greci

Premessa

Questo volume raccoglie riflessioni che coprono nel loro insieme un lungo periodo di storia dell'esperienza politica e culturale greca: grosso modo quasi sei secoli, dal graduale emergere dei Macedoni come potenza dominante in Grecia fino alla fine degli imperatori Antonini, per usare punti di riferimento politici. Sul punto di partenza del periodo cosí identificato non c'è molto da dire: che la battaglia di Cheronea (338 a. C.) rappresentasse un punto di svolta, rispetto al quale le effimere egemonie del IV secolo potevano essere considerate retrospettivamente quasi una necessaria preparazione, fu consapevolezza acquisita già dai contemporanei, di cui Teopompo si rese tempestivamente interprete. La conquista di Alessandro stabilí definitivamente i limiti delle aspirazioni politiche delle città della Grecia vera e propria, ma creò insieme le premesse di quel processo grandioso di miscelazione della cultura greca con quelle dell'area del Vicino Oriente e dell'Egitto al quale dal Droysen in poi si dà il nome di «ellenismo»: la dominanza greco-macedone nel contesto di tale processo poté apparire un'adeguata compensazione di quel ridimensionamento. Fu solo l'imporsi progressivo della potenza romana a partire dall'inizio del II secolo che alterò profondamente il quadro di riferimento politico: a poco a poco i barbari d'Occidente, riuscendo in ciò in cui avevano fallito i Persiani, annullarono qualunque identità politica greca, e fecero del Mediterraneo il baricentro del loro dominio «universale».

Ma la storia greca non finí qui. La stabilizzazione della conquista romana non soltanto non pose fine al processo di ellenizzazione – che anzi ne fu rafforzato, in certa misura venendo esteso anche all'Occidente –, ma creò le premesse per la piú tarda rifioritura anche politica di quel mondo, che si verificò al momento del collasso e della scomposizione dell'impero romano; e l'impero bizantino fu una delle strade (in vari periodi certo la principale) sulle quali sono transitati per secoli i va-

lori intellettuali, morali e materiali che ancora oggi legano l'età antica a quella moderna. Sarebbe tuttavia improponibile un discorso su questa nuova realtà politica che volesse esaltarne gli elementi di continuità rispetto alle precedenti esperienze culturali o politiche greche: non si possono sottovalutare o ridimensionare radicali novità nel frattempo intervenute, quali (per citare solo le piú macroscopiche) l'esaurimento della religione olimpica – e la parallela pervasiva diffusione di quella cristiana – o gli effetti profondi dello stesso secolare insistere sul territorio ellenizzato della macchina amministrativa romana. Una cesura forte dovrà dunque essere posta, che rappresenti il limite estremo oltre il quale il processo di trasformazione e rielaborazione di una sostanza culturale assume decisamente il carattere della mutazione per cosí dire genetica. Questa cesura abbiamo ritenuto di poterla fissare, indicativamente – e nella consapevolezza del carattere largamente convenzionale di una definizione cronologica del genere –, appunto al passaggio tra II e III secolo dell'era cristiana o dell'impero romano.

Con ciò è anche chiaro l'orientamento che qui si assume in merito alla discussione oggi aperta circa la «fine dell'ellenismo»; come vedremo, se è vero che la fine della libertà politica coinvolse il mondo greco in una sorta di paralisi anche della creatività intellettuale, non è meno vero che si trattò di un fenomeno di breve durata, e che già a partire dalla seconda metà del I secolo d. C. i segni della ripresa sono chiaramente visibili. Di seguito, dalla metà del II secolo in poi, quello che semmai sorprende è la crisi della cultura di lingua latina, mentre l'area di lingua greca dell'impero dà prova di disporre ancora di cospicue riserve di energie intellettuali: esse fanno delle espressioni culturali greche dell'età altoimperiale – nuove o rinnovate che siano – un capitolo non irrilevante nella storia di questo popolo, pur privato di un'identità politica. Si potrebbe in effetti affermare che in quest'epoca l'identità greca tende a configurarsi come «coscienza intellettuale», quasi a raccogliere il riconoscimento formulato già in età tardorepubblicana e altoimperiale da personalità della cultura romana quali Cicerone, Orazio, Virgilio, Ovidio, e a istituzionalizzarne per cosí dire la portata in una sorta di divisione di ruoli: nel contesto di una complementarità grecoromana accettata da entrambe le parti, resterebbe cosí assegnata ai Greci la competenza nell'ambito delle discipline «umane».

Ma questo è solo il punto di arrivo di una vicenda – quella che costituisce l'oggetto del presente volume – che era iniziata, come ricordavamo, parecchi secoli prima, con la crisi del modello di un'egemonia a base cittadina e il parallelo imporsi sulla scena politica greca di una po-

tenza nuova, il regno di Macedonia: una potenza di livello etnico, ma che i Greci non sentirono, né allora né dopo, capace di riassumere in sé, come a una scala «nazionale», le singole identità cittadine di cui si componeva il tradizionale panorama politico greco. Di fatto fu comunque la Macedonia ad avviare, con i progetti di Filippo II e poi con le imprese di Alessandro, quel processo di dilatazione della grecità che portò uomini e valori greci a impregnare e trasformare – non senza incontrare resistenze talvolta irriducibili – popolazioni di antica civiltà del Vicino e Medio Oriente e dell'Egitto, e alla fine anche il vasto mondo barbaro o semibarbaro dell'Occidente: questa volta però in un contesto di subordinazione politica. All'inizio era stata, sulla scia della travolgente avanzata di Alessandro Magno, e nonostante la sua morte prematura, una grande avventura di appropriazione e riorganizzazione di enormi spazi territoriali, e di instaurazione di un confronto diretto con popoli e civiltà fino ad allora immersi in un'aura di lontananza mitica. Ne erano derivate nuove realtà politiche, con la formazione, dopo il rapido tramonto del sogno dell'impero universale, dei grandi regni regionali ellenistici. Ma ne derivò poi soprattutto una nuova cultura, il cui carattere per molti aspetti unitario – riflesso della fondamentale egemonia greco-macedone – appare sanzionato già in antico dal termine «koinè», che serve a definire la larghissima diffusione raggiunta in quel mondo dalla lingua greca, o da una delle sue varianti.

Non devono naturalmente essere sottovalutati – e molti dei saggi presenti in questo volume sono assai eloquenti in tal senso – gli aspetti che mostrano la forza e la persistenza delle tradizioni preesistenti nei vari contesti culturali, che sarebbe stato inutile, oltre che vano, tentare di sradicare; ciò vale in particolar modo per l'Egitto, paese ricco di istituti e tradizioni religiose e giuridiche millenarie. E del resto il processo di acculturazione non si svolge in una direzione unica, dall'elemento greco-macedone verso «gli altri»; che sia vero piuttosto il contrario, dimostra ad esempio, la grande diffusione in tutta l'area ellenizzata di culti di provenienza orientale, o di concezioni politiche miranti a dare legittimazione e credibilità al potere personale: è in effetti dalla Mesopotamia, dal mondo iranico, e naturalmente dall'Egitto, che traggono origine le teorizzazioni sulla monarchia, destinate a fare da supporto, ancora secoli dopo, all'autocrazia imperiale romana. Ma in ogni modo l'impressione che si ricava dal vario complesso delle testimonianze dell'epoca ellenistica, è quella di un enorme comprensorio culturale, economico, e anche sociale, unitario, nel quale, al di là delle possibili complicanze politiche di breve o lungo periodo, si respira più o meno la stes-

sa aria, e nel quale sono favoriti gli interscambi della piú varia natura. Che si tratti di un mondo «borghese» o meno, la produzione letteraria e ancor piú quella figurativa ce lo dipingono infine animato in maniera preponderante da valori assai diversi da quelli greci «classici»: la gioia di vivere e il gusto del piacere sono diventati il marchio d'identità che le nuove élite vogliono imprimere sui loro comportamenti e atteggiamenti quotidiani; essi fanno parte integrante della costruzione di quel nuovo modello di città e di ideologia urbana che, recepito da Roma e rinnovato nell'età moderna, rappresenta ancora oggi, nel bene e nel male, il referente essenziale del modo di vita europeo.

L'arrivo dei Romani modifica in maniera vistosa l'assetto politico di questo mondo; Polibio, che pure era ben lungi dall'aver visto la fine del processo della conquista, alla metà del II secolo riteneva di poterla agevolmente prevedere: il dominio romano avrebbe posto fine alla libertà politica greca, tanto nella Grecia vera e propria quanto in tutto il bacino del Mediterraneo (dove la libertà era in verità solo dei re). Aveva dei dubbi solo per quanto attiene ai modi in cui i Romani avrebbero saputo organizzare il loro dominio, e quindi renderlo piú o meno duraturo; ma comunque il fatto era che i Greci si sarebbero trovati nella spiacevole condizione di sudditi, e che a questo si sarebbe arrivati attraverso sofferenze, lutti, umiliazioni di ogni genere. Anche se non si può dire che la Grecia e il mondo ellenizzato si siano arresi senza combattere, alla fine gli eserciti e l'abilità diplomatica dei Romani ebbero ragione di ogni resistenza; ma stranamente la vicenda culturale non andò di pari passo con quella politico-militare. Il richiamo inevitabile al dubbio famoso di Orazio su chi sia stato alla fine il vero vincitore, spogliato della ritualità banalizzante della citazione consacrata da tutta una tradizione di studi, deve trasformarsi in occasione di apprezzamento piú consapevole di un fenomeno di portata incalcolabile per la storia culturale dell'Europa: l'assunzione da parte dei Romani dell'orizzonte culturale greco come valore assoluto, al quale bisognava cercare di adeguarsi, e che bisognava preservare, se si voleva dare un senso alla propria stessa vittoria sul campo di battaglia.

Al di là del quotidiano sofferto della politica e delle armi, questo atteggiamento romano si tradusse presto in un rilancio dei Greci, non solo quelli del passato ma anche quelli del presente, come strumento per la creazione di un consenso di lunga durata, da parte dell'Oriente, e poi anche dell'Occidente, alla propria struttura di potere. I Greci accettarono e fecero propria la disposizione romana a fare di se stessi degli interlocutori privilegiati, cosí come accettarono l'idea che i Romani rap-

presentassero una sorta di «popolo parallelo», né greco né barbaro, ma molto simile al greco. Il mito di Enea, l'eroe troiano fuggito in Occidente, da tempo assunto a Roma come leggenda di fondazione, finí per diventare utile a entrambi i popoli per definire somiglianze e dissimiglianze reciproche; tramite Omero infatti i Troiani, per quanto avversari degli Achei, appartenevano da sempre all'immaginario greco come gente affine: stessi dèi, stessa lingua, stessi valori. Cosí uomini di cultura greci delle piú varie estrazioni cominciarono a costruire un'immagine di Roma come entità non estranea alla Grecia, in qualche caso (Dionigi di Alicarnasso) addirittura come quintessenza dell'ellenicità piú autentica.

Alla fine – e con questo si chiude la parabola del nostro volume – gli intellettuali greci piú qualificati si trovarono impegnati in un'attività per lo piú scomoda, e talora neppure cercata, di mediazione fra le spinte sociali, e in senso lato politiche, del proprio contesto cittadino o etnico di origine e le esigenze dell'amministrazione romana. L'adempimento dei nuovi compiti che per loro si configurarono nell'economia globale dell'impero andò del resto di pari passo con la progressiva ellenizzazione di quella stessa amministrazione, come conseguenza del crescente reclutamento dei funzionari dell'impero fra le élite dell'Oriente ellenizzato. Ci furono modi diversi di assolvere questo ruolo, e non mancarono naturalmente neppure atteggiamenti indipendenti o francamente ostili nei confronti di Roma. Ma nel complesso il senso del processo è chiaro, e dà luogo al manifestarsi di figure intellettuali e forme di comunicazione nuove, o parzialmente nuove, rispetto a quelle tradizionali. Ovunque è evidente la ripresa della comunicazione orale, e piú in generale la tendenza alla ricerca di un coinvolgimento intellettuale ed emotivo di un pubblico quanto piú possibile vasto: questa tendenza non è limitata all'ambito della comunicazione verbale, ma è riscontrabile negli stessi termini anche in quella figurativa e in quella scenografica, propria delle grandi manifestazioni spettacolari. I contenuti della comunicazione possono essere i piú vari, ma appare sempre dominante il ricorso, fosse pure semplicemente come modalità di concettualizzazione, a temi e modelli della grande tradizione culturale greca (letteraria, mitologica, religiosa, artistica); in tal modo si riteneva di poter richiamare contesti noti alla mente degli ascoltatori, e al tempo stesso si mirava a ribadirne il valore, nella prospettiva del rafforzamento di un'identità ellenica, culturale ma anche politica.

In effetti, l'attività di raccolta, ordinamento, classificazione, enciclopedizzazione, commento, e naturalmente di studio e trasmissione at-

traverso le istituzioni scolastiche, del patrimonio culturale accumulato nei secoli, sulla scia della tradizione alessandrina, conosce anch'essa una fase di brillante ripresa, che del resto non si interromperà fino alla fine dell'età bizantina. Al nuovo «uomo greco», certo meno creativo e originale dell'antico, si deve però anche quanto fino ai nostri giorni si conserva della genialità del suo lontano progenitore.

PAOLO DESIDERI

Vorrei qui ricordare, con rinnovato rimpianto, che non è piú tra noi il professor Fernando Gascó (1951-95), cattedratico di Storia antica dell'Università di Siviglia, una delle voci piú originali tra quelle presenti in questo volume. A lui dobbiamo la penetrante riflessione sulle radici intellettuali della vitalità della città greca nell'impero, che è stata l'ultima delle sue fatiche di studioso.

Elenco delle abbreviazioni

ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin - New York 1972 sgg.
BGU	*Aegyptische Urkunden aus den staatlichen archaeologischen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden*, Berlin 1895 sgg.
CAH	*Cambridge Ancient History*, Cambridge 1923 sgg.
CIG	*Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4 voll., Berlin 1828-77
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin 1863 sgg.
CMG	*Corpus Medicorum Graecorum*, Berlin-Leipzig 1908 sgg.
CPJ	*Corpus Papyrorum Judaicarum*, a cura di V. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern e D. M. Lewis, 3 voll., Jerusalem - Cambridge Mass. 1957-64
CPR	*Corpus Papyrorum Raineri Archiducis Austriae*, Wien 1895 sgg.
DK	H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich, I, $1951^{6} = 1972^{16}$; II, $1952^{6} = 1972^{16}$; III, $1952^{6} = 1973^{14}$
EAA	*Enciclopedia dell'arte antica*, Roma 1958 sgg.
FGrHist	*Die Fragmente der griechischen Historiker*, a cura di F. Jacoby, I-II, Berlin 1923 sgg.; III, Leiden 1954 sgg.
FHG	*Fragmenta Historicorum Graecorum*, a cura di C. Müller, 5 voll., Paris 1853-70
I. Assos	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, IV. *Die Inschriften von Assos*, a cura di R. Merkelbach, Bonn 1976
IC	M. GUARDUCCI, *Inscriptiones Creticae*, 4 voll., Roma 1935-50
I. Délos	*Inscriptions de Délos*, 7 voll., Paris 1926-72
I. Ephesos	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, XI-XVII. *Die Inschriften von Ephesos*, Bonn 1979-84
I. Erythrai	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, I-II. *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*, a cura di H. Engelmann e R. Merkelbach, Bonn 1972-73
I. Fayoum	A. BERNAND, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum*, I, Leyde 1975; II-III, Le Caire 1981
IG	*Inscriptiones Graecae*, Berlin 1873 sgg.
IGR	*Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, 4 voll., Paris 1906-27

I. Hierapolis	W. JUDEICH, *Inschriften*, in *Altertümer von Hierapolis*, Berlin 1898
I. Iasos	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, XXVIII. *Die Inschriften von Iasos*, a cura di W. Blümel, Bonn 1985
I. Ilion	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, III. *Die Inschriften von Ilion*, a cura di P. Frisch, Bonn 1975
I. Knidos	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, XLI. *Die Inschriften von Knidos*, I, a cura di W. Blümel, Bonn 1992
I. Kyme	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, V. *Die Inschriften von Kyme*, a cura di H. Engelmann, Bonn 1976
I. Labraunda	*Labraunda. Swedish Excavations and Researches*, III/1-2. *The Greek Inscriptions*, a cura di J. Crampa, Lund-Stockholm 1969-72
I. Lampsakos	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, VI. *Die Inschriften von Lampsakos*, a cura di P. Frisch, Bonn 1978
I. Lindos	*Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902-1914*, II/1-2. *Inscriptions*, a cura di C. Blinkenberg, Berlin-Copenhague 1941
I. Magnesia	*Die Inschriften von Magnesia am Meander*, a cura di O. Kern, Berlin 1900
I. Parion	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, XXV. *Die Inschriften von Parion*, a cura di P. Frisch, Bonn 1983
I. Pergamon	*Altertümer von Pergamon*, VIII/1-2. *Die Inschriften von Pergamon*, a cura di M. Fränkel, Berlin 1890-95
I. Priene	*Inschriften von Priene*, a cura di F. Hiller von Gaertringen, Berlin 1906
I. Selge	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, XXXVII. *Die Inschriften von Selge*, a cura di J. Nollé e F. Schindler, Bonn 1991
I. Sestos	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, XIX. *Die Inschriften von Sestos und der thrakischen Chersones*, a cura di J. Krauss, Bonn 1980
I. Smyrna	*Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien*, XXIII-XXIV. *Die Inschriften von Smyrna*, a cura di G. Petzl, Bonn 1982-90
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1981 sgg.
MSG	*Musici Scriptores Graeci*, a cura di C. Von Jan, Leipzig 1895-99
OGIS	*Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, 2 voll., Leipzig 1903-905
OMS	L. ROBERT, *Opera Minora Selecta*, 7 voll., Amsterdam 1969-90
ORF[4]	*Oratorum Romanorum Fragmenta Liberae Rei Publicae*, Torino 1976-79[4]
PCair Zen.	*Zenon Papyri*, 5 voll., Le Caire 1925-40
PDura	*The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University*, V/1. *Parchments and Papyri*, a cura di C. B. Welles, R. O. Fink e J. F. Gilliam, New Haven 1959
PEleph.	*Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen in Berlin ... Elephantine-Papyri*, Berlin 1907
PEnteux.	*Ἐντεύξεις. Requêtes et plaintes adressées au roi d'Egypte au* IIIe *siècle avant J.-C.*, Le Caire 1931
PFouad	*Les papyrus Fouad I*, Le Caire 1939
PG	J.-P. MIGNE, *Patrologia graeca*, Paris 1857-66

PGiss. *Griechische Papyri im Museum ... Giessen*, Leipzig-Berlin 1910-12

PGurob *Greek Papyri from Gurob*, a cura di J. G. Smyly, Dublin-London 1921

PHal. *Dikaiomata: Auszüge aus alexandrinischen Gesetzen und Verordnungen ... Universität Halle*, Berlin 1913 (rist. Milano 1972)

PHamb. *Griechische Papyrusurkunden der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek*, I, Leipzig-Berlin 1911-24; II, Hamburg 1954; III, Bonn 1984

PHerc. *Catalogo dei Papiri Ercolanensi*, Napoli 1979

PHib. *The Hibeh Papyri*, 2 voll., London 1906-55

PJena *Jenaer Papyrus-Urkunden*, a cura di F. Zucker e F. Schneider, Jena 1926

PLeid. *Papyri Graeci musei antiquarii publici Lugduni-Batavi*, a cura di C. Leemans, 2 voll., Leiden 1843-85

PLille *Papyrus grecs*, Institut Papyrologique, Université de Lille, 2 voll., Paris 1907-28

PLond. *Greek Papyri in the British Museum*, 7 voll., London 1893-1974

PMed. *Papyri Graecae Medicae*, Rostock 1902

POxy. *Oxyrhynchus Papyri*, London 1898 sgg.

PParis *Notices et textes des papyrus du Musée du Louvre*, Paris 1865

PPetaus *Das Archiv des Petaus*, Opladen 1969

PPetr. *The Flinders Petrie Papyri*, 3 voll., Dublin 1891-1905

PRain. *Mitteilungen Papyrus Erzherzog Rainer*, a cura di K. Wessely, Wien 1892

PRev. *Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus*, a cura di B. P. Grenfell, Oxford 1896 (= J. Bingen in *SB*, suppl. 1, 1952)

PSI *Papiri greci e latini*, Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto, Firenze 1912 sgg.

PStras. *Griechische Papyrus der ... Landesbibliothek zu Strassburg*, I-II, Leipzig 1912-20; III, Paris 1948; IV-VIII, Strassburg 1963-83

PTebt. *The Tebtunis Papyri*, 4 voll., London 1902-76

PWien vedi *PRain.*

RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 sgg.

RE PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893 sgg.

SB *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, Strassburg (poi Berlin-Leipzig) 1913 sgg.

SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum*, I-XXV, Leiden 1923-71; XXVI-XXVII, Alphen a. d. Rijn 1979-80; XXVIII sgg., Amsterdam 1982 sgg.

*SIG*³ *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 4 voll., Leipzig 1915-24³

TrGF *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I-II a cura di B. Snell, III-IV a cura di S. Radt, Göttingen 1971-85

UPZ *Urkunden der Ptolemäerzeit*, a cura di U. Wilcken, I-II, Berlin-Leipzig 1927-57

Trasformazioni

Espansione e mutazioni:
le *poleis*, l'impero universale, i regni

MARTA SORDI

Panellenismo e «koine eirene»

1. *Εἰρήνη* e *κοινὴ εἰρήνη*.

Κοινὴ εἰρήνη e panellenismo sono concetti caratteristici del IV secolo a. C. e sono strettamente collegati con la pace di Antalcida del 387/386, la prima κοινὴ εἰρήνη della storia, anche se il termine κοινὴ εἰρήνη compare, per la prima volta in una fonte letteraria, nel 392/391 nell'orazione *Sulla pace* di Andocide[1]. Non c'è dubbio però che, sia per il panellenismo che per l'idea di pace comune, le formulazioni e le attuazioni del IV secolo affondano le loro radici in un lungo e complesso sviluppo che appare già chiaramente nel V secolo ma si delinea in qualche modo nell'età arcaica. Si rivela da piú parti superata la teoria di B. Keil[2], secondo cui fino alla pace di Antalcida εἰρήνη non avrebbe significato «trattato di pace», e non avrebbe avuto nessun valore giuridico preciso, indicando solo una situazione di fatto, una provvisoria interruzione del normale rapporto internazionale caratterizzato da uno stato endemico di guerra: non tanto per la scoperta del trattato fra Sparta e gli Etoli, la cui datazione prima del 450 o del 425 dev'essere a mio avviso respinta a favore di una datazione agli inizi del IV secolo[3], ma perché, oltre ad alcune epigrafi, già durante la guerra del Peloponneso, storici come Tucidide e tragici come Euripide danno un chiaro significato giuridico e politico a εἰρήνη[4]. Un'anticipazione di assetto internaziona-

[1] ANDOCIDE, *Sulla pace*, 3.17; cfr. G. DOBESCH, *Der Panellenische Gedanke in IV Jah. v. Chr. und der Philippos des Isokrates, Untersuchung zum Korintischen Bund*, I, Wien 1968, pp. 18-19; sulla preistoria della pace del 387/386 cfr. ora R. URBAN, *Der Königsfrieden von 387/6 v. Chr.*, Stuttgart 1991, pp. 25 sgg.; M. JEHNE, *Koinè eirene. Untersuchungen zu den Befriedungs- und Stabilisierungsbemühungen in der griechischen Poliswelt des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 1994, pp. 31 sgg.

[2] B. KEIL, *Eirene*, in «Berichte der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften Leipzig, Philosophisch-historische Klasse», LXVIII (1916), pp. 2-6, 10, 13.

[3] Per il testo cfr. W. PEEK, *Ein neuer spartanische Staatsvertrag*, in «Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig», LXV (1974), pp. 3 sgg.; *SEG*, XXVI, 461; per la data agli inizi del IV secolo cfr. M. SORDI, *Il trattato fra Sparta e gli Etoli e la guerra d'Elide*, in «Aevum», LXV (1991), pp. 35 sgg.

[4] TUCIDIDE, 5.20.2; EURIPIDE, *Supplici*, 480 sgg.; cfr. J. DE ROMILLY, *Il sentimento della pace in Omero e nelle tragedie*, in *La pace nel mondo antico*, Torino, 2-11 aprile 1990, pp. 9-11. Per la terminologia della pace nelle iscrizioni cfr. L. SANTI AMANTINI, *Sulla terminologia relativa alla pace nel-*

le fondato su principî atti a umanizzare la guerra, se non ad assicurare la pace, si manifesta in Grecia sin dal VII secolo con le convenzioni destinate a evitare l'utilizzazione di certe armi (penso a quella tra Calcide ed Eretria per la guerra lelantea) o a garantire la sospensione della guerra e il non intervento in caso di epidemia (come quella fra Argo e Sparta per la Tireatide)[5]; carattere multilaterale hanno inoltre le convenzioni nate all'interno dei grandi santuari comuni e nelle anfizionie e che costituiscono, sul piano sacrale, il primo modello di una convivenza fra i Greci e, quindi, del panellenismo. Il piú importante di questi modelli è certamente fornito dall'anfizionia delfico-pilaica, e dal giuramento col quale i suoi membri si impegnavano, anche in caso di guerra, a non distruggere e a non privare dell'acqua nessuna città della lega[6].

2. *Il panellenismo politico.*

Prescindendo dai grandi santuari panellenici, dove il nome di Ἕλληνες compare già in età arcaica e rivela nel mondo greco una coscienza unitaria che va oltre le divisioni e le discordie tra le *poleis* e gli ἔθνη della Grecia, la prima manifestazione di un panellenismo politico è dell'epoca della seconda guerra persiana: nella decisione dei Greci riuniti all'Istmo nel 481 – dei «Greci che pensavano il meglio per la Grecia» e «che avevano intrapreso la guerra contro il barbaro», di decimare (δεκατεῦσαι) al dio di Delfi quelli che «essendo Greci e non costretti» erano stati dalla parte dei Persiani – c'è non solo la consapevolezza di un'unità etnica che ha ormai valore politico ed è rappresentata dal congresso di Corinto, il primo dei congressi panellenici, ma anche la volontà di contrapporsi all'anfizionia medizzante, alla quale apparteneva la maggior parte dei Greci che avevano fatto atto di sottomissione al Persiano, e la sostituzione consapevole di un panellenismo politico e militare a un panellenismo puramente sacrale[7]. È interessante osservare

le epigrafi greche, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CXXXVIII (1979-80), pp. 467 sgg., e ID., *Semantica storica dei termini greci relativi alla pace nelle epigrafi anteriori al 387/6*, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», XI (1985), pp. 45 sgg.: entro i termini cronologici sopra indicati εἰρήνη compare in dieci iscrizioni (cfr. *ibid.*, p. 47 e n. 7).

[5] Per la convenzione fra Calcide ed Eretria cfr. ARCHILOCO, fr. 3 Diehl; STRABONE, 10.1.12 (C 448); per la convenzione per la Tireatide cfr. TUCIDIDE, 5.41.2.

[6] Il giuramento anfizionico è riportato da ESCHINE, 2.115. Sul giuramento anfizionico cfr. G. ROUX, *L'Amphictionie, Delphes et le temple d'Apollon au IV^e siècle*, Lyon 1979, pp. 53 sgg.

[7] Per il giuramento relativo alla decima cfr. ERODOTO, 7.132. Sulla contrapposizione del congresso all'anfizionia cfr. M. SORDI, *La fondation du collège des naopes*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», LXXXI (1957), pp. 45 sgg.

che in Grecia la coscienza di un'unità panellenica nasce e si sviluppa come contrapposizione dell'῞Ελλην al βάρβαρος: questo vale per l'epoca delle guerre persiane, ma vale anche per lo sguardo retrospettivo e pieno di nostalgia che, nel corso della guerra del Peloponneso, Aristofane e i pacifisti anteniesi volgono alle guerre persiane: nella *Lisistrata*, del 411, la pace che le donne vogliono ottenere non è piú, come negli *Acarnesi* e nella *Pace*, la tregua trentennale del 446, ma la pace tra i Greci delle guerre persiane, che si realizza in una guerra panellenica[8]. Il programma panellenico antipersiano, che nel v secolo aveva giustificato, prima, la sospensione delle guerre fra i Greci e, poi, l'ἀρχή di Atene, diventa nel IV secolo l'alternativa all'ἀρχή e la giustificazione di ogni egemonia, mantenendo sempre il suo originario carattere aggressivo, come risposta all'intervento persiano negli affari della Grecia[9], a un intervento che si era realizzato, in passato, con l'invasione armata, nella guerra del Peloponneso con i finanziamenti e l'appoggio navale a Sparta, nella pace del 387/386 con un decisivo intervento diplomatico.

Ma la κοινὴ εἰρήνη – detta anche «pace del re», dal re di Persia che ne fu il primo garante, o «pace di Antalcida» dal plenipotenziario spartano che convinse il re a garantirla, o εἰρήνη ἐπ' αὐτονομίᾳ dal principio che la informava – fu solo per circostanze storiche del tutto contingenti una pace persiana: anche se il compromesso che pose fine alla guerra di Corinto tenne conto soprattutto degli interessi spartani e persiani, la formula che scaturí da quel compromesso era profondamente greca e si rivelò spesso inefficace, ma estremamente feconda. Il testo della pace, conservato da Senofonte, si presenta come una dichiarazione astratta di diritto garantita dalla forza:

> Il re Artaserse ritiene giusto che le città d'Asia siano sue e, delle isole, Clazomene e Cipro; che le altre città greche, piccole e grandi, siano autonome, salvo Lemno, Imbro e Sciro, che devono essere, come in passato, degli Ateniesi. Contro quelli che non accetteranno questa pace il re combatterà, insieme con quelli che vogliono queste medesime cose, per terra e per mare, con le navi e col denaro[10].

Dichiarazione astratta di diritto e garanzia armata del diritto proclamato sono elementi costitutivi e indissolubili della pace, che proprio perché fondata su un principio di diritto, l'αὐτονομία di tutte le città greche piccole e grandi, riguarda sin dall'inizio non i soli belligeranti ma tutti

[8] Cfr. L. PRANDI, *Il dibattito sulla pace nella guerra del Peloponneso*, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», XI (1985), pp. 75-76.

[9] S. PERLMAN, *Hegemony and arché in Greece*, in R. M. LEBOW e B. S. STRAUSS (a cura di), *Hegemony Rivalry*, San Francisco - Oxford 1991, pp. 279 sgg.

[10] SENOFONTE, *Elleniche*, 5.1.31; cfr. URBAN, *Der Königsfrieden* cit., pp. 101 sgg.; JEHNE, *Koinè eirene* cit., pp. 37 sgg.

i Greci, e finisce per diventare l'espressione stessa dell'ideale panellenico. In effetti ciò che è caduco e contingente nella pace del 387/386 è solo la prima affermazione, secondo cui il re ritiene giusto che le città d'Asia siano sue: questa affermazione, alla quale la propaganda ateniese contrapporrà, già nel *Panegirico* di Isocrate, il mito della pace di Callia – secondo cui Atene, al tempo della sua potenza, aveva imposto al re la rinuncia alle coste dell'Asia Minore abitate da Greci e quindi il rispetto dell'αὐτονομία dei Greci d'Asia[11] –, fu il risultato del compromesso che gli Spartani dovettero accettare per ottenere l'appoggio della Persia.

L'αὐτονομία e l'ἐλευθερία di tutte le città greche piccole e grandi è l'ideale che sta alla base della civiltà della *polis* e che percorre tutta la storia greca, dall'età arcaica all'età romana: questa formula, implicita già nell'arbitrato dei Corinzi a favore di Platea nel 519[12], è l'elemento coagulante del primo congresso di *poleis*, che nel 481 decise a Corinto la resistenza contro la Persia, è alla base della fase piú antica della lega peloponnesiaca, è al centro della propaganda spartana contro l'ἀρχή di Atene sui suoi alleati durante la guerra del Peloponneso, e delle proteste degli ex alleati di Sparta (soprattutto dei Tebani e dei Corinzi) dopo che gli Spartani, vittoriosi a Egospotami, erano diventati «δεσπόται τῶν συμμάχων ἐλευθέρων ὄντων»[13].

L'importanza del principio dell'αὐτονομία e dell'ἐλευθερία, della libertà di governarsi all'interno con proprie leggi e di non subire imposizioni nella propria politica estera, corrisponde, nel mondo classico, all'importanza che il mondo moderno dà all'affermazione dei «diritti dell'uomo»: ma come tutte le affermazioni di principio, anche quella dell'αὐτονομία e dell'ἐλευθερία si prestava a diventare una pura formula, rispettata formalmente, violata di fatto. Formalmente la lega del Peloponneso del IV secolo si fondava ancora sull'autonomia dei suoi membri, di fatto essa era un'ἀρχή di Sparta sui suoi alleati, costretti a subire presidi e armosti e a seguire gli Spartani nelle loro guerre; su questo equivoco si fondava la prima κοινὴ εἰρήνη, che, proprio perché era il frutto di un compromesso fra Spartani e Persiani, recepí l'αὐτονομία e l'ἐλευθερία solo come uno strumento per sciogliere le leghe avversarie (quella beotica controllata da Tebe, quella fra Argo e Corinto, quella calcidese sotto il controllo di Olinto). Dopo il 386 Atene mirò con la sua

[11] Sulla natura propagandistica della cosiddetta pace di Callia cfr. M. SORDI, *La vittoria dell'Eurimedonte*, in «Rivista storica dell'Antichità», I (1971), pp. 42 sgg.; K. MEISTER, *Die Ungeschicklichkeit des Kalliasfriedens und deren historische Folgen*, Wiesbaden 1982.

[12] ERODOTO, 6.108.5. La data del 519 risulta da TUCIDIDE, 3.68.5.

[13] SENOFONTE, *Elleniche*, 3.5.12.

politica e la sua propaganda a denunziare questo equivoco e ad appropriarsi della pace che aveva dovuto subire, ponendola alla base della sua nuova lega navale.

Il cosiddetto «decreto di Aristotele»[14] del 378/377, che è la *magna charta* della lega ateniese, invitando i Greci del continente e delle isole «che non sono del re» ad aderire ad essa, spiega che la lega è stata fondata «affinché gli Spartani lascino che i Greci se ne stiano in pace essendo liberi e autonomi, possedendo in sicurezza tutto il proprio territorio» e, nello stesso tempo, «affinché rimanga valida in eterno la κοινὴ εἰρήνη che il re e i Greci giurarono»; chiarito l'intento della lega e rassicurato il re sulle intenzioni di Atene, il decreto spiega che cosa si debba intendere per αὐτονομία e ἐλευθερία per chi vuole essere alleato di Atene e dei suoi alleati: «governarsi con la costituzione che ciascuno vuole, senza accogliere un presidio, né subire un governatore, né pagare un tributo»[15]. Fallito il rinnovamento della pace nel 375, i delegati greci si riunirono di nuovo a Sparta per porre fine alla guerra nel 371, prima di Leuttra. Qui gli Ateniesi, che vedevano con ostilità il rafforzarsi della lega tebana e aspiravano ormai a un accordo con Sparta, rinfacciarono apertamente agli Spartani le loro contraddizioni: «Voi dite sempre che le città devono essere autonome, ma siete il piú grande ostacolo all'autonomia: imponete infatti alle città alleate di seguirvi dovunque le conduciate»[16]. L'accordo fu concluso e gli Spartani si impegnarono a congedare gli eserciti e a ritirare governatori e presidi dalle città; ma il giorno dopo, i Tebani chiesero di poter cambiare la loro firma e di poter firmare come Beoti. Gli Spartani rifiutarono e ordinarono a Cleombroto, che aveva l'esercito in Focide, di marciare su Tebe. La battaglia di Leuttra, con la sconfitta della fanteria oplitica spartana, segnò la fine dell'egemonia di Sparta. Atene prese allora l'iniziativa della κοινὴ εἰρήνη e invitò presso di sé tutti quelli che volevano partecipare alla pace: nel congresso di Atene del 371/370 i decreti della lega ateniese, quelli a noi conservati dal testo epigrafico sopra considerato, divennero il nuovo fondamento giuridico della pace, sullo stesso piano dell'editto del Re[17].

Sulle stesse basi la pace fu riconfermata dopo la battaglia di Mantinea nel 362, ma Sparta, che non volle riconoscere l'autonomia dei Mes-

[14] *IG*, II², 43 = *SIG*³, 147 = Tod 123.

[15] *Ibid.*, 1.20 sgg.

[16] SENOFONTE, *Elleniche*, 6.5.2.

[17] Sulla κοινὴ εἰρήνη stabilita dopo Leuttra cfr. M. SORDI, *La pace di Atene del 371/70*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», n.s., XXIX (1951), pp. 34 sgg.; T. T. B. RYDER, *Koinè Eirene*, Oxford 1965; cfr. JEHNE, *Koinè eirene* cit., pp. 74 sgg.

seni, ne rimase fuori. Senofonte, che con Mantinea chiude le sue *Elleniche*, dice che il turbamento e la confusione in Grecia erano piú grandi di prima. Mentre Sparta proseguiva nel suo ormai inarrestabile declino e Tebe, perduti nel giro di pochi anni Pelopida ed Epaminonda, scopriva la natura effimera della sua egemonia, Atene stava per essere coinvolta, con la guerra sociale, nella crisi della sua lega: era la Grecia stessa delle *poleis* che entrava in crisi, esaurita dalla lunga lotta per l'egemonia, e il panellenismo dei congressi, incapaci di salvaguardare gli ideali di autonomia e di libertà su cui la pace era fondata.

Intanto, mentre si rafforzava con l'avvento di Filippo la monarchia etnica di Macedonia e si delineava nel nord un grande stato territoriale comprendente, con la Macedonia, la Tracia e la Tessaglia, la terza guerra sacra riproponeva, contro i congressi delle *poleis*, il piú antico consesso panellenico della Grecia, il sinedrio anfizionico, fondato sugli ἔϑνη, a cui Filippo affidò la decisione della pace: il termine κοινὴ εἰρήνη, che Diodoro, attingendo a Demofilo figlio di Eforo e contemporaneo ai fatti, dà a questa pace anfizionica[18], è a mio avviso estremamente significativo, perché rivela nella Grecia del IV secolo l'esistenza di un panellenismo diverso da quello classico delle *poleis*, in cui l'ὁμόνοια fra i Greci si fondava non sui valori politici dell'ἐλευϑερία e dell'αὐτονομία, ma su quelli ancestrali dell'εὐσέβεια verso il dio di Delfi. Filippo stesso preferirà però tornare, con la pace seguita alla battaglia di Cheronea nel 338/337, ai principî classici della κοινὴ εἰρήνη delle *poleis*, ribadendo, sotto il suo controllo, l'αὐτονομία e l'ἐλευϑερία dei Greci e precisandone ulteriormente il significato: mantenimento delle costituzioni esistenti, divieto di condanne a morte, all'esilio, alle confische contro le leggi, divieto di nuove divisioni di terre e di liberazione di schiavi, divieto di imporre alle città il richiamo di esuli, libertà di navigazione, divieto di confisca di navi mercantili e di ogni atto di pirateria marittima, divieto di entrare con navi da guerra nei porti delle città partecipanti alla pace[19].

Nel 338/337 l'autonomia garantita dalla κοινὴ εἰρήνη si identifica con il mantenimento nelle città dell'ordine sociale e delle costituzioni politiche vigenti al momento della pace, cioè di una situazione del tut-

[18] DIODORO SICULO, 16.60.3. Sul carattere di κοινὴ εἰρήνη di questa pace anfizionica cfr. M. SORDI, *La terza guerra sacra*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», n.s., XXXVI (1958), pp. 160 sgg., e, contro, J. BUCKLER, *Philip II and the Sacred War*, Leiden 1989, pp. 114 sgg. (in particolare p. 141).

[19] Queste clausole possono essere ricostruite in base al testo epigrafico relativo alla pace del 338/337 e alla cosiddetta lega di Corinto (*SIG*³, 260 = Tod 177) e all'orazione 17 del corpus demostenico (cfr. M. SORDI, *L'orazione pseudodemostenica sui patti con Alessandro*, in *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano 1984, pp. 23 sgg.).

to favorevole al vincitore macedone, visto che, dopo la sconfitta, i governi che si erano opposti a Filippo erano stati rovesciati dovunque, salvo ad Atene. I principî di αὐτονομία e di ἐλευθερία possono cosí continuare a sussistere formalmente, svuotati del loro significato piú profondo, sotto Filippo e sotto Alessandro, diventando però, già all'inizio della campagna d'Asia del 334, con la liberazione delle città greche dell'Asia Minore, un dono grazioso del re, che sovranamente impone il presidio o rinuncia ad esso, esonera dai tributi, giudica nelle controversie fra cittadini. Quando, nelle olimpiadi del 324, Alessandro concede a tutti gli esuli di rientrare nelle loro città e ordina ad Antipatro di riportarli, anche con la forza[20], egli rivela ormai apertamente di considerare i Greci della penisola ellenica dei sudditi, come quelli da lui «liberati» dal re di Persia in Asia Minore, e di ritenere l'αὐτονομία e l'ἐλευθερία doni in ogni momento revocabili e non diritti intangibili delle città. Per Alessandro ormai, come poi per Antipatro dopo la battaglia di Crannone, la κοινὴ εἰρήνη non esiste piú: di Antipatro Diodoro dice esplicitamente che trattò con i Greci κατὰ πόλεις, dopo aver dissolto τὸ σύστημα τῶν Ἑλλήνων[21]. Gli organismi panellenici custodi dell'autonomia delle *poleis*, che il congresso del 481 aveva anticipato e che i congressi riuniti di volta in volta per decidere sulla pace, dal 386 ad Alessandro, avevano attuato (con riunioni saltuarie sino al 338/337, con sedute permanenti dopo tale data), cessano cosí di esistere e, con essi, ogni panellenismo politico in cui i Greci siano arbitri del loro destino.

Nei patti e nei proclami che accompagnano i conflitti fra i diadochi la dichiarazione di autonomia e libertà torna ad essere la componente fondamentale di tutte le sistemazioni progettate, dal proclama di Polisperconte a nome di Filippo Arrideo e del piccolo Alessandro nel 319, al proclama di Antigono Monoftalmo in guerra contro Cassandro nel 315, al trattato, configurato come una κοινὴ εἰρήνη, con cui Cassandro, Tolomeo, Lisimaco e Antigono si spartiscono i territori a ciascuno spettanti[22]: tale dichiarazione serve ad assicurare il favore dei Greci contro l'avversario di turno, ma nasce anche dalla consapevolezza che, per quanto l'autonomia sia ormai svuotata del suo significato originario, una convivenza fra Greci non può sussistere senza il riconoscimento di questo principio di diritto.

Questo spiega perché anche i Romani, che nel 205 con la pace di

[20] DIODORO SICULO, 18.8.4. Sul decreto degli esuli cfr. ora JEHNE, *Koinè eirene* cit., pp. 244 sgg.

[21] DIODORO SICULO, 18.17.7 e 18.1.

[22] *Ibid.*, 18.56.1-2 (319), 19.61.1 (315). Per la pace del 311 (*ibid.*, 19.105.1-2) cfr. F. LANDUCCI GATTINONI, *La pace del 311 a. C.*, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», XI (1985), pp. 108 sgg.; per la pace del 307 DIODORO SICULO, 20.46.6.

Fenice, forse addirittura dal 226[23], si erano inseriti nel sistema delle κοιναὶ εἰρῆναι, abbiano ritenuto opportuno proclamare solennemente a Corinto, nel 196, la libertà e l'autonomia dei Greci, dichiarando «liberi, senza presidi, senza tributi, padroni di governarsi con le leggi patrie» i popoli ellenici che essi avevano sottratto al dominio di Filippo V di Macedonia. La proclamazione romana riferita testualmente da Polibio[24] non è diversa dalla proclamazione del re di Persia nel 386, con cui la κοινὴ εἰρήνη era ufficialmente cominciata, né dalle proclamazioni di Polisperconte e degli altri diadochi: in questa come in quelle l'αὐτονομία e l'ἐλευθερία nascevano non da un accordo libero fra Greci, ma dal dono di un potere sovrano. Furono gli stessi Greci a dare, in linea con le κοιναὶ εἰρῆναι tradizionali, alla dichiarazione romana, che riguardava solo la madrepatria ellenica, un significato universale e panellenico e a estendere l'impegno assunto dai Romani «a tutti i Greci che abitavano l'Asia e a quelli che abitavano l'Europa», ponendo cosí le basi per un intervento «liberatore» dei Romani contro Antioco di Siria.

L'impegno a garantire anche con le armi la pace e i principî da essa affermati era infatti, come abbiamo già detto, collegato sin dall'inizio con il concetto di κοινὴ εἰρήνη. Nella pace del 386 è il re di Persia che si impegna a difendere la pace «per terra e per mare, con le navi e col denaro, insieme con quelli che vorranno le stesse cose». Formalmente, l'impegno alla difesa armata è qui obbligatorio solo per il re ed è lasciato alla libera volontà degli altri: di fatto è Sparta che si fa προστάτης della pace, con l'appoggio, soprattutto economico, del re. La libertà di intervenire o di non intervenire contro chi viola la pace è lasciata intatta dai congressi del 375 e del 371 prima di Leuttra, mentre l'impegno diventa obbligatorio nella pace di Atene del 371/370, dopo Leuttra, nella quale tutti si impegnano con giuramento a correre in aiuto con tutte le proprie forze delle città che subissero un'eventuale aggressione[25].

Nella pace del 372/371, dopo Mantinea, ricompare lo stesso impegno, ma con una novità: il re di Persia è ormai definitivamente estromesso dalla pace e gli si fa anzi sapere che, se lui o qualcuno dei suoi andrà contro i Greci, essi si difenderanno «in modo degno della pace ora

[23] La formula dell'αὐτονομία e dell'ἐλευθερία è presente nella versione che APPIANO, *Guerra iberica*, 7, dà del trattato dell'Ebro del 226 a. C. Su questo trattato cfr. A. BARZANÒ, *Il confine romano-cartaginese in Spagna*, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», XIII (1987), pp. 183 sgg.

[24] POLIBIO, 18.46.5.

[25] SENOFONTE, *Elleniche*, 6.5.2.

conclusa»[26]. Anche nella pace dopo Cheronea[27] gli aderenti si impegnano con giuramento a «combattere contro chi viola la κοινὴ εἰρήνη» e ad agire – e questa è una novità – «secondo quello che sia stato deliberato dal sinedrio comune e sia ordinato dall'egemone». Nel 338/337, dunque, l'intervento non è piú libero, come nelle prime κοιναὶ εἰρῆναι, né dipende piú dal solo vincolo sacrale del giuramento, come era successo dal 371/370 in poi, ma è sottoposto al controllo di un'assemblea permanente di delegati (in cui i singoli stati sono rappresentati in proporzione al loro contributo militare) e, soprattutto, alle decisioni dell'egemone, cioè di Filippo di Macedonia. Formalmente la pace si modella cosí sulla struttura di un'alleanza ἐπ' αὐτονομίᾳ, come era stata la seconda lega navale ateniese, che abbiamo conosciuto dal decreto di Aristotele, e inserisce nel sistema della κοινὴ εἰρήνη un organo rappresentativo permanente (il sinedrio dei delegati), attribuendo al sinedrio stesso una «forza di pace»[28] incaricata di reprimere o di prevenire le violazioni.

I Greci sentirono questa struttura, apparentemente cosí ben congegnata, come uno strumento della signoria macedone: con il voto del sinedrio, formalmente panellenico, in realtà imposto dall'egemone, Alessandro fece decidere nel 335 la distruzione di Tebe e nel 330 la punizione di Sparta che aveva osato, con Agide, opporsi ad Antipatro, e sanzionò cosí, col consenso formale dei Greci, la fine della libertà ellenica.

In realtà, nonostante l'aderenza dell'εἰρήνη ἐπ' αὐτονομίᾳ alle aspirazioni piú profonde del mondo greco, essa si rivelò, sia nelle paci imposte dal re di Persia o da Filippo di Macedonia sia in quelle negoziate liberamente fra i Greci, del tutto inefficace: non riuscirono a salvarla o a renderla piú duratura né la garanzia della Persia, né la sacralità del giuramento contratto liberamente dai Greci fra loro di «aiutare la pace», né la costituzione di un organo permanente, il sinedrio panellenico di Corinto. La rivolta e la distruzione di Tebe, la guerra d'Agide, la guerra lamiaca si verificarono nonostante il «sistema dei Greci», che Antipatro, dopo la vittoria, decise di abolire. Con i diadochi e poi con i Romani la garanzia è assunta d'autorità (da Polisperconte a nome dei re e del senato romano) come era stata assunta dal re di Persia nel 386: cosí la κοινὴ εἰρήνη, che politicamente è la piú alta espressione del panellenismo, torna alla sua origine storica, che è quella di un diktat.

[26] *SIG*³, 182; sull'importanza di questa pace, sottovalutata da Senofonte, cfr. JEHNE, *Koinè eirene* cit., pp. 96 sgg.

[27] *SIG*³, 260 = Tod 177.

[28] [DEMOSTENE], 17.15: «τοὺς ἐπὶ κοινῇ φυλακῇ τεταγμένους».

3. *Il panellenismo religioso.*

Se la κοινὴ εἰρήνη fu, in età classica, la massima espressione del panellenismo politico, l'anfizionia delfico-pilaica era stata, in età arcaica, la piú alta espressione di un panellenismo sacrale: nata nel tardo VII secolo, al termine di quella lunga contesa per il controllo di Delfi che fu trasfigurata nella lotta fra Eracle e Apollo per il tripode[29], aveva riunito in un sinedrio permanente di ventiquattro ieromnemoni i dodici ἔθνη (Tessali, Perrebi, Magneti, Ftioti, Dolopi, Eniani, Mali-Etei, Focesi, Beoti, Locresi, Ioni e Dori) nei quali, in qualche modo, tutta la Grecia era rappresentata. Compito originario dell'anfizionia era la custodia del tempio di Delfi, del territorio sacro, del tesoro del dio, e la manutenzione delle strade che davano accesso al santuario; gli anfizioni si impegnavano inoltre con giuramento a punire, anche con la guerra, chi violasse in qualche modo il santuario o distruggesse una città membro dell'anfizionia o la privasse dell'acqua[30]. Questi impegni dimostrano che già in età arcaica e con il pretesto di punizioni di colpe sacrali l'anfizionia poteva diventare il supremo tribunale della Grecia ed esercitare funzioni politiche e militari, come era successo, in effetti, al tempo della prima guerra sacra, agli inizi del VI secolo a. C.

Si è detto precedentemente che, al tempo della seconda guerra persiana, il primo congresso di *poleis*, riunito all'Istmo nel 481, proponendosi come nuovo organismo panellenico rispetto all'anfizionia medizzante, tentò, in un certo senso, di sostituirsi ad essa promettendo di δεκατεῦσαι al dio di Delfi i Greci che avevano medizzato; il tentativo di sostituzione del congresso all'anfizionia si ripete nel IV secolo, con il rinnovato progetto di δεκατεῦσαι i Tebani, presente nel cosiddetto «giuramento di Platea» modellato, non per caso, sul giuramento anfizionico[31], e nella decisione, presa dal congresso di Sparta del 371, prima di Leuttra, di occuparsi della ricostruzione del tempio delfico, di-

[29] Sul panellenismo a livello sacrale cfr. DOBESCH, *Der Panellenische Gedanke* cit., p. 6; sulla mitica lotta per il tripode e sul lungo conflitto per Delfi che sboccò nella guerra lelantea e nella formazione dell'anfizionia cfr. M. SORDI, *La lega tessala*, Roma 1958, pp. 36 sgg., e C. BEARZOT, *La guerra lelantea e il koinon degli Ioni d'Asia*, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», IX (1983), pp. 64 sgg.

[30] ESCHINE, 2.115 e 3.110-11.

[31] Sul «giuramento di Platea» cfr. Tod 204; DIODORO SICULO, 11.29.3; sulla genesi di questo testo e sulle varianti introdotte in esso nei vari momenti del IV secolo cfr. *La propaganda nel mondo greco: i falsi epigrafici nel* IV *sec. a. C.*, in «Rivista storica dell'Antichità», I (1971), pp. 198 sgg.; P. SIEWERT, *Der Eid von Plataiai*, München 1972. Sulle usurpazioni anfizioniche del congresso nel progetto di δεκατεῦσαι, nel 481 e nel IV secolo, cfr. SORDI, *La fondation* cit., pp. 46 sgg.

strutto nel 373[32]. Questo poté avvenire perché, con la crisi della Tessaglia, che deteneva con i suoi perieci la maggioranza dell'anfizionia, l'anfizionia stessa, con la metà circa del v secolo, aveva cessato di funzionare. Ma con la restaurazione, ad opera di Giasone di Fere, dell'unità tessala e, soprattutto, con l'estensione alla Tessaglia del controllo tebano, l'anfizionia rivendicò le sue funzioni tradizionali, non solo evocando a sé la ricostruzione del tempio e la raccolta dei fondi (con l'inizio, nel 366, dell'era dei naopi)[33], ma addirittura usurpando le competenze dei congressi per la κοινὴ εἰρήνη e incriminando e condannando Sparta per l'occupazione della Cadmea nel 382 contro gli impegni giurati nella pace di Antalcida[34]. Con questa condanna e con quella, forse contemporanea, dei Focesi l'anfizionia tornava ad essere, in concorrenza con i congressi, il supremo tribunale della Grecia e il panellenismo sacrale caratteristico dell'età arcaica si sovrapponeva e si contrapponeva al panellenismo politico. Da questa situazione scaturí la terza guerra sacra, l'intervento di Filippo nelle cose greche e la pace anfizionica del 346, di cui abbiamo già parlato. Al tempo dell'orazione *Per la pace*, del 346, Demostene è cosí convinto dell'estrema pericolosità di questa pace e del consenso panellenico a cui Filippo può appellarsi grazie all'anfizionia, che consiglia agli Ateniesi di evitare ogni rivendicazione e controversia che possa dare a questi «che ora dicono di essere gli anfizioni» il pretesto per una guerra comune. Sarebbe da sciocchi, infatti, «πρὸς πάντας περὶ τῆς ἐν Δελφοῖς σκιᾶς νυνὶ πολεμῆσαι»[35]. Come è noto, fu proprio, invece, per la denuncia anfizionica sollevata dall'ateniese Eschine contro i Locresi di Anfissa che scoppiò la quarta guerra sacra, che ebbe la sua conclusione con un nuovo intervento di Filippo e con la battaglia di Cheronea.

Dopo la vittoria Filippo preferí accantonare l'anfizionia e rilanciare, sotto il suo controllo, il congresso delle *poleis*, assicurando anzi ad esso, per la prima volta, un sinedrio permanente[36]. Nel 336, subito dopo il suo avvento al trono, secondo una notizia di Diodoro, che deriva da una buona fonte contemporanea[37], Alessandro chiese invece all'anfizionia

[32] SENOFONTE, *Elleniche*, 6.4.2.

[33] Per l'inizio dell'era dei naopi del 366 cfr. SORDI, *La fondation* cit., pp. 39 sgg. Per la numerazione delle pilee e il calendario dei versamenti cfr. ROUX, *L'Amphictionie* cit., pp. 159 sgg.

[34] DIODORO SICULO, 16.23.2, 29.2; GIUSTINO, 8.1.5. La prima condanna degli Spartani e dei Focesi, che a mio avviso risale al 366 (cfr. SORDI, *La fondation* cit., pp. 49 sgg.), è datata da BUCKLER, *Philip II* cit., pp. 15 sgg., nel 357.

[35] DEMOSTENE, *Sulla pace*, 14 e 25.

[36] Sulla lega di Corinto cfr. DOBESCH, *Der Panellenische Gedanke* cit., pp. 20 sgg., 24 sgg.

[37] DIODORO SICULO, 17.4.2; sul problema cfr. M. SORDI, *Alessandro e l'Anfizionia*, in *Alessandro Magno* cit., pp. 9 sgg.

l'egemonia della Grecia: formalmente l'anfizionia non aveva competenza per questa concessione, che spettava al congresso di Corinto; ma Alessandro creava cosí un precedente e metteva la lega di Corinto di fronte a un fatto compiuto, lasciando intendere che, se essa non l'avesse accontentato, egli avrebbe potuto contrapporre al congresso per le paci ἐπ' αὐτονομίᾳ il prestigio religioso dell'arcaica assemblea degli ἔθνη, a cui suo padre aveva già fatto ricorso nel 346, e un'investitura di tipo sacrale. La conquista dell'Asia e dell'Oriente porterà negli anni successivi Alessandro molto lontano da questi problemi: l'Alessandro del 336 preannuncia in qualche modo l'Alessandro che a Sīwa riceve da Zeus Ammone la rivelazione della sua figliolanza divina e l'investitura sacrale del dominio sul mondo.

4. *Il panellenismo nel pensiero greco.*

Si è parlato finora di panellenismo politico e di panellenismo sacrale: ma il panellenismo, prima ancora che nelle sue attuazioni pratiche, tutte fallimentari, esiste come manifestazione del pensiero greco, come programma intellettuale. Da Gorgia a Isocrate l'idea panellenica, già presente nel v secolo come coscienza di valori comuni all'intera nazione ellenica, riprende vigore di fronte alla constatata incapacità della *polis* di assicurare una convivenza pacifica al mondo greco, estenuato dalle lunghe lotte per l'egemonia e immerso nella ταραχή e nell'ἀκρισία, che Senofonte denunzia nella conclusione delle sue *Elleniche*. Il panellenismo del iv secolo nasce dalla consapevolezza della crisi della *polis* e vede il conflitto fra gli intellettuali e le strutture politiche della *polis* stessa. Il pubblico a cui questi intellettuali si rivolgono è, simbolicamente, quello delle grandi πανηγύρεις del mondo greco, delle feste panelleniche di Olimpia, dell'Istmo, di Delfi, non le assemblee deliberanti delle singole città; è l'uomo greco, nella sua generalità, non i cittadini di Atene, di Sparta, di Argo o di Tebe: un'opinione pubblica greca che prescinde dalle strutture deliberanti a cui le città greche sono abituate. Il *Leitmotiv* di questo programma è l'invocazione della concordia fra i Greci, l'ὁμόνοια, e il compito di ristabilire questa concordia, di «riconciliare» (διαλλαγεῖν) i Greci fra loro, è affidato di volta in volta a Giasone di Fere, a Dionigi di Siracusa, a Filippo di Macedonia, a personaggi che hanno in comune la capacità di essersi sottratti ai condizionamenti e ai limiti imposti dalle leggi delle città e di detenere nelle proprie mani una grande potenza territoriale e militare.

Dice Isocrate a Filippo:

> Tu solo hai avuto dalla sorte piena facoltà di inviare ambasciatori a chiunque vuoi, di riceverne da chiunque ti pare, e di dire ciò che ritieni utile; inoltre hai potenza e ricchezza quanta nessuno degli Elleni: sono questi i soli mezzi al mondo che valgono naturalmente a persuadere e a costringere; e di questi mezzi, penso, avranno bisogno anche i progetti che ti saranno esposti[38].

L'insindacabilità del potere era, nella tradizione politica greca, il sintomo della tirannide: ma ora questa insindacabilità, l'unica che «καὶ πείθειν καὶ βιάζεσθαι πέφυκεν», è invocata per assicurare l'ὁμόνοια fra i Greci. Ma c'è di piú: questa ὁμόνοια può sussistere solo se c'è un avversario contro cui combattere: «Mi accingo a consigliarti – dice ancora Isocrate a Filippo – di farti promotore della concordia fra i Greci e di una spedizione contro i barbari»[39]. Nella pubblicistica panellenica del IV secolo la concordia fra Greci è sempre una concordia contro: il motivo del *metus hostilis* causa di concordia interna, che la storiografia romana teorizzerà e che già Dionigi I aveva utilizzato largamente a Siracusa, è ricorrente nel IV secolo; l'idea di «un baluardo da porre davanti all'Ellade» attraverso una nuova colonizzazione panellenica da attuare in Asia Minore e in Sicilia è comune all'Isocrate del *Filippo* e alla pressoché contemporanea propaganda di Timoleonte, che riecheggia i timori di un'ἐκβαρβάρωσις prospettati dalla VII e VIII lettera platoniche[40] e suggerisce l'immagine di una grecità assediata dalla barbarie e timorosa di essere sommersa. Se questa immagine poteva avere una certa attualità per la Sicilia e l'Italia meridionale, dove i Cartaginesi e le popolazioni italiche premevano da vicino gli insediamenti ellenici, essa appariva decisamente pretestuosa per l'Asia, dove fra il 351 e il 348 i Persiani avevano subito ribellioni in Cilicia, Fenicia, Egitto e Cipro e dove la riconquista di Artaserse Oco, che era già in atto mentre Isocrate scriveva il *Filippo*, procedeva comunque con lentezza. Non c'è dubbio che Demostene aveva ragione quando, nella *Quarta Filippica*, diceva che Filippo era molto piú pericoloso per Atene e per i Greci del re di Persia[41].

Sulla linea della tradizione «moderata» e pacifista, alla cui origine è il discorso *Sulla pace* di Andocide del 392/391, Isocrate, riprendendo già

[38] ISOCRATE, *Filippo*, 15; cfr. DEMOSTENE, *Olintiaca I*, 4.

[39] ISOCRATE, *Filippo*, 16.

[40] Per il timore, presente in Isocrate come in Platone, di un pericolo «barbarico» e l'esigenza di una nuova colonizzazione panellenica capace di ergere un baluardo davanti alla Grecia cfr. M. SORDI, *La Grecità assediata*, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», XX (1994), pp. 133 sgg.

[41] DEMOSTENE, *Quarta Filippica*, 33. Nel 341/340 Artaserse soccorse Perinto attaccata da Filippo (DIODORO SICULO, 16.75 sgg.).

nel *Sulla pace*, come poi Eschine nell'orazione sull'ambasceria, motivi andocidei e collegando εἰρήνη-σωτηρία e democrazia, aveva rivelato come dietro il pacifismo si nascondessero il programma politico e gli interessi economici delle classi piú agiate, che avevano avuto in Eubulo il loro esponente piú significativo e che, col vecchio slogan di una «democrazia diversa», pretendevano che Atene abbandonasse la sua politica navale e cercasse a tutti i costi una pace che, diminuendo l'importanza del δῆμος, avrebbe aperto la strada alla riforma (che troviamo poi vagheggiata, dallo stesso Isocrate, nell'*Areopagitico*). Assai piú grave dell'ingenuo pacifismo a oltranza nei riguardi degli alleati della seconda lega navale ateniese era però l'incapacità che Isocrate rivela nel *Filippo* di valutare il pericolo dell'espansionismo macedone e la sua pretesa di convertire Filippo alla causa greca, fermandone, con la rinuncia unilaterale alla contrapposizione, la volontà di conquista. Di fronte a un nemico libero da ogni condizionamento, estremamente rapido nelle sue decisioni, capace di sfruttare ogni incertezza e palesemente aggressivo, il pacifismo di Isocrate rivela la sua pericolosità e preannuncia il tradimento di Eschine[42].

In realtà, dietro il panellenismo degli intellettuali, si annida l'ambiguità di un'utopia che fornisce alla *Realpolitik* di Filippo gli strumenti propagandistici per la sottomissione dei Greci; caratteristico di questa utopia è il mito di Eracle, che Isocrate presenta insistentemente al re di Macedonia suo «discendente»: in Eracle che riconciliò i Greci per condurli alla guerra contro Troia il programma panellenico trova il suo modello.

> L'eroe, vedendo l'Ellade piena di guerre, di discordie e di molti altri mali, le fece cessare, riconciliò le città fra loro e mostrò ai posteri con quali alleati e contro quali nemici bisogna portare la guerra. Condotta una spedizione contro Troia, che era allora la massima potenza dell'Asia, fu tanto superiore per la sua abilità di comandante a coloro che in seguito mossero guerre alla stessa città, che questi alla testa delle forze dell'Ellade a stento la espugnarono in dieci anni, mentre egli in meno di altrettanti giorni e alla testa di pochi compagni facilmente la prese a forza. Quindi uccise tutti i re dei popoli che abitavano sul litorale dell'uno e dell'altro continente ... Dopo queste gesta piantò le cosiddette colonne d'Eracle, trofeo sui barbari, ricordo del suo valore e dei suoi pericoli, confini del mondo ellenico[43].

Riaffiora qui il motivo della concordia contro, dell'unità dei Greci che si realizza solo nella lotta e nel dominio sui barbari, non piú soltanto dell'Asia, ma di tutto il mondo; il motivo di un panellenismo che trova

[42] Cfr. C. BEARZOT, *Da Andocide ad Eschine*, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», XI (1985), pp. 86 sgg.

[43] ISOCRATE, *Filippo*, 111-12.

la sua vita e la sua ragion d'essere nella contrapposizione nazionalistica e quasi razzistica del Greco a chi Greco non è. La conclusione del *Filippo* ci fornisce anche la sintesi del programma isocrateo:

> Dico che tu devi beneficare (εὐεργετεῖν) i Greci, regnare sui Macedoni e dominare su quanti piú barbari puoi. Se agirai cosí, tutti ti saranno grati, gli Elleni per i benefici che riceveranno, i Macedoni se li governerai da re e non da tiranno, e gli altri popoli se, liberati per opera tua da un dispotismo barbarico, godranno della protezione ellenica.

Sulla stessa linea era Aristotele, in una lettera ad Alessandro a noi nota da Strabone, da Plutarco e da un testo arabo conosciuto col titolo *Sulla politica verso le città*[44]; Strabone, che cita Eratostene, e Plutarco concordano nel lodare Alessandro per non aver seguito il consiglio di coloro (Aristotele, appunto, secondo la citazione esplicita di Plutarco) che dividevano il genere umano in Greci e barbari ed esortavano il Macedone a trattare gli uni e gli altri in maniera contrapposta, ma riassumono in modo parzialmente diverso il frammento: secondo Eratostene il consiglio sarebbe stato di trattare i Greci come amici, i barbari come nemici, e Alessandro, trattando gli uomini in base alla virtú e al vizio, avrebbe colto non la lettera ma lo spirito dell'esortazione; secondo Plutarco, invece, il consiglio sarebbe stato di trattare i Greci ἡγεμονικῶς e i barbari δεσποτικῶς, prendendosi cura degli uni come amici e familiari e comportandosi verso gli altri come animali e piante, e Alessandro avrebbe fatto bene a non seguire tale consiglio riempiendo il suo impero di esilî e di divisioni insanabili. Il confronto con la lettera araba, che io ritengo autentica, rivela che Aristotele, alla pari di Isocrate, suggeriva ad Alessandro di impostare su basi diverse di diritto il suo rapporto con i sudditi del nuovo impero panellenico.

Nel pensiero dell'autore della lettera la pluralità dei regni nella persona di un solo sovrano e la diversità dei diritti fra i sudditi dello stesso sovrano coesistono con l'affermazione, nuova nel pensiero greco, della necessità di un governo universale. Questa idea è però già implicita nel pensiero di Isocrate, che, indicando a Filippo il modello di Eracle trionfatore dei barbari «dell'uno e dell'altro continente» e suggerendo al re eraclide di seguire diritti diversi nei riguardi dei suoi sudditi, apre al panellenismo la prospettiva di un dominio universale in cui «τὸ τῶν

[44] ARISTOTELE, fr. 658 Rose; STRABONE, 1.4.9, che cita Eratostene; PLUTARCO, *Opere morali*, 329b. Sull'autenticità della lettera di Aristotele ad Alessandro, tradotta dall'arabo in francese dal Bielawski e commentata dal Plezia, cfr. M. SORDI, *La lettera di Aristotele ad Alessandro*, in «Aevum», LVIII (1984), pp. 3 sgg. con bibliografia, e ora L. PRANDI, *Aristotele e la monarchia di Alessandro*, in *Politische Theorie und politische Praxis im Altertum* (Costanza, 8-11 luglio 1993) (in corso di pubblicazione).

ἄλλων γένος ... Ἑλληνικῆς ἐπιμελείας τύχωσιν»[45]. Isocrate sembra però non accorgersi che, per sottomettere tutti gli uomini alla paternalistica ἐπιμέλεια dei Greci, egli ha dovuto prima riconoscere la necessità di sottomettere gli stessi Greci alla volontà insindacabile di un sovrano che, diversamente dai cittadini piú illustri «ὑπὸ πόλεσι καὶ νόμοις οἰκοῦντας»[46], non era sottomesso a nessuna legge.

Il panellenismo degli intellettuali sbocca cosí in definitiva nella teorizzazione di una monarchia sciolta dalle leggi e nella soppressione di quella che Eschilo ed Erodoto, cogliendo l'essenza dell'epico conflitto delle guerre persiane, avevano identificato come la differenza costitutiva fra il Greco e il barbaro, l'essere libero e vivere come πολίτης sotto le leggi, ed essere δοῦλος sotto un βασιλεύς. Questa differenza e la coscienza di essa, di una differenza che non è etnica ma spirituale e politica, rappresenta per noi l'eredità vera della Grecia classica. Spogliato di questa coscienza, il sentimento di appartenenza alla nazione greca esaltato dagli intellettuali «moderati» e filomacedoni del IV secolo diventa inevitabilmente nazionalismo e, quando la differenza è configurata come una differenza di φύσις, razzismo.

[45] ISOCRATE, *Filippo*, 154.
[46] *Ibid.*, 14.

EUGENE BORZA

La Macedonia di Filippo e i conflitti con le «poleis»

Le origini del popolo macedone ci sono ignote, in parte perché oscurate dagli antichi miti greci e in parte perché in questo campo le indagini archeologiche si trovano ancora in fase iniziale. La questione si complica ulteriormente se con «macedone» ci riferiamo a un popolo con caratteristiche etniche distinte da quelle dei Greci che vivevano prevalentemente a sud e degli altri popoli balcanici che risiedevano a ovest, a nord e a est: in questo caso entrano infatti in gioco le sofisticate teorie relative alle modalità e alle circostanze della comparsa di etnie distinte. Una cosa tuttavia è certa: in assenza di testimonianze letterarie o archeologiche che depongano con chiarezza a favore dell'ipotesi della migrazione, anziché interrogarsi sulla provenienza di un certo popolo oggi gli studiosi tendono piuttosto a domandarsi in che modo esso sia emerso. Il diffusionismo, tanto popolare tra gli specialisti di preistoria dell'Europa negli anni '30 di questo secolo, ha ceduto il passo a un'impostazione diversa, fondata sulla constatazione che in molti casi etnie distinte emergono all'interno di popolazioni stabili in seguito al mutare delle circostanze, a nuove influenze culturali, allo sviluppo di tecnologie di adattamento e a nuove necessità.

Secondo l'ipotesi tradizionale, sostenuta da molti studiosi greci moderni e da un piccolo numero di altri studiosi europei, in particolare britannici, il popolo macedone sarebbe di origine ellenica. A sostegno di tale ipotesi viene citato un passo di Esiodo, secondo il quale il mitico progenitore dei Macedoni, Macedone, sarebbe stato figlio di Zeus e di Tia, figlia di Deucalione[1]. Erodoto, d'altra parte, classifica diversi popoli peloponnesiaci come appartenenti all'«ἔθνος dorico e macedone»[2]. Nel trattare l'origine della famiglia reale macedone, gli Argeadi, Erodoto[3] narra di tre fratelli che, profughi da Argo, presero la via del Nord. Uno di essi, Perdicca, raggiunse infine il predominio sulla popolazione

[1] ESIODO, fr. 7 Merkelbach-West.

[2] ERODOTO, 8.43.

[3] *Ibid.*, 8.137-39.

del luogo e fondò la dinastia che si sarebbe estinta solo alla fine del IV secolo a. C., con la morte del fratellastro di Alessandro Magno, Arrideo, e del figlio di Alessandro, Alessandro IV. Ma ormai si è appurato che la genealogia che fa capo a Macedone non è ellenica, e che il collegamento dei primi Macedoni e della casa reale macedone con i Dori e gli Argivi fu inventato dai Macedoni del V secolo a. C. per cercare di accattivarsi il mondo greco[4]. Non è piú dunque possibile connettere le origini dei Macedoni ad alcuna tradizione letteraria antica, visto che i Macedoni, al pari di molti altri popoli antichi, idearono una mitologia di fondazione che potesse rispondere alle loro esigenze del momento.

Dal punto di vista archeologico gli studi piú recenti hanno dimostrato che la Macedonia non faceva parte del mondo miceneo, vale a dire del mondo greco piú antico[5]. Nei siti macedoni sono stati rinvenuti manufatti micenei, ma si tratta di oggetti importati oppure di imitazioni locali, non di reperti attestanti la presenza di insediamenti micenei. Se nella tarda età del Bronzo la Macedonia non era greca, quando e in quali circostanze lo divenne? Di sicuro, fatta eccezione per alcune località costiere, la diffusione degli insediamenti greci che contraddistinse l'età della colonizzazione non interessò la Macedonia e, all'epoca del pieno sviluppo delle *poleis* greche, cioè nel VI e nel V secolo, il regno dei Macedoni era già un'entità distinta. Perciò siamo inevitabilmente indotti a concludere che gli elementi ellenici presenti nella cultura macedone dell'epoca classica non sono indice di una comune origine preistorica dei Greci e dei Macedoni, ma piuttosto la conseguenza di un processo di ellenizzazione avvenuto in età storica. Qualunque sia stato il grado di ellenizzazione a cui pervennero i Macedoni, essi lasciarono la propria impronta sul mondo antico non come tribú greca, bensí come popolo distinto, e ciò è vero anche per l'epoca di Alessandro Magno e dei suoi successori[6].

Queste circostanze rendono la storia dei rapporti tra i Macedoni e i Greci una delle piú affascinanti dell'antichità, una storia al cui centro vi è un popolo settentrionale che, pur subendo molte influenze da parte della cultura ellenica, ne rimase tuttavia distinto nella sua organizzazione politica. Fino alla prima età imperiale romana gli scrittori greci e

[4] J. M. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997, pp. 63-65; E. N. BORZA, *In the Shadow of Olympus: The Emergence of Macedon*, ed. riveduta, Princeton 1992, cap. 4 e pp. 108-13.

[5] S. ANDREOU, M. FOTIADIS e K. KOTSAKIS, *Review of Aegean prehistory V: the Neolithic and Bronze Age of Northern Greece*, in «American Journal of Archaeology», C (1996), pp. 560-91.

[6] E. N. BORZA, *Greeks and Macedonians in the age of Alexander: the source tradition*, in R. W. WALLACE e E. M. HARRIS (a cura di), *Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360-146 B.C., in Honor of E. Badian*, Norman-London 1996, pp. 122-39.

romani ritennero che i Greci e i Macedoni del periodo classico fossero due popoli distinti, anche se nell'età ellenistica questa distinzione divenne progressivamente piú sfocata, fino a perdere gran parte del proprio significato all'epoca della sistemazione romana dei Balcani.

Erodoto registra quello che probabilmente è l'elenco ufficiale dei primi re, quale gli venne fornito in occasione della sua visita in Macedonia: Perdicca (il capostipite), Argeo, Filippo, Aeropo, Alceta, Aminta[7]. Dei primi cinque abbiamo meno notizie di quante ne possediamo sui primi re di Roma; Aminta (? - c. 498/497) emerge come la prima figura autenticamente storica. Suo figlio, Alessandro I (c. 498/497 - c. 454), regnò durante le guerre persiane e l'espansione dell'impero ateniese, ed è in questo periodo che cominciamo ad avere notizie piú circostanziate sulla monarchia centralizzata che costituiva il sistema politico macedone. Le nostre fonti sul v secolo (soprattutto Erodoto e Tucidide) e sul IV secolo prima del regno di Filippo II (Diodoro Siculo, Senofonte, Plutarco, Giustino e gli oratori ateniesi) non lasciano dubbi sul fatto che le sorti del regno macedone si fondavano principalmente sulle qualità del monarca e sulla sua capacità di mantenere la stabilità di fronte alle incursioni dall'esterno e ai dissensi interni.

Quale fosse il ruolo del re nella società macedone è una questione su cui le opinioni degli storici divergono. Fino a che punto era potente o autocratico? Esistevano costumi e tradizioni generalmente accettati che regolassero la società e che il re doveva rispettare per garantire e sovrintendere ai diritti dei vari gruppi? E questi gruppi erano un elemento di controllo nei confronti del potere del re (secondo quella che viene denominata posizione «costituzionalista»)[8]? Oppure il re poteva fare esattamente ciò che voleva? Sfortunatamente siamo quasi completamente privi di testimonianze sul funzionamento interno del sistema macedone per l'epoca antecedente al regno di Filippo II, e coloro che sostengono la posizione «costituzionalista» hanno difficoltà a fornire prove a sostegno del proprio punto di vista. Il regno di Alessandro Magno sembra offrire a questo proposito ricche testimonianze, ma in realtà si tratta di dati da utilizzare con grande attenzione, giacché le campagne di Alessandro furono un avvenimento unico, durante il quale sia il re che i suoi seguaci furono impegnati in una costante lotta per la sopravvivenza in regioni del mondo lontane dalle loro normali fonti di soste-

[7] ERODOTO, 8.139.

[8] La tesi costituzionalista ha come riferimento fondamentale F. GRANIER, *Die makedonische Heeresversammlung: ein Beitrag zum antiken Staatsrecht*, München 1931; la sua ripresa piú recente si trova in N. G. L. HAMMOND, *The Macedonian State: The Origins, Institutions and History*, Oxford 1989, in cui l'autore riassume le proprie precedenti ricerche.

gno, cioè dalle loro famiglie e dalle loro terre. Sembra pertanto piú prudente suggerire che la tesi costituzionalista non sia niente di piú che un'attraente costruzione teorica in larga parte priva di riscontri concreti, e che occorre accontentarsi di un quadro di minima delle istituzioni politiche macedoni, incentrate sulla figura di un monarca dotato di poteri in ampia misura privi di restrizioni[9]. Questo non significa comunque che in Macedonia vigesse la legge della giungla, dato che anche la giungla segue delle leggi; nondimeno, suggerisce che esistessero poche istituzioni politiche operanti con continuità capaci di porre un freno nei confronti dell'autorità di un re molto potente. Ad esempio, non vi sono tracce dell'esistenza di un'assemblea, anche se è ipotizzabile che il monarca radunasse di tanto in tanto l'esercito per lanciare proclami o per assicurarsi l'appoggio a provvedimenti già decisi. E le decisioni prese dal re nella sua qualità di giudice non necessitavano dell'approvazione di nessun altro organo, benché i re piú accorti passassero spesso i casi piú noti all'esercito, su cui sapevano di poter contare. Vi era una sorta di seguito reale, cioè una corte, che tuttavia appare caratterizzata da un'esistenza informale e irregolare; si trattava forse di una corte imperniata sul simposio, nel quale il re e i suoi compagni d'arme banchettavano, bevevano e riaffermavano i propri legami reciproci.

La monarchia era ereditaria e il titolo veniva normalmente trasmesso al primogenito, anche se un re particolarmente forte poteva contravvenire alla regola scegliendosi il successore, come dimostra la decisione di Filippo II di nominare Alessandro. Il re rappresentava i Macedoni, che si definivano tali in base alla loro lealtà al re e al servizio che prestavano nel suo esercito, nel contesto di una monarchia altamente personalizzata[10]. Esisteva evidentemente una burocrazia che si occupava dell'ordinaria amministrazione, ma non doveva sussistere alcun dubbio su quale fosse la fonte da cui emanava l'autorità[11]. Il re agiva dunque come comandante in capo e come giudice supremo; aveva il controllo sulle risorse naturali, concedeva terre ai veterani, stipulava alleanze all'este-

[9] Cfr., fra gli altri, E. M. ANSON, *Macedonia's alleged constitutionalism*, in «Classical Journal», LXXX (1985), pp. 303-16; BORZA, *In the Shadow* cit., cap. 10; e, su tutti, R. M. ERRINGTON, *The nature of the Macedonian state under the monarchy*, in «Chiron», VIII (1983), pp. 77-133, e ID., *The historiographical origins of Macedonian Staatsrecht*, in «Archaia Makedonia», III (1983), pp. 89-101.

[10] Tutti i trattati con stati stranieri erano stipulati direttamente dal re: cfr. ad esempio *IG*, I³, 89, e M. N. TOD, *Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1948, n. 177.

[11] La piú autorevole tra le ricerche recenti sulle istituzioni macedoni, basata prevalentemente sullo studio delle iscrizioni, è M. B. HATZOPOULOS, *Macedonian Institutions under the Kings*, 2 voll., Athens 1996. Hatzopoulos difende la tesi costituzionalista, descrivendo un'assemblea e un consiglio pienamente sviluppati; tuttavia, praticamente tutte le testimonianze citate risalgono al periodo di Alessandro Magno e dei suoi successori.

ro, dichiarava guerra e sovrintendeva a rituali e sacrifici. Le restrizioni ai poteri del re non erano di natura istituzionale ma contingente: anche il piú autocratico di tutti i re macedoni, Alessandro Magno, fu costretto a rinunciare all'invasione dell'India a causa della riluttanza dei suoi ufficiali.

Quando, nell'estate o all'inizio dell'autunno del 360, Filippo assunse la carica regale, nessuno poteva prevedere che il nuovo monarca, figlio minore del re Aminta III, avrebbe rivitalizzato un regno macedone ridotto a mal partito, divenendo il sovrano europeo piú potente della sua epoca[12]. Al momento della sua incoronazione, la Macedonia si trovava in una posizione di debolezza, minacciata dai popoli balcanici confinanti: i Traci, i Peoni e gli Illiri. E vale la pena di notare che, tra coloro che erano contrari all'ascesa al trono di Filippo, c'erano gli Ateniesi, i quali per lunga tradizione avanzavano pretese sul Nord. Filippo si serví della diplomazia per sviare gli interessi ateniesi, in modo da poter sviluppare le forze necessarie a contrastare la minaccia piú immediata rappresentata dagli Illiri. Nel giro di due anni riuscí a costruire un esercito col quale sconfisse un'imponente armata illirica comandata dal re Bardili[13], sebbene non sia chiaro se i Macedoni abbiano vinto perché Filippo aveva già attuato la propria riforma dell'esercito o semplicemente perché fu capace di impiegare con abilità le risorse militari preesistenti. Ma non vi è dubbio che, da un certo momento in poi, Filippo si impegnò in un'importante riforma militare, combinando la disciplina della tradizionale falange oplitica con la velocità di movimento e la versatilità tattica e di armamento dei propri vicini balcanici. Perfezionò inoltre l'uso coordinato sul campo di battaglia della cavalleria e della fanteria, un'innovazione che era stata sviluppata nei decenni precedenti dai Tebani e da altri. Per parte sua, Filippo continuò a combattere con la fanteria: l'immagine del re macedone che guida all'assalto la cavalleria appartiene all'epoca di Alessandro. Oltre che strumento della politica di Filippo, il nuovo esercito macedone divenne anche il punto focale della cittadinanza macedone: per un Macedone, la via per raggiungere uno status elevato consisteva nel prestare servizio nell'esercito del proprio re.

Retrospettivamente, la politica estera di Filippo sembra essere stata scandita da tre obiettivi, ai quali egli si dedicò in successione. In primo luogo, occorreva proteggere il regno dalle perenni incursioni degli altri popoli balcanici. Dopo la vittoria sugli Illiri del 358, Filippo affrontò i

[12] Un utile resoconto sintetico della carriera di Filippo, ad opera di J. R. Ellis, si trova in *CAH*², IV (1988), capp. 14 e 15.

[13] DIODORO SICULO, 16.4.2-7.

Peoni a nord e i Traci a nord e nord-est. Con una serie di campagne riuscí a stabilizzare le proprie frontiere, costruendo fortificazioni permanenti a difesa dei passi che conducevano nella zona centrale della Macedonia. Al pari dei suoi predecessori argeadi fece del matrimonio uno strumento al servizio della propria politica estera: i matrimoni con donne di alto lignaggio dell'Illiria, dell'Epiro, della Tracia (e della Tessaglia greca)[14] attrassero queste regioni di frontiera nella sfera d'influenza macedone, permettendo a Filippo di rivolgere la propria attenzione ai Greci.

Da un secolo e mezzo i rapporti tra i Macedoni e il mondo greco erano contraddittori. All'inizio del v secolo la Macedonia era stata invasa dall'esercito di Serse, ma Alessandro I aveva fiancheggiato privatamente i Greci, perfino, probabilmente, fornendo di nascosto ad Atene legname per la costruzione di navi[15]. Per tutto il corso della guerra del Peloponneso la Macedonia, con le sue ricche riserve di legname e di metalli preziosi, fu oggetto delle ambizioni greche e il re macedone Perdicca II (c. 454-413 a. C.), nel tentativo di preservare l'integrità del suo regno, stipulò e ruppe una decina di alleanze. Perciò non sorprende che, data questa fama di perfidia guadagnatasi dai Macedoni, i Greci non fossero inclini ad aver fiducia in un nuovo, ambizioso monarca come Filippo II.

La seconda fase della politica estera di Filippo ebbe come obiettivo le città greche della Penisola Calcidica e del Chersoneso Tracico. Il re tracio Cerseblepte era impegnato nel tentativo di unificare i Traci dei Balcani orientali, in alcuni casi a spese delle città greche della regione. Negli ultimi anni del decennio 360-350 Filippo condusse, con alterne fortune, diverse campagne contro Cerseblepte e i suoi alleati greci. Il risultato fu duplice: espandendosi a est, i Macedoni entrarono in possesso delle ricche risorse agricole e minerarie della valle inferiore dello Strimone; e, circostanza parimenti importante, unità macedoni si insediarono nella zona del Chersoneso e della Propontide. Man mano che la prospettiva di interferenze macedoni sull'attività di navigazione negli Stretti acquisiva concretezza, si può sospettare che gli Ateniesi cominciassero a provare una certa inquietudine.

Gli insediamenti greci, perlopiú costieri, della Penisola Calcidica avevano prosperato sia all'interno dell'impero ateniese che al di fuori di esso. Fra tali insediamenti Olinto era emersa in passato come concorrente dei Macedoni nella gara ingaggiata per egemonizzare il Nord, e all'occasione era stata alleata di Atene. Nella Calcidica, un'area che Filippo

[14] L'elenco delle sette mogli di Filippo è conservato in un frammento di Satiro = ATENEO, 13.557b-e.

[15] La tradizione concernente l'aiuto fornito da Alessandro ai Greci è ben documentata nei libri VII-IX di Erodoto; per una discussione dettagliata cfr. BORZA, *In the Shadow* cit., cap. 5.

considerava necessaria a completare il suo disegno di rafforzamento dei confini, il sovrano macedone provò a ricorrere alle vie diplomatiche. Gli Ateniesi non la vedevano allo stesso modo; ormai preoccupati dalle ambizioni di Filippo, tentarono di costruire un'alleanza calcidica che si opponesse all'espansione macedone. I Calcidesi, e in special modo gli Olinti, erano divisi sul da farsi, non sapendo se il modo piú sicuro per sopravvivere consistesse nel farsi attirare nella rete di Filippo oppure nel resistergli con l'aiuto ateniese. Negli ultimi anni del decennio 360-350 Filippo saggiò le intenzioni dei Calcidesi con una serie di incursioni circoscritte; ciò ebbe l'effetto di spaventare gli Olinti, i quali, incoraggiati dalle promesse di assistenza provenienti dagli Ateniesi, decisero di resistere. Ad Atene, Demostene assunse un atteggiamento rigidamente antimacedone, costruendo su ciò la propria carriera; trascinati dalle sue vibranti orazioni *Olintiache*, gli Ateniesi decisero di favorire la resistenza degli Olinti offrendo loro il proprio appoggio. Ma, alla fine, il soccorso ateniese non si concretizzò e Olinto si trovò ad affrontare Filippo da sola: dopo un lungo assedio, nel 348 la città fu conquistata dai Macedoni. La Calcidica era ormai nelle mani di Filippo[16]. Egli destinò parte del territorio calcidico ai veterani del suo esercito e all'allevamento dei cavalli; tuttavia, non essendo piú Olinto un centro focale della resistenza calcidica, lasciò l'area in larga misura inalterata, volgendo oltre la propria attenzione. Avendo precedentemente sottomesso l'antico insediamento ateniese di Anfipoli, e avendo sistemato la frontiera tracia orientale, egli poteva ormai sentirsi sicuro nei propri confini e puntare a sud.

Il terzo affondo di Filippo fu mirato infatti ai Greci della Tessaglia e della Grecia centrale. Fin dal tempo del re Archelao (c. 413-399 a. C.), cioè oltre mezzo secolo prima di Filippo, i Macedoni avevano mostrato il proposito di rendere sicura la propria frontiera con la Tessaglia, quella grande e fertile pianura circondata dai monti che si trova immediatamente a sud della Macedonia, famosa nell'antichità per i propri allevamenti di cavalli. Archelao si intromise nelle contese interne alla Tessaglia, intrecciando alleanze con alcuni stati tessali e creando apprensione fra molti Greci. Non sappiamo se nelle intenzioni di Archelao questo intervento limitato dovesse preludere a un'operazione su piú vasta scala, ma in ogni caso esso fu sufficiente a indurre il sofista Trasimaco a scrivere: «Vogliamo forse ridurci, noi Greci, ad essere schiavi di un barbaro come Archelao?» Filippo riaffermò la tradizionale alleanza tra i re-

[16] La caduta di Olinto, con analisi delle testimonianze, è narrata da Griffith in N. G. L. HAMMOND e G. T. GRIFFITH, *A History of Macedonia*, II, Oxford 1979, pp. 321-28. Il sito di Olinto, una delle piú estese città greche settentrionali, è descritto nelle relazioni di scavo *Excavations at Olynthus*, 14 voll., Baltimore 1929-52.

gnanti macedoni e quelli di Larissa suggellando l'accordo attraverso il matrimonio con una donna appartenente a una nobile famiglia del luogo. Potendo ormai contare sulla sicurezza dei confini settentrionali costruita con tanta cura, egli si dedicò a promuovere i suoi interessi sulla Grecia propriamente detta servendosi delle sue alleanze in Tessaglia. Nel 348 Filippo aveva ormai incorporato nel proprio esercito le forze di un certo numero di alleati tessali (piú tardi, sotto il comando del macedone Parmenione la cavalleria tessala si sarebbe rivelata un elemento importante dell'esercito di Alessandro), e raggiunse il controllo delle principali vie di accesso alla Grecia centrale. Le città greche meridionali, e in particolare Atene, ritenevano ormai la vicinanza di Filippo una seria minaccia alla propria indipendenza.

A questo punto è necessario chiedersi quali fossero le intenzioni di lungo termine di Filippo. Mirava alla conquista della Grecia, e questo era il vero e unico obiettivo? Sulla questione le testimonianze antiche non sono chiare e, come prevedibile, fra gli studiosi moderni non c'è accordo circa gli obiettivi ultimi di Filippo. Mentre è quasi certo che Filippo avesse in progetto di invadere l'Asia, non sappiamo con certezza né quale fosse l'estensione preventivata di questa invasione, né se egli avesse fin dall'inizio ritenuto la conquista della Grecia un semplice preludio alla spedizione asiatica. In assenza di dati conclusivi, qualunque interpretazione delle intenzioni di Filippo dipende in ultima istanza dal modo in cui se ne analizzano il carattere e la personalità. Alcuni hanno visto in lui, e nel suo celebre figlio, l'incarnazione del perfetto guerriero, il cui compito principale consiste nel fare la guerra. Da questo punto di vista, non sarebbe importante accertare *quando* Filippo decise di invadere l'Asia, poiché era inevitabile che prima o poi egli avrebbe concepito questo proposito. Altri ritengono che le testimonianze siano insufficienti a dimostrare che Filippo vedesse nell'impero persiano il proprio nemico; analogamente, ritengono che la posizione antipersiana dell'oratore ateniese Isocrate non abbia influenzato Filippo se non abbastanza tardi. Uno studioso è dell'opinione che il progetto di invasione dell'Asia avesse come scopo principale quello di riconciliare fra di loro gli stati greci in modo da favorire il disegno egemonico macedone[17]. Un altro ancora avanza l'accattivante ipotesi che l'Asia sia stata l'obiettivo di Filippo almeno a partire dal 348: la Grecia era troppo povera per offrire obiettivi sufficienti a un ambizioso re macedone, troppo povera in tutto tranne che nella qualità dei suoi uomini. L'attacco all'impero

[17] È questa la tesi di R. M. ERRINGTON, *Review-discussion: four interpretations of Philip II*, in «American Journal of Ancient History», VI (1981), pp. 69-88. Il saggio è un utile sommario delle varie interpretazioni di Filippo avanzate dalla letteratura recente.

persiano poteva cominciare solo dopo che la Grecia fosse stata stabilizzata, poiché Filippo non poteva rischiare di sbarcare in Asia lasciando dietro di sé una Grecia instabile[18].

Uno degli argomenti piú forti a sostegno di quest'ultima tesi consiste nel fatto che Filippo cercò di sistemare gli affari greci prima di tutto attraverso la diplomazia e l'intrigo politico, anziché attraverso la forza delle armi. Un esame degli avvenimenti del ventennio 360-340 parrebbe confermare questa tesi. Una volta costituita una base di operazioni sicura in Tessaglia, Filippo si mise alla ricerca dei mezzi che potessero permettere a un re macedone di intromettersi in faccende che erano tradizionalmente considerate panelleniche. Il santuario panellenico di Delfi gli offrí un'occasione idonea. La neutralità di Delfi era formalmente garantita da un'associazione religiosa di popoli della Grecia centrale, la lega anfizionica. In due occasioni precedenti, rispettivamente nel VI e nel V secolo, l'autonomia del santuario era stata messa in pericolo, e la lega anfizionica aveva fatto appello agli stati greci piú importanti affinché ne ripristinassero la neutralità. Vi erano dunque dei precedenti all'emergere di Filippo quale protettore di Apollo a Delfi.

Nel 356 un gruppo di Focesi del luogo, appoggiati da Atene, occuparono Delfi, spingendo l'anfizionia a dichiarare guerra. Un certo numero di città si unirono ai Focesi, mentre altre si schierarono con la lega, dando cosí inizio alla cosiddetta «terza guerra sacra»[19]. Filippo, in qualità di capo dei Tessali, fu invitato da Tebe – nemica tradizionale di Atene – a partecipare al tentativo di scacciare i Focesi autori dell'occupazione e del saccheggio del territorio sacro. Alla fine la ribellione focese venne domata, e il nuovo e potente alleato macedone fu ammesso a far parte dell'anfizionia al posto dei Focesi, ormai screditati. In questo modo Filippo divenne membro a tutti gli effetti di un venerabile consesso ellenico: essendo uno dei protettori designati del dio di Delfi poteva ora prendere autorevolmente posizione sugli affari interni della Grecia centrale, e tutto ciò senza il ricorso ad azioni di conquista.

Restava il problema di Atene e di Tebe, città che nella guerra sacra si erano trovate su fronti opposti. È possibile che Filippo temesse una coalizione tra questi due stati guida, e a quanto sembra era perfettamente pronto a sfruttarne i contrasti. Alla fine, tuttavia, la comune diffidenza nei confronti delle intenzioni macedoni e il fatto che forze militari macedoni fossero stanziate in prossimità della Grecia centrale e dell'Attica si dimostrarono piú forti della tradizionale inimicizia fra le

[18] J. R. ELLIS, *Philip II and Macedonian Imperialism*, London 1976.

[19] Su questa guerra cfr. J. BUCKLER, *Philip II and the Sacred War*, Leiden 1989.

due città. Nel 346 (con la cosiddetta «Pace di Filocrate») e nuovamente nel 344 Filippo offrí agli Ateniesi un piano generale di pace e, forse, un'alleanza. Si trattò di un tentativo, da parte della maggiore potenza militare, di egemonizzare il mondo greco senza ricorrere allo strumento bellico: a quanto sembra Filippo era interessato non alla conquista e all'occupazione del territorio, bensí a un assetto permanente capace di garantire stabilità. Ma gli Ateniesi rifiutarono le offerte di Filippo, una decisione su cui anche i Tebani si trovarono concordi.

Per quanto riguarda i rapporti tra Filippo e le città greche la migliore fonte narrativa di cui disponiamo è il XVI libro di Diodoro Siculo, lo storico greco autore, alla fine del I secolo a. C., di un'imponente *Biblioteca storica*. Le fonti utilizzate da Diodoro per ricostruire le vicende di Filippo sono eterogenee, e la loro individuazione continua a sollevare dibattiti fra gli studiosi[20]. Ci resta inoltre una breve narrazione (libri VII-IX) ad opera di Marco Giuniano Giustino, uno scrittore romano di età imperiale il quale cita e compendia l'opera di uno stimato storico augusteo, Pompeo Trogo. Le *Storie filippiche* di Trogo non sono tuttavia una fonte di prima mano, e tutto ciò che ne rimane è il riassunto, spesso infelice, fattone da Giustino.

Comunque sia, la figura di Filippo è il soggetto di opere di eccellenti storici della sua epoca, fra i quali Teopompo di Chio ed Eforo di Cuma. Le *Storie filippiche* di Teopompo si componevano di 58 libri, dei quali ci sono rimasti solo frammenti. Pubblicata nella generazione successiva alla morte di Alessandro, avvenuta nel 323, l'opera di Teopompo si fondava su un'esperienza diretta della corte macedone; collocava le gesta di Filippo nel quadro piú ampio di una storia universale dei rapporti tra «Greci e barbari». A differenza del suo maestro Isocrate (del quale si parlerà piú avanti), Teopompo non era un ammiratore di Filippo. Se in generale le posizioni panelleniche di Teopompo restano poco chiare a causa della frammentarietà degli scritti pervenutici, sembra che, al contrario di Isocrate, egli ritenesse Filippo troppo barbaro e non dotato della rettitudine morale necessaria a condurre il mondo greco a un'unità panellenica. Assai letto nell'antichità, Teopompo godeva fama di storico di valore, ed è un peccato che la sua opera sia andata in larga misura perduta, giacché avrebbe potuto fornirci un'eccellente (anche se di parte) testimonianza, contemporanea, sugli avvenimenti riguardanti la conquista macedone della Grecia[21]. Un altro degli allievi di Isocrate,

[20] Vedi ad esempio N. G. L. HAMMOND, *Philip of Macedon*, London 1994, cap. II, dove l'autore riassume sia i propri precedenti lavori sull'argomento che le tesi di altri studiosi.

[21] Su Teopompo cfr. ora M. A. FLOWER, *Theopompus of Chios*, Oxford 1994. Si sa che Pompeo Trogo ammirò e imitò Teopompo.

Eforo, era, secondo la tradizione, il primo di una serie di importanti «storici universali» vissuti nel IV secolo, storici il cui oggetto di studio trascendeva il singolo individuo e la singola nazione o città-stato. Giunta a noi in forma frammentaria, l'opera di Eforo è una delle fonti principali di Diodoro nel tratteggiare la figura di Filippo II. Il fatto che tanti allievi di Isocrate abbiano raggiunto una posizione di primo piano come storici e come promotori di un panellenismo culturale rappresenta uno dei suoi grandi lasciti.

Disponiamo naturalmente di un'abbondante quantità di fonti letterarie provenienti dall'antica Atene, ma qui occorre muoversi con grande cautela. Il semplice fatto che esista una notevole messe di testimonianze di parte ateniese sui rapporti tra Atene e la Macedonia (di contro alla relativa scarsità di fonti extrateniesi) ha tendenzialmente spinto la storiografia moderna a esagerare l'importanza di Atene nei piani di Filippo. Atene *era* importante, anzi essenziale, per la riuscita del progetto di sistemazione generale della Grecia elaborato da Filippo, ma altrettanto indispensabili erano la protezione delle frontiere balcaniche e i rapporti diplomatici con le altre città greche. Per giunta, il lettore moderno deve comprendere che buona parte di ciò che di ateniese rimane sull'argomento è costituito da opere di polemica politica il cui scopo era influenzare l'opinione pubblica. Senza alcun dubbio, Filippo fece numerose *avances* diplomatiche agli Ateniesi: ma non resta la benché minima testimonianza diretta, né sotto forma di documenti provenienti dagli archivi macedoni né sotto forma di un pur minimo frammento di iscrizione, che ci dica che cosa Filippo propose. Dobbiamo perciò affidarci interamente ai compendi di storici vissuti diversi secoli dopo i fatti, come Diodoro, Giustino e Plutarco, o ad autori ateniesi come Demostene, Eschine e Isocrate. Questi ultimi, ateniesi, pur essendo testimoni diretti degli avvenimenti, non riportano ciò che Filippo effettivamente propose agli Ateniesi; Demostene, ad esempio, ci dà piuttosto il modo in cui voleva che il suo pubblico ateniese intendesse le proposte di Filippo, esponendole peraltro in una veste tale da assicurarne la bocciatura nell'assemblea. Per lo storico moderno, orientarsi e farsi strada attraverso questa stratificazione di propaganda politica e di mistificazione per poter raggiungere qualche punto fermo sui contenuti e sulla cronologia dei rapporti tra Atene e Filippo nel corso del decennio 350-340, è un'impresa estremamente difficile.

Ma le linee generali sono chiare. Vediamo in primo luogo Isocrate. Nato prima che scoppiasse la guerra del Peloponneso, egli visse abbastanza da assistere alla battaglia di Cheronea. Frutto diretto della tradizione sofistica ateniese, e tra i piú importanti e produttivi saggisti e

maestri del IV secolo, Isocrate spese gran parte della propria vita a promuovere una visione panellenica. Egli riteneva che, facendosi la guerra gli uni con gli altri, i Greci avessero dilapidato le proprie risorse umane e materiali. Secondo Isocrate, le città greche dovevano unirsi sotto l'egemonia di una o piú città guida e impegnarsi in una crociata contro i «barbari» dell'Asia. Nella prima metà del IV secolo egli assistette al fallimento dei tentativi di unificare i Greci da parte di Atene, Sparta, Tebe e altri: perciò, la comparsa di Filippo di Macedonia poté apparirgli come l'esaudimento di una preghiera. Purtroppo non abbiamo informazioni sull'influenza esercitata da Isocrate su Filippo. Che la concezione panellenica di Isocrate costituisse il fondamento filosofico delle azioni di Filippo è un'ipotesi accattivante, ma priva di riscontri. Ciò non autorizza comunque a dubitare che il re macedone abbia accolto con favore il *Filippo*, apparso nel 346, nel quale Isocrate lo esortava a instaurare la concordia tra i Greci e a invadere l'Asia, un progetto che per motivi suoi propri Filippo aveva probabilmente già avuto modo di concepire. Filippo non aveva bisogno di Isocrate per giustificare le proprie azioni: in effetti, l'unico indizio di un contatto fra i due è una lettera che poco prima di morire, all'età di 98 anni, Isocrate indirizzò al sovrano macedone, elogiandolo per la vittoria di Cheronea ed esprimendo la speranza che iniziasse una guerra contro l'impero persiano.

Demostene (384-322 a. C.) è ben noto grazie alla *Vita* scrittane da Plutarco e grazie al fatto che, al pari di quelle dei suoi avversari ateniesi, molte delle sue orazioni sono giunte fino a noi. Considerato il massimo oratore greco, all'inizio della sua carriera di oratore pubblico godette solo di un successo moderato. La sua opposizione nei confronti di Filippo di Macedonia sembra aver preso forma in maniera graduale. Nel 351, quando le campagne di Filippo nel Chersoneso si profilarono come un pericolo per gli interessi ateniesi, Demostene pronunciò la prima *Filippica*; e con le tre orazioni *Olintiache* (349-348 a. C.) si sforzò di promuovere l'aiuto ateniese a Olinto minacciata da Filippo. A questo punto Demostene era ormai emerso come il leader della fazione antimacedone ad Atene, un ruolo che a quanto pare gli era assai gradito e sul quale basò le proprie crescenti fortune politiche e il proprio prestigio. La sua ostilità verso Filippo era incondizionata: Demostene riteneva che contro il re macedone si dovessero gettare in campo tutte le armi e le risorse di cui disponevano gli Ateniesi, una linea d'azione che avrebbe sicuramente condotto Atene alla rovina. In questa sua battaglia politica egli ebbe diversi avversari, fra i quali l'oratore Eschine[22]. L'inimicizia

[22] E. M. HARRIS, *Aeschines and Athenian Politics*, Oxford 1995.

dei due si dispiegò, con le armi dell'eloquenza, per sedici anni di battaglie nei tribunali e nell'assemblea sulla politica ateniese nei confronti dei Macedoni. La forza della prosa di Demostene gli ha guadagnato la fama del patriota, assegnando a Eschine il ruolo del pacificatore. Ma, in realtà, se è vero che tra il 345 e il 330 Eschine si dimostrò disposto a fare concessioni piegandosi alla superiorità macedone, ciò non significa che fosse meno patriota del suo avversario. Egli aveva una percezione piú realistica delle possibilità di sopravvivenza ateniesi in uno scontro con la superpotenza macedone, e gli avvenimenti gli avrebbero dato ragione. Alla fine la forza della piú eloquente oratoria ateniese si rivelò impotente di fronte alle lance macedoni.

Nel 340 gli Ateniesi avevano ormai iniziato ad appoggiare la resistenza antimacedone nell'Egeo settentrionale e Filippo ne trasse la conclusione che un accordo con Atene era improbabile. Mentre era impegnato a combattere queste fazioni ostili nel Chersoneso e nella Propontide, sequestrò la flotta granaria ateniese, rendendo irreversibile il corso degli eventi. Nell'inverno del 340/339 l'anfizionia delfica dichiarò guerra (una guerra talvolta designata come «quarta guerra sacra») ad Anfissa, accusandola di intrusione nei territori sacri, e, come era accaduto per la terza guerra sacra, richiese infine l'intervento di Filippo. L'esercito macedone fece ritorno nella Grecia centrale, e questa volta, accomunate dal timore dell'incombente presenza militare macedone, Atene e Tebe misero da parte le proprie antiche inimicizie. Non è chiaro in che misura la nuova crisi fosse stata attivamente provocata da Filippo in modo da procurarsi un pretesto per fare ritorno nella regione. Ad ogni modo, gli Ateniesi persuasero i Tebani, fino ad allora riluttanti, a unirsi a loro contro Filippo, e ciò che quest'ultimo aveva cercato di evitare mediante la diplomazia e la coercizione militare infine si concretizzò: una formidabile coalizione tebano-ateniese contro i Macedoni. Demostene l'aveva avuta vinta, e la guerra divenne inevitabile.

La contesa fu risolta nella tarda estate del 338 nelle vicinanze di Cheronea, un tranquillo villaggio della Grecia centrale tagliato in due dalla strada per Tebe. La battaglia di Cheronea, che ci appare come un importante punto di svolta nella storia dell'antichità, è molto mal documentata dalle nostre fonti antiche[23]. Ciò induce a chiedersi se gli autori antichi assegnassero alla battaglia lo stesso peso attribuitole dagli storici moderni. La coalizione greca schierò le proprie forze trasversalmente

[23] DIODORO SICULO, 16.85.5-16.86.6; GIUSTINO, 9.3; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 9.3; POLIENO, *Stratagemmi*, 4.2.2, 4.2.7. Per un'utile sintesi della battaglia cfr. Griffith in HAMMOND e GRIFFITH, *A History* cit., II, pp. 596-603.

alla valle poco profonda del fiume Cefiso, con la fanteria ateniese posta sulla destra, di fronte alla cavalleria macedone comandata dal diciottenne Alessandro. L'ala sinistra dei Greci, dominata dalla temibile falange sacra tebana, un'unità scelta di fanteria, fronteggiava invece i fanti di Filippo. La battaglia rappresentò il momento culminante delle riforme militari introdotte da quest'ultimo. La fanteria di Filippo compí un'ordinata ritirata tattica, una delle manovre militari piú difficili da eseguire; i Tebani seguirono i soldati di Filippo, mentre le forze ateniesi che fronteggiavano Alessandro mantennero le proprie posizioni. In questo modo le linee greche si allungarono e si indebolirono; Alessandro lanciò una carica di cavalleria contro queste linee assottigliate e riuscí a sfondarle. L'esercito macedone agí pertanto come un fulcro, con l'ala della fanteria attestata su una posizione difensiva e di ritirata tattica, mentre l'ala della cavalleria avanzava all'offensiva. Si tratta di una manovra che, con alcune modifiche, Alessandro avrebbe usato anche in Asia: l'esempio piú famoso e grandioso è quello della battaglia di Gaugamela del 331. È una manovra che richiede un uso coordinato di cavalleria e fanteria, di avanzata e ritirata, e che segna nel mondo ellenico il culmine di una rivoluzione nell'arte della guerra cominciata quarant'anni prima. Le forze di fanteria oplitiche della città-stato classica, statiche e pesantemente armate, erano ormai obsolete rispetto alle unità agili e flessibili dei Macedoni. Il successo del nuovo modello di esercito derivò dall'eccellenza dell'addestramento e della disciplina tattica, e dalla combinazione armoniosa di uso difensivo della fanteria e uso offensivo della cavalleria. Persino le unità scelte dei Tebani non furono in grado di tenere testa alla professionalità dell'esercito di Filippo, e a maggior ragione non lo furono gli Spartani, i quali erano stati sconfitti a Leuttra dai Tebani nel 371. I soldati greci non si erano mai trovati dinanzi a nulla di simile. Cosí Cheronea, segnando la sconfitta dei tanto celebrati opliti ateniesi e tebani, inflisse ai Greci una dura lezione e inaugurò una nuova era nella storia dell'arte bellica.

Nel periodo immediatamente seguente alla vittoria di Cheronea Filippo improntò la propria azione alla volontà di riconciliazione e di accordo, anziché a uno spirito punitivo. Ora che la sua provata superiorità militare lo metteva nelle condizioni di farlo, si dedicò con grande cura a creare le premesse per quella pace comune che in precedenza era stata bloccata dall'ostilità ateniese. Rinnovò le alleanze preesistenti, sia con le città che gli erano state fedeli sia con quelle (come Atene) che erano divenute sue nemiche nella recente guerra. Forse strinse anche nuove alleanze con altre città e, attraverso la pressione politica e militare, fece in modo che in tutte le *poleis* il potere cadesse nelle mani delle fa-

zioni filomacedoni. Nell'inverno del 338/337 fu convocata una grande conferenza di pace a Corinto, o forse nel vicino centro panellenico di Istmia, un luogo che ben si accordava coi proclamati sentimenti panellenici di Filippo. Tra le città di primo piano solo Sparta era assente. Si trattava di una città in declino, che rimaneva tuttavia un avversario potenzialmente formidabile: Filippo, da generale consumato qual era, evidentemente sapeva che avventurarsi in Laconia per sottomettere gli Spartani avrebbe comportato, sia pure in caso di esito vittorioso, pesanti perdite per il proprio esercito. Un grande comandante si distingue anche per la sua capacità di comprendere che, quando i propri obiettivi possono essere raggiunti con altri mezzi, le battaglie sono talvolta soltanto uno sperpero di preziose risorse umane. Cosí Filippo non provocò direttamente gli Spartani, preferendo neutralizzarli attraverso una strategia di isolamento, facendo cioè in modo che Sparta si trovasse circondata da città fedeli alla pace comune da lui voluta. Al momento sembrò una decisione avveduta, sebbene si possa sostenere che, durante le campagne di Alessandro in Asia, quando Sparta emerse come un centro di accanita resistenza al dominio macedone, i Macedoni dovettero pagare un prezzo per questa scelta[24].

Fortunatamente, sul patto voluto da Filippo possediamo una quantità considerevole di informazioni, tra le quali fonti letterarie e due frammenti epigrafici di una copia del trattato[25]. Il patto era allo stesso tempo un accordo generale di pace (κοινὴ εἰρήνη) e un'alleanza militare (συμμαχία), ed era stipulato tra due parti: i Greci e Filippo. I Greci si impegnavano a non muoversi reciprocamente guerra e a rispettare il regno di Filippo e dei suoi discendenti: è significativo che non si parli di *successori*, bensí di *discendenti* (ἐκγόνων), il che non può che riferirsi ai membri della sua famiglia. I Greci si impegnavano inoltre a non sovvertire le forme di governo vigenti nelle varie città al momento della firma del patto, una clausola volta a garantire che i governi insediati o appoggiati da Filippo dopo Cheronea rimanessero al potere. I firmatari acconsentivano poi a prendere provvedimenti, in conformità alle direttive del consiglio comune (κοινὸν συνέδριον) della lega e secondo le modalità stabilite dall'ἡγεμών (Filippo), contro chiunque trasgredisse le norme della pace generale. L'iscrizione si interrompe a questo punto, ma un frammento reca i nomi di diversi firmatari. Il patto è esplicito: i Greci ac-

[24] Cfr. E. BADIAN, *Agis III*, in «Hermes», XCV (1967), pp. 170-92.

[25] Il testo dell'iscrizione, con un commento e i riferimenti alle fonti letterarie, si può trovare in TOD, *Greek Historical Inscriptions* cit., n. 177. Il trattato è stato esaminato da C. ROEBUCK, *The settlements of Philip II with the Greek states in 338 B.C.*, in «Classical Philology», XLIII (1948), pp. 73-92.

consentono a una pace generale fondata sullo *status quo*, il re dei Macedoni ha il compito di far rispettare l'accordo e le disposizioni concordate hanno validità perpetua.

L'accordo di pace non era molto diverso dalle proposte avanzate da Filippo intorno alla metà del decennio 350-340 e fortemente avversate da Atene. Gli elementi dell'accordo cui infine si giunse rendono credibile l'ipotesi che quelle proposte facessero genuinamente parte del progetto di lungo termine con cui Filippo intendeva stabilizzare i rapporti fra le città greche in modo da rendere possibile la spedizione asiatica. Egli non impose alcun tributo ai Greci conquistati, né vi furono molte manifestazioni visibili del potere macedone in Grecia, se si eccettuano le quattro guarnigioni insediate a Corinto, Tebe, Ambracia e Calcide. Filippo si attendeva che i Greci ottemperassero agli accordi che avevano sottoscritto e che i problemi di interesse comune sarebbero stati esaminati dal consiglio della lega. Il consiglio era basato sul criterio della rappresentanza proporzionale, anche se non sappiamo con certezza se venisse applicato in base alle dimensioni e alla popolazione degli stati membri, alla loro ricchezza o alla loro potenza militare. Evidentemente soddisfatto di aver raggiunto i propri obiettivi piú immediati, Filippo ritornò in Macedonia per cominciare i preparativi per l'invasione dell'Asia.

Cheronea e ciò che ne seguí rappresentano davvero la fine della libertà greca, come paventava Demostene e come ritengono alcuni studiosi moderni? È ben difficile rispondere in modo affermativo, giacché le *poleis* greche raramente erano state libere, tranne che di farsi reciprocamente la guerra. Molte città minori ebbero la sfortuna di dover convivere quasi costantemente con il timore di essere dominate dagli stati maggiori, quali Atene, Sparta, Tebe o Corinto, per non citarne che alcuni. In altre parole, i Greci sapevano come governare o essere governati, ma non avevano imparato a vivere di comune accordo e su un piano di parità, rispettando l'autonomia di ciascuno. Paradossalmente, sarebbero state proprio le dure lezioni impartite dai Macedoni nell'età di Filippo, di Alessandro e dei loro primi successori a spingere le *poleis* greche a riconoscere che la piú efficace garanzia di autonomia individuale consisteva nel rinunciare alla libertà di farsi la guerra, affidando invece la propria sicurezza a un'autorità comune. Cheronea e la conseguente sistemazione panellenica voluta da Filippo servirono da lezione e da modello ai Greci per le consociazioni successive. La lega di Filippo aveva come presupposto l'egemonia del re macedone. Viceversa, quando nel III secolo si trovarono nuovamente ad affrontare minacce provenienti da settentrione, nonché minacce derivanti dalle proprie osti-

lità reciproche, le *poleis* greche si organizzarono volontariamente in leghe federali i cui partecipanti rinunciavano parzialmente alla libertà di muovere guerra e di condurre una politica estera indipendente, in modo da garantirsi quella sicurezza che solo simili associazioni collettive potevano fornire[26]. Cosí l'autonomia delle singole *poleis* si conservò ancora per un secolo o due, fino alla conquista romana; anzi, anche oltre, poiché i Romani ben compresero che sotto l'ombrello protettivo di un'organizzazione confederale era possibile godere di una considerevole autonomia.

Tornato in Macedonia, Filippo inviò in Asia Minore delle avanguardie incaricate di preparare l'invasione dell'Asia, che egli progettava di cominciare con l'inizio della stagione di guerra del 335. Nel frattempo Filippo stava godendo dei benefici rituali che due decenni di diplomazia e di guerre gli avevano fruttato. Era, secondo le parole del suo antico biografo Diodoro Siculo, «il piú grande re d'Europa»[27]. Sposò «per amore» la giovane macedone Cleopatra, la quale gli diede un figlio. Nell'autunno del 336 Filippo organizzò sfarzosi festeggiamenti a Ege, il luogo dei riti ancestrali e delle sepolture della sua famiglia. Lo scopo era celebrare i suoi trionfi e in pari tempo solennizzare il matrimonio della figlia Cleopatra (avuta, come Alessandro, da Olimpiade) con il fratello di Olimpiade, re dell'Epiro. A prendere parte alle celebrazioni furono invitati rappresentanti provenienti da tutto il mondo greco. Vi fu una processione con le statue dei dodici dèi dell'Olimpo, a cui se ne aggiunse una tredicesima raffigurante Filippo. È possibile che Filippo stesse compiendo un esperimento di autodivinizzazione, con l'intento di porre la propria persona su un piano piú elevato rispetto ai leader politici ordinari. In tal caso, egli precorse il fenomeno della divinizzazione del monarca che avrebbe caratterizzato i regni ellenistici sorti dopo la morte di Alessandro. Durante la processione che doveva concludersi nel teatro di Ege, una delle guardie del corpo di Filippo, Pausania, pugnalò a morte il re. L'assassino cercò di fuggire, ma fu catturato e giustiziato sul posto[28].

Sia nell'antichità che in tempi moderni sono molti coloro che dietro l'assassinio di Filippo hanno scorto complessi intrighi e cospirazioni. Tra i sospettati di aver organizzato il complotto per uccidere il re figurano gli Ateniesi, i Persiani, dissidenti macedoni e perfino Alessandro e Olim-

[26] Queste leghe sono descritte nei particolari da J. A. O. LARSEN, *Greek Federal States. Their Institutions and History*, Oxford 1968.

[27] DIODORO SICULO, 16.95.1.

[28] Il principale resoconto narrativo della morte di Filippo si trova *ibid.*, 16.91.4-16.94.4.

piade. E del resto sarebbe sorprendente se ipotesi di complotto di questo tipo non esistessero. Tutte le fonti concordano sul fatto che l'assassino fu Pausania: egli nutriva da tempo rancore personale nei confronti di Filippo, poiché quest'ultimo non aveva riparato un oltraggio subito tempo addietro da Pausania. Secondo le teorie del complotto, Pausania non sarebbe stato altro che uno sfortunato strumento nelle mani di altri; ma in realtà un'affidabile fonte contemporanea, cioè Aristotele, afferma che Pausania uccise Filippo per motivi personali[29]. Aristotele assegna questo assassinio, insieme ad altri simili, alla categoria degli assassinî compiuti per vendetta. La cosa piú saggia sembra essere quella di prestare fede ad Aristotele e di evitare ulteriori illazioni relative a un complotto di natura politica. Il quarantaseienne conquistatore dei Balcani meridionali e delle città-stato greche fu ucciso in pubblico – atto emblematico dell'ira dell'assassino – nel momento stesso in cui stava celebrando i propri massimi trionfi.

Tra i piú importanti sviluppi recenti nello studio degli antichi Macedoni vi è un rinnovato interesse per le vicende di Filippo II[30], che si può far risalire in parte alle straordinarie scoperte compiute dagli archeologi greci nei pressi della moderna Vergina, dove sorgeva l'antica Ege: qui gli scavi condotti nel 1977-78 hanno portato alla luce un certo numero di tombe costituenti il complesso sepolcrale degli antichi re macedoni. In tre di queste tombe, scoperte da un'équipe guidata da M. Andronikos, sono stati rinvenuti resti umani, tra cui forse quelli di Filippo II e della sua ultima moglie, Cleopatra. L'identificazione dei resti è tuttavia controversa e, fino a quando lo scavo non sarà interamente pubblicato in forma scientifica, permarranno dei dubbi su quale delle tre tombe sia quella di Filippo[31].

Ciò che invece è indiscutibile è lo straordinario pregio degli oggetti e dei dipinti sepolcrali di queste e di decine di altre tombe riportate al-

[29] ARISTOTELE, *Politica*, 1311b2-4.

[30] Nei circa ottant'anni intercorsi tra la comparsa del pionieristico studio di D. G. HOGARTH, *Philip and Alexander of Macedon*, London 1897, e la pubblicazione del primo resoconto «moderno» di Filippo (ELLIS, *Philip II* cit.), apparvero soltanto tre opere importanti su Filippo: A. MOMIGLIANO, *Filippo il Macedone*, Firenze 1934; F. R. WÜST, *Philipp II von Makedonien und Griechenland in den Jahren 346 bis 339*, München 1938; P. CLOCHÉ, *Fondateur d'empire: Philippe II, roi de Macédoine*, Paris 1955.

[31] Cfr. ad esempio M. ANDRONIKOS, *Vergina. The Royal Tombs and the City*, Athens 1984, dove si sostiene che la tomba di Filippo è da identificarsi nella Tomba Grande (Tomba II). La mia opinione è diversa. Ritengo infatti che, sulla base di considerazioni archeologiche e artistiche, la Tomba Grande debba farsi risalire alla generazione successiva a quella di Filippo, e sia il luogo di sepoltura di Arrideo e di sua moglie, Euridice. Sono lieto di notare che questa tesi sta ottenendo un certo credito. Cfr. E. N. BORZA, *The royal Macedonian tombs and the paraphernalia of Alexander the Great*, in «Phoenix», XLI (1987), pp. 105-21; O. PALAGIA, *Alexander the Great as lion hunter*, in «Minerva», IX, 4 (1998), pp. 25-28.

la luce in anni recenti. Al contrario di quanto proclamava Demostene, i Macedoni non erano una genia di barbari, almeno per quanto riguarda la cultura materiale e i gusti estetici delle classi elevate. La qualità delle loro pitture murali e dei loro oggetti d'oro, d'argento e di bronzo è pari o superiore a quella riscontrabile nel resto del mondo greco e balcanico di questo periodo. Lo stile artistico è fortemente influenzato dall'arte della Grecia meridionale, ma sono anche presenti molti elementi riconducibili al mondo dei Balcani e della Grecia orientale, elementi che fanno dell'arte macedone uno stile regionale distinto. Ciò che caratterizza l'arte e l'architettura macedone è un elevato grado di eclettismo. I Macedoni non erano schiavi di alcun canone: costruivano, modellavano, creavano e importavano ciò che ai loro occhi appariva bello e funzionale. Il risultato è una cultura materiale che si esprime con fresca libertà e indipendenza.

Filippo stesso incarna questo eclettismo. Egli era l'erede di una famiglia, gli Argeadi, che aveva governato la Macedonia fin dalla fondazione del regno. Forse riteneva che i suoi antenati fossero Greci originari di Argo, ma non abbiamo elementi per dimostrarlo. (È certo comunque che Demostene sconfessò pubblicamente la discendenza greca di Filippo, dichiarando: «Filippo non è un Greco, coi Greci non ha niente in comune»[32]). In ogni caso Filippo si presentò come un panellenista. La sua politica panellenica non si basava sulla necessità di dimostrare ai Greci la propria origine ellenica. Si trattò piuttosto di una linea di condotta pragmatica: entrando nella rete della politica e della diplomazia ellenica attraverso i fili di cui gli stessi Greci si servivano, egli poté influenzare la Grecia mediante le istituzioni panelleniche preesistenti. Aiutò a proteggere il dio di Delfi entrando a far parte della lega anfizionica e guadagnando in tal modo una posizione di autorità nella Grecia centrale. In qualità di ἡγεμών della lega ellenica fondata dopo la vittoria di Cheronea assunse il ruolo di protettore della pace comune. A Olimpia commissionò il Filippeo, un monumento di piccole dimensioni contenente immagini sue e dei membri della sua famiglia, e, compiendo un gesto probabilmente privo di precedenti tra i sovrani macedoni, inviò dei cavalli a gareggiare ai giochi olimpici. Inoltre, come si è visto, è

[32] DEMOSTENE, *Terza Filippica*, 9.31 (trad. di L. Canfora). Demostene continua in questo modo: «non è nemmeno un barbaro di un paese dove è bello dire di essere nati, è uno straccione macedone, di quella regione dove a suo tempo non si comprava nemmeno uno schiavo buono a qualche cosa». Ciò riecheggia il sentimento espresso nella *Terza Olintiaca*, 3.24; qui, riferendosi a un re macedone antenato di Filippo, Demostene ne rileva l'atteggiamento servile nei confronti degli Ateniesi commentando: «come è giusto, essendo barbaro, che obbedisse ai Greci». Se questi insulti a Filippo vanno intesi come una forma di invettiva politica, occorre comunque osservare che venivano pronunciati di fronte a una platea accondiscendente.

possibile che stesse cercando di ricavarsi un posto nel pantheon olimpico, se tale è l'interpretazione che dobbiamo dare alla fatidica processione immediatamente precedente al suo assassinio, nel corso della quale la sua statua sfilò insieme a quelle delle dodici divinità olimpiche.

Dopo aver reso sicure le frontiere settentrionali del suo regno, Filippo scelse di trattare con le città greche servendosi della diplomazia e della minaccia della forza, anziché della forza pura e semplice. In sostanza, la sua fu una politica estera estremamente innovativa: egli tentò infatti di fondare in modo «permanente» un sistema che introducesse stabilità nel mondo spesso caotico degli stati greci. Il sistema doveva interferire il meno possibile con gli affari interni delle città greche; in cambio del loro appoggio, egli avrebbe concesso ai Greci di poter condividere i frutti delle sue conquiste. In questo modo avrebbe potuto dedicarsi ad altri obiettivi senza la necessità di impegnare ingenti quantitativi di truppe nell'occupazione del territorio greco cosí come lo aveva riordinato. Si trattava di uno schema cosí coerente e razionale da risultare del tutto estraneo alla mentalità ellenica. Per molti versi esso anticipò la politica estera adottata dai Romani all'epoca del loro arrivo in Grecia, nel corso del III e del II secolo a. C., ed è istruttivo osservare che le città greche, come era accaduto con Filippo, non compresero i tentativi compiuti dai Romani per assicurare stabilità al mondo ellenico senza infliggergli gravi privazioni di libertà.

Retrospettivamente può apparire chiaro che, se i Greci avessero compreso la logica di Filippo e avessero accettato di allearsi con lui e di riconoscerne l'egemonia, avrebbero avuto poco da perdere e molto da guadagnare; eppure, è possibile che all'epoca ciò non apparisse cosí evidente. Tralasciando per ora il fatto che le iniziative antimacedoni di Demostene, oltre che manifestazione di un autentico patriottismo ateniese, furono un mezzo di autopromozione politica, è possibile che ad Atene e altrove permanesse una notevole diffidenza nei confronti dei Macedoni. Gli Ateniesi (e altri Greci) non avevano motivo di fidarsi dei Macedoni, che ai loro occhi probabilmente apparivano come un'infida e semibarbara tribú settentrionale sottomessa a una monarchia ereditaria. Benché esteriormente esibissero alcuni caratteri ellenici, i Macedoni non vivevano alla maniera dei Greci, in città-stato. Durante l'invasione di Serse erano stati ufficialmente alleati dei Persiani, e nel corso della guerra del Peloponneso si erano dimostrati volubili e inaffidabili. Ed ecco ora un re macedone che si arrogava l'autorità di costringere i Greci ad aderire a un trattato panellenico permanente che negava loro il venerando diritto di farsi la guerra gli uni con gli altri. In una cultura in cui la guerra era la norma – i Greci dichiaravano la *pace*, non la guerra – le

offerte e i progetti di Filippo dovettero apparire innaturali. Si trattò in sostanza di un importante conflitto culturale, nel senso che Filippo proponeva, ed era pronto a far rispettare, un ordine nuovo a popolazioni ancora legate a un ordine tradizionale. Coloro che ammirano le città greche per la resistenza opposta a Serse dovrebbero anche comprendere la resistenza che esse opposero a Filippo. Eppure vale la pena di notare che, a lungo andare, i Greci finirono per riconoscere l'importanza di associazioni collettive in cui la parziale rinuncia, da parte di ciascuna *polis*, alla libertà di condurre una politica estera autonoma produceva dei vantaggi per la sicurezza comune. Nel III secolo a. C. i Greci si organizzarono volontariamente nella lega etolica e nella lega achea, due confederazioni che con alterne fortune cercarono di proteggere i propri membri dagli invasori stranieri. Forse Filippo, con i suoi modi rudi, era un po' in anticipo sui tempi.

Appena seppellito Filippo, il sistema di sicurezza che egli aveva tanto accuratamente plasmato si trovò immediatamente in pericolo. Il ventenne Alessandro, che Filippo aveva deliberatamente addestrato come suo successore, fu acclamato re dall'esercito e dovette subito far fronte a insurrezioni scoppiate su vari fronti. Le guarnigioni macedoni che si trovavano in Grecia erano in pericolo, la frontiera settentrionale era minacciata, ed erano in molti a rifiutare l'egemonia di Alessandro, nonostante gli accordi sottoscritti con la pace generale di Filippo. Come afferma Plutarco, «il regno era esposto a grande invidia, odî tremendi e pericoli che nascevano da ogni parte»[33]. Ad Atene Demostene riprese la sua azione antimacedone, deridendo addirittura Alessandro, dipinto come un giovane sciocco. Ma Demostene e gli altri non avevano fatto i conti con la capacità di Alessandro di agire con la rapidità e la decisione che ne facevano un degno erede di suo padre. Egli guidò l'esercito macedone in Tessaglia e proseguí fino nella Grecia centrale, ricevendo le rinnovate promesse di lealtà dei principi tessali e l'omaggio dell'anfizionia delfica. Gli Ateniesi cominciarono a rimangiarsi il prematuro giudizio che Demostene aveva dato di Alessandro, e i Tebani, che avevano appena scacciato la guarnigione macedone dalla loro cittadella, la rocca Cadmea, si ritrovarono con l'esercito macedone di Alessandro sotto le mura. Entrambe le città ebbero la saggezza di capitolare. Alessandro richiese allora una riunione del consiglio della lega nella quale fosse ribadita la sua condizione di ἡγεμών, in accordo con quanto i Greci avevano originariamente sottoscritto due anni prima con la pace di Filippo. In altre parole, Alessandro non domandò

[33] PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 11.1.

null'altro che ciò a cui i Greci avevano già acconsentito, e lo fece senza colpo ferire.

Evidentemente soddisfatto di aver ricostituito l'assetto dato alla Grecia da suo padre, Alessandro ritornò a nord, dove una tribú tracia, i Triballi, aveva varcato i confini stabiliti da Filippo. Nel corso di queste campagne Alessandro si rivelò sotto ogni aspetto un comandante degno di stare alla pari con suo padre, attraversando persino il Danubio e giungendo in quella che è l'attuale Romania. Mentre stava tornando in Macedonia, ricevette la notizia di una ribellione scoppiata a occidente lungo la frontiera illirica. Attraversò con il proprio esercito temibili zone montagnose e dopo un'aspra serie di battaglie riuscí a domare anche questa rivolta. Ma prima di poter riprendere fiato da questa sequela di combattimenti fu informato di un'altra grave crisi: ritenendo vera la voce (accreditata ad Atene da Demostene) dell'uccisione di Alessandro, i Tebani erano insorti contro il presidio macedone sulla rocca Cadmea e avevano messo a morte alcuni ufficiali. Gli Ateniesi promisero aiuto ai Tebani e numerose altre città greche cominciarono a muoversi. Ciò avveniva nel pieno dell'estate del 335: senza fermarsi per far riposare quello che doveva essere un esercito ormai stremato, Alessandro, con marce forzate di oltre 35 chilometri al giorno, in poco meno di due settimane giunse con le proprie truppe a Tebe, lasciando sbigottiti coloro che lo credevano morto.

Vivo piú che mai, Alessandro richiese ai Tebani, in qualità di ἡγεμών della lega, di togliere l'assedio alla guarnigione macedone sulla Cadmea. Per tutta risposta i Tebani attaccarono gli avamposti di Alessandro. Ciononostante il re si mantenne in posizione di attesa: il suo obiettivo principale era di dare attuazione al proposito paterno di invadere l'Asia e non di sprecare tempo e uomini per costringere dei Greci recalcitranti a rispettare un trattato che avevano sottoscritto. Alessandro spostò il grosso delle sue forze presso la Porta di Elettra, sia perché era vicina alle mura della Cadmea, all'interno delle quali si trovava la guarnigione macedone assediata, sia per bloccare la strada per Atene, dalla quale, a quanto gli era dato sapere, era possibile che giungessero rinforzi dagli altri stati ellenici. A questo punto Alessandro invitò nuovamente i Tebani a porre termine alla loro ribellione: se avessero consegnato i capi della rivolta, sarebbero stati riaccolti in seno alla lega e l'esercito macedone avrebbe tolto l'assedio. I Tebani replicarono con gli insulti, e Alessandro sguainò la spada.

L'esito dello scontro era scontato. I Macedoni misero a ferro e fuoco la città, massacrando buona parte della popolazione e vendendo come schiavi i pochi prigionieri. Tebe fu interamente rasa al suolo, con

l'eccezione della casa che, secondo la tradizione, era appartenuta al grande poeta lirico Pindaro. Si trattò di un bagno di sangue che prefigurò il feroce trattamento che Alessandro avrebbe riservato alle popolazioni civili durante le campagne indiane[34], ma la responsabilità degli orrori tebani non fu soltanto sua. Infatti alla distruzione di Tebe parteciparono anche contingenti inviati da un certo numero di stati confinanti, i quali da tempo dovevano subire le angherie di questa importante città situata al centro della pianura beotica. In seguito alla resa di Tebe Alessandro convocò in gran fretta una riunione del consiglio della lega per decidere la sorte della città. Le nostre fonti antiche[35] evidenziano con chiarezza il poco amore che i delegati, specialmente quelli della Grecia centrale, nutrivano per Tebe. A quest'ultima fu addebitata una serie di malefatte, alcune risalenti a quasi un secolo e mezzo prima, quando la città si era alleata coi Persiani durante l'invasione della Grecia da parte di Serse. La conclusione del consiglio fu che Tebe doveva subire la punizione definitiva, consistente nella distruzione della città. Alessandro acconsentí prontamente a eseguire questa risoluzione. Egli si trovava infatti di fronte a una rara convergenza di interessi: la sete di vendetta dei vicini di Tebe si accordava perfettamente con la sua necessità di inviare un segnale a tutti i Greci, per fare loro intendere che la pace generale istituita da suo padre e da lui stesso rinnovata doveva essere rispettata. Fu una fine brutale per l'antica e illustre città di Cadmo, di Edipo e di Eracle, brutale persino secondo i parametri di un'epoca come questa, in cui i diritti del vincitore sul vinto erano assoluti. Arriano sostiene che in molti Greci la distruzione di questa veneranda città suscitò un particolare senso di orrore[36]. Non si trattò infatti di un semplice disastro militare con perdite civili, bensí di una vera e propria azione di annientamento, preannunziante, forse senza che né i vinti né i vincitori ne fossero consapevoli, altre analoghe tragedie.

Che cosa ne era stato dell'aiuto che gli Ateniesi avevano promesso ai Tebani dopo aver diffuso la voce della morte di Alessandro? Allorché divenne chiaro che Alessandro era vivo e si trovava davanti alle mura di Tebe, ogni intenzione di soccorso svaní. Ancora una volta, come era accaduto nel 348 con Olinto, gli Ateniesi dimostrarono di essere pronti a resistere all'autorità macedone fino all'ultima goccia del sangue altrui. La distruzione di Tebe serví perfettamente agli scopi di Alessan-

[34] Ora efficacemente descritto da A. B. BOSWORTH, *Alexander and the East. The Tragedy of Triumph*, Oxford 1996.

[35] In particolare ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.9.6-10.

[36] *Ibid.*, 1.9.1-5.

dro e i Greci, la cui fedeltà alla lega si era raffreddata, ora fecero a gara per rinnovare le proprie promesse di lealtà. Gli Ateniesi, che non erano stati secondi a nessuno nell'istigare la ribellione, inviarono un'ambasceria congratulandosi con il re per la vittoria su Tebe. Alessandro reagí a questa manifestazione di doppiezza richiedendo agli Ateniesi la consegna dei leader antimacedoni, compreso Demostene (che, ad Atene, temette per la propria vita). Fu inviata una missione per pregare Alessandro di ritirare la sua richiesta; la missione era guidata da Focione, il quale era stato ammirato da Filippo e aveva osteggiato l'appoggio dato da Demostene alla rivolta tebana. Alessandro, forse intuendo che in questo caso la clemenza era piú efficace della vendetta, accettò le suppliche della missione ateniese, sicché Demostene ebbe salva la vita e poté attendere nuove occasioni per fare guai.

P. Green ha recentemente descritto gli insuccessi della politica panellenica dei Macedoni[37]. Alessandro fu costretto a distruggere Tebe per esaudire i desideri dei propri alleati in Grecia e per diffidare i Greci dal trasgredire agli accordi costitutivi della lega ellenica. Lasciò in Grecia metà della propria forza militare per impedire altre eventuali ribellioni, eppure nel 331 i Greci si ribellarono sotto la guida del re spartano Agide III. Alessandro rischiò di perdere i contatti con la madrepatria in seguito al blocco operato dalla flotta asiatica perché non si fidava della protezione delle navi ateniesi, e in Asia congedò la cavalleria degli alleati greci non appena ritenne di non averne piú bisogno. I Greci si ribellarono alla notizia della morte di Filippo, alla falsa notizia della morte di Alessandro, e di nuovo in occasione della sua effettiva scomparsa. Questo primo importante e prolungato contatto tra le libere città della Grecia e l'ambizione di Filippo di Macedonia produsse una profonda serie di incomprensioni, di ostilità implacabili e di rancori repressi. Agli occhi dei Greci l'idea stessa che un settentrionale – un *outsider* di origini probabilmente barbare – divenisse il leader di un movimento panellenico appariva sacrilega. E il fatto che si trattasse del *re* di una nazione che non conosceva l'istituto della *polis* forse condannò in partenza al fallimento le iniziative di Isocrate. Inoltre, se l'idea panellenica avesse attecchito, ciò avrebbe messo a repentaglio l'autonomia cosí gelosamente custodita da ciascuna città, poiché l'esigenza di tutelare il bene comune avrebbe ridotto il diritto a condurre una politica estera indipendente.

La conclusione è che le città greche, di fronte al mutare delle circo-

[37] P. GREEN, *The metamorphosis of the barbarian: Athenian panhellenism in a changing world*, in WALLACE e HARRIS (a cura di), *Transitions* cit., pp. 5-36.

stanze, furono incapaci di liberarsi della propria mentalità tradizionale. Alla fine, la comparsa sulla scena della potenza macedone, incarnata da Filippo, da Alessandro e dai loro successori, avrebbe modificato il mondo ellenico. Ma fu necessario attendere il III secolo a. C. perché le città greche riuscissero a trovare i mezzi adatti a vivere e prosperare nella nuova era.

Secondo alcuni, la crescita della potenza macedone e il successo della riorganizzazione della Grecia voluta da Filippo segnano la fine della *polis*. Questa tesi trascura però il fatto che, a partire dalla fine della guerra del Peloponneso, il sistema basato sulla *polis* aveva subito una trasformazione. Nel corso dei primi decenni del IV secolo era infatti divenuto chiaro che un sistema nel quale le *poleis* minori erano ostaggio delle ambizioni di alcuni stati maggiori comportava necessariamente uno stato di guerra continua e imponeva elevatissimi costi umani e materiali. Cosí, al fallimento dell'egemonia ateniese del V secolo, fecero eco, nel IV, gli analoghi fallimenti di Sparta e di Tebe. Non sorprende perciò che Isocrate e la sua scuola abbiano trascorso decenni a denunciare l'assoluta inadeguatezza del sistema esistente, professando un nuovo panellenismo come un miglior sistema di vita che, diversamente da quello del passato, non si limitasse a unire occasionalmente i Greci intorno a qualche obiettivo comune, come l'attacco a Troia o la difesa della patria dall'aggressione persiana. Il panellenismo promosso da Isocrate mirava ad essere una realtà permanente, in virtú della quale i Greci potessero essere messi in condizione di impiegare le proprie energie e le proprie risorse umane e materiali contro i non-Elleni.

Per ironia della sorte si può forse sostenere che fu Filippo di Macedonia a percepire la crescita del movimento panellenico e a sfruttarla a proprio vantaggio. Atene e Tebe, *poleis* fedeli alla concezione tradizionale, opposero resistenza, finché la contesa fu risolta sul campo di battaglia di Cheronea. E fu il figlio di Filippo, Alessandro, erede dei disegni politici del padre, che continuò a servirsi degli argomenti tipici della retorica panellenica, presentando la spedizione in Asia come una crociata ellenica organizzata per punire i Persiani della profanazione di Atene compiuta all'epoca di Serse. Che il panellenismo di Filippo e Alessandro fosse davvero convinto è cosa opinabile, ma non vi sono dubbi sul fatto che entrambi si giovarono di tale movimento. Il III secolo a. C. è cruciale, poiché in questo periodo molte *poleis* giunsero a comprendere che avevano a che fare con potenti e gigantesche entità politiche, in particolare con i regni dei Seleucidi, dei Tolomei e degli Antigonidi, succeduti all'effimero impero di Alessandro. Molte *poleis* si resero conto che, se volevano sopravvivere come unità autonome, dovevano riunirsi

in confederazioni capaci di garantire l'autonomia individuale grazie, appunto, all'associazione federale. Altre città, come Rodi e Delo, sfruttarono la propria ritrovata libertà per trasformarsi in fiorenti empori commerciali, la cui sicurezza, nell'ampio mondo greco-macedone delle monarchie ellenistiche, fu garantita dalla loro utilità economica, nonché da un'accorta condotta diplomatica consistente nel mettere l'una contro l'altra le grandi potenze. Atene si calò nel confortevole ruolo di rinomato centro culturale, smettendo di rappresentare una minaccia per i propri vicini e in buona sostanza accontentandosi di vivere di commercio e di turismo[38].

È ben difficile versare lacrime sulla «morte della *polis*». La vita all'interno di ciascuna città-stato non cambiò molto rispetto al passato, tranne per il fatto che la competizione politica e gli accesi dibattiti, un tempo prevalentemente su questioni di vita o di morte e di pace o di guerra, cedettero il passo a discussioni su argomenti piú pacifici e prosaici. I consigli, le assemblee e gli altri organi partecipativi della *polis* classica continuarono a esistere, sebbene la loro autorità fosse ora in larga misura limitata all'ambito locale. In materia di pace e di guerra le decisioni che contavano erano prese da potenti monarchi in terre lontane, o da consigli e assemblee di leghe sorte allo scopo di salvaguardare l'autonomia delle città che ne facevano parte. Se ciò poté rappresentare un importante cambiamento per le *poleis* maggiori, non fu certo una rivoluzione per le città meno grandi, dal momento che i destini di queste ultime erano sempre dipesi dalle strategie e dai capricci di stati piú potenti. Dopo la guerra del Peloponneso le *poleis* presero a trasformarsi, e le caratteristiche assunte dalle città greche nell'età ellenistica segnano il culmine di un processo nel corso del quale, gradualmente, esse divennero consapevoli del mutare delle circostanze e impararono ad adeguarsi alla nuova era[39]. Tra le cose per le quali Filippo di Macedonia merita di essere ricordato vi è il ruolo cruciale che svolse in questa evoluzione, ma non va del pari dimenticato che la sua azione si inserí in un processo iniziato prima di lui e destinato a trovare compimento nel secolo successivo alla sua morte.

[38] Su Atene nell'età ellenistica cfr. ora C. HABICHT, *Athens from Alexander to Antony*, Cambridge Mass. 1997.

[39] L'innato conservatorismo delle *poleis* greche e la graduale trasformazione a cui esse andarono incontro nel corso del IV secolo sono descritti da A. B. SAMUEL, *From Athens to Alexandria: Hellenism and Social Goals in Ptolemaic Egypt*, Louvain 1983. Sul posto occupato dalla *polis* nei piú ampi orizzonti del mondo ellenistico cfr. P. GREEN, *Alexander to Actium. The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, Berkeley - Los Angeles 1990.

A. B. BOSWORTH

Alessandro: l'impero universale e le città greche

Uno dei *cliché* della storiografia moderna consiste nell'idea che l'era delle città-stato si sia conclusa con la battaglia di Cheronea[1]. Come tutti i *cliché*, ha in sé una parte di verità. La vittoria di Filippo fu una lampante dimostrazione della potenza militare macedone e gli diede l'opportunità (che egli pienamente sfruttò) di imporre un assetto politico di suo gradimento al mondo della Grecia meridionale. Le città che gli si erano opposte furono (come Tebe) poste nelle mani di una giunta a lui favorevole, oppure (come Atene) obbligate ad allearsi con lui e a riconoscere l'egemonia macedone. Successivamente i regimi che aveva creato o sostenuto furono perpetuati attraverso il dispositivo della lega di Corinto[2]: le forme di governo esistenti non potevano essere sovvertite, agli esiliati fu negata la possibilità di tornare e, cosa forse piú importante di tutte, ciascuno degli stati aderenti giurò di tutelare la monarchia di Filippo e dei suoi discendenti[3]. La supremazia macedone doveva essere una realtà permanente, e Filippo era deciso a fare in modo che la rete di stati amici, alleati e satelliti che si era creato in Grecia fosse altrettanto durevole. In questo contesto, avendo definito i parametri dell'autonomia ed essendosi garantito che le città della lega di Corinto non si sarebbero opposte ai suoi interessi, ebbe buon gioco a proclamarsi paladino della libertà e dell'autonomia.

[1] Basti citare le classiche opere tedesche di Busolt e Niese, i cui titoli pongono Cheronea come esplicito termine cronologico. Lo stesso può dirsi, in anni recenti, per R. SEALEY, *A History of the Greek City States ca. 700-338*, Berkeley 1976, in cui la data del 338 a. C. è cosí fermamente identificata come la conclusione della storia greca che l'assassinio di Filippo è erroneamente collocato in quello stesso anno (p. 491).

[2] Sulla lega di Corinto la discussione fondamentale è quella di Griffith in N. G. L. HAMMOND e G. T. GRIFFITH, *A History of Macedonia*, II, Oxford 1979, pp. 604-46. Per il suo funzionamento sotto Alessandro si veda A. B. BOSWORTH, *Conquest and Empire*, Cambridge 1988, pp. 187-97. Posizioni recenti alquanto diverse, e in contrasto fra di loro, sono quelle di N. G. L. HAMMOND, *The Macedonian State*, Oxford 1989, pp. 194-204, e di R. M. ERRINGTON, *A History of Macedonia*, Berkeley 1990, pp. 83-97.

[3] *IG*, II², 236, ll. 10-11 = M. N. TOD, *Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1948, n. 177. La clausola venne ripetuta nella successiva lega di Antigono e Demetrio: *IG*, IV², 1.68, ll. 147-48 = L. MORETTI, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, Firenze 1967, n. 44.

Il predominio macedone non era comunque un fenomeno privo di precedenti. Una situazione molto simile si era infatti verificata dopo Egospotami, allorché Lisandro pose il mondo greco sotto il proprio controllo e, città dopo città, insediò al potere ristrette oligarchie che avrebbero dovuto governare nell'interesse suo e di Sparta. Egli agí con un'arbitrarietà e una brutalità che Filippo scelse di non emulare, e dal Peloponneso al Mar Nero l'autorità spartana prevalse quasi ovunque. Anche mercenari induriti dalla campagna di Senofonte tremarono di fronte alla prospettiva di inimicarsi l'armosta di Bisanzio e presero sul serio la sua minaccia di farli bandire da ogni città del mondo greco[4]. Al pari di Filippo, anche gli Spartani si fecero campioni del principio dell'autonomia, che piegarono a un'interpretazione assolutamente di parte, insistendo sul diritto all'autodeterminazione di ciascun gruppo regionale, per quanto piccolo (ad eccezione, naturalmente, della Laconia e della Messenia!)[5]. Il precedente di Sparta era ben vivo e lasciava anche qualche motivo di ottimismo, giacché la supremazia spartana si era esaurita nel giro di un decennio, grazie allo scoppio della guerra corinzia e all'annientamento della forza navale spartana a Cnido. Il dominio macedone avrebbe potuto rivelarsi altrettanto effimero. Era pur vero che Filippo possedeva risorse militari che, rispetto a quelle di Sparta, risultavano assolutamente gigantesche, e che non era svantaggiato dall'handicap politico della diarchia e dalla presenza di un comitato di efori rinnovato ogni anno. Nondimeno la storia della Macedonia era stata in larga misura una storia di guerre civili, e il regno era stato piú volte sul punto di essere smembrato. Nel 338 Filippo regnava incontrastato, ma gli stati sconfitti potevano pensare al futuro, a quando sarebbe morto, e fantasticare che l'esercito che era uscito vittorioso da Cheronea si sarebbe in breve tempo rivoltato contro se stesso.

La dominazione di Filippo, secondo quanto era nei voti, sarebbe durata poco. Per il momento si poteva sopportare, e per fortuna era relativamente poco invadente. Vi è accordo sul fatto che egli mantenne dei presidi militari (a Corinto, Ambracia, Tebe, e forse a Calcide)[6], ma nul-

[4] SENOFONTE, *Anabasi*, 6.6.5-35, particolarmente 9-10 e 12-14; cfr. 7.1.25-28. Sull'egemonia spartana di questo periodo si vedano J.-F. BOMMELAER, *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*, Paris 1981, pp. 152-71; P. CARTLEDGE, *Agesilaus*, London 1987, pp. 77-98.

[5] Per i particolari si veda A. B. BOSWORTH, *Autonomia: the use and abuse of political terminology*, in «Studi italiani di filologia classica», X (1992), pp. 131-36. Lo sfruttamento dell'autonomia fatto dagli Spartani venne messo in discussione dagli Eleati (PAUSANIA, 3.8.3) e, in modo memorabile, da Epaminonda nel 371 (PLUTARCO, *Vita di Agesilao*, 28.1-2; DIODORO SICULO, 15.51.4; PAUSANIA, 9.13.2).

[6] Le testimonianze attestanti l'esistenza dei presidi sono elencate da Griffith in HAMMOND e GRIFFITH, *A History* cit., p. 612. Calcide resta un caso difficile: sotto Filippo V era uno dei «cep-

la prova che queste truppe abbiano esercitato un'influenza diretta sulla politica delle città che le ospitavano. Se le circostanze erano favorevoli, potevano naturalmente essere un potente fattore di incoraggiamento per un cambiamento di governo. Quando, ad esempio, Cherone di Pellene si impadroní del potere nella propria città, si avvalse dell'aiuto del comandante macedone Corrago e dei «soldati nel Peloponneso»[7]: si trattava certamente delle truppe di guarnigione a Corinto, che intervennero nella vicina Pellene per insediare al potere un partigiano di Filippo. Le circostanze sono oscure, ma a grandi linee ricordano quanto era accaduto nella vicina Sicione circa trent'anni prima, quando Eufrone dapprima si era servito di truppe provenienti da Argo e dall'Arcadia per ordire una rivoluzione democratica a proprio vantaggio e successivamente aveva cercato di espellere un armosta tebano con l'aiuto di mercenari ateniesi[8]. Il presidio militare macedone diede a Cherone un appoggio analogo, aiutandolo a impadronirsi del potere e a espellere i suoi nemici politici. Un commentatore ostile condannerebbe questo modo di agire come una violazione del divieto di mutare forma di governo deciso a Corinto, ma Cherone avrebbe sempre potuto sostenere che i suoi nemici stavano sovvertendo lo stato e che il loro esilio era in accordo con le leggi esistenti. Vi erano precedenti in abbondanza, in particolare quello del polemarco tebano Leontiade, che senza tanti scrupoli invitò nella propria città le truppe di Febida e poi costrinse il consiglio ad arrestare il proprio nemico Ismenia[9]. Sotto un certo aspetto la rivoluzione fu «legale», essendo stata ratificata dall'autorità competente, ma venne realizzata con la forza e Leontiade ammise con cinico candore che avrebbe saldato il suo debito politico con Sparta[10]. Il comportamento di Cherone a Pellene segue uno schema consueto: le forze macedoni appoggiano un colpo di stato che serve ai loro interessi, pretendendo di

pi della Grecia» (POLIBIO, 18.11.5; cfr. 38.3.3), ma nessuna testimonianza fa esplicito riferimento a un presidio macedone dopo Cheronea. Intorno al 334 le fortificazioni furono ampliate (STRABONE, 10.1.8 (C 447)), presumibilmente con l'approvazione macedone. Il fatto che Protea avesse usato il porto di Calcide per le sue incursioni contro la flotta persiana a Sifno (ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 2.2.4; cfr. G. WIRTH, *Der Kampfverband des Proteas*, Amsterdam 1989, pp. 1-2, 192-96) è probabilmente fortuito; Protea stava radunando un contingente navale in Eubea ed è possibile che la sua presenza a Calcide fosse unicamente legata a questo incarico.

[7] S. MEKLER (a cura di), *Academicorum Philosophorum Index Herculanensis*, Berolini 1958², p. 30, col. XI, ll. 32-37; nella col. XII, ll. 41-44, si dice che nel Peloponneso le truppe agli ordini di Corrago contavano mille uomini (cfr. ESCHINE, 3.165). Si vedano anche [DEMOSTENE], 17.10; PAUSANIA, 7.27.7; ATENEO, 11.509b.

[8] SENOFONTE, *Elleniche*, 7.1.44-46, 7.3.4-5; DIODORO SICULO, 15.70.3. Cfr. A. GRIFFIN, *Sicyon*, Oxford 1982, pp. 68-74.

[9] SENOFONTE, *Elleniche*, 5.2.29-32; cfr. BOSWORTH, *Autonomia* cit., pp. 135-36.

[10] SENOFONTE, *Elleniche*, 5.2.34; cfr. 4.1.

aver agito per difendere la città da una minaccia interna. Questa, perlomeno, sarebbe stata la giustificazione, se l'azione fosse stata oggetto di dibattito nel consiglio corinzio.

Queste truppe macedoni svolgevano un ruolo catalitico, nel senso che, fornendo a un partigiano del regno macedone la forza coercitiva di cui aveva bisogno, rendevano possibile il verificarsi di mutamenti favorevoli. Naturalmente potevano anche ostacolare o capovolgere un cambiamento indesiderato, come sembra essere accaduto in Messenia quando i due figli di Filiade furono reintegrati al potere[11]. Questi interventi erano tuttavia eccezionali: l'intento fondamentale dell'assetto voluto da Filippo era quello di *evitare* complicazioni in Grecia. Dal 337 la sua preoccupazione primaria fu la guerra di rivincita contro la Persia, e lo stesso può dirsi, per tutta la durata del suo regno, di Alessandro. Per entrambi i sovrani gli affari del mondo greco erano nel migliore dei casi uno scenario secondario, e nel peggiore una seccatura che distoglieva truppe e denaro dal palcoscenico principale. Quello che premeva loro era che gli stati greci, quando richiesto, fornissero prontamente forze militari e navali, e che mantenessero un atteggiamento di generale acquiescenza nei confronti dell'egemonia macedone. Ciò venne riconosciuto persino ad Atene, dove i capi politici ottemperarono, seppure di malavoglia, all'obbligo di mandare navi sul fronte asiatico[12] ed evitarono di entrare in contrasto con Sparta[13]. Come conseguenza, l'influenza macedone sulla politica interna ateniese fu trascurabile. Licurgo, in un discorso manifestamente di parte, poteva lamentarsi del fatto che la libertà greca fosse morta a Cheronea, ma le sue stesse parole provano eloquentemente che la libertà di parola rimase intatta: Licurgo e Demostene potevano liberamente vituperare i tiranni sotto il cui giogo si supponeva che la loro città stesse gemendo[14]. Non vi fu alcun intralcio da

[11] [DEMOSTENE], 17.7. Non è possibile datare questi avvenimenti; l'unico elemento certo è che essi precedettero il discorso *Sul trattato con Alessandro*, che venne probabilmente pronunciato nel 331/330 (si veda, in ogni caso, E. CULASSO GASTALDI, *Sul trattato con Alessandro*, Padova 1984, ove si sostiene che l'opera è una compilazione del primo periodo ellenistico). Lo scenario piú probabile è quello dei disordini avvenuti nel Peloponneso nel 336 e nel 335. È senz'altro possibile che la Messenia sia stata interessata dai tumulti che causarono rivolgimenti a Elide e nella lega arcadica.

[12] PLUTARCO, *Vita di Focione*, 16.4-5; cfr. W. WILL, *Athen und Alexander*, München 1983, pp. 17-19.

[13] *Ibid.*, pp. 71-77; BOSWORTH, *Conquest* cit., p. 202.

[14] LICURGO, 1.50. L'affermazione piú sorprendente è forse quella attribuita a Licurgo, che, di fronte alle proposte di divinizzare Alessandro, reagí dicendo: «Che razza di dio sarebbe, quando la gente dovrebbe purificarsi uscendo dal suo tempio?» ([PLUTARCO], *Opere morali*, 842d). Si tratta naturalmente di un aneddoto, che tuttavia trova riscontro in una serie di commenti ostili registrati da varie fonti diverse: un degno emulo di Licurgo fu Demade, il quale mise in dubbio le notizie della morte di Alessandro adducendo come ragione che, se fosse davvero scomparso, la puz-

parte della Macedonia, nessun controllo esterno sulle cariche pubbliche ateniesi. Di conseguenza le finanze pubbliche ateniesi, liberate dalla continua esigenza di sostenere campagne di guerra, raggiunsero il massimo della prosperità, e la flotta pervenne a una dotazione di vascelli in perfetto stato che non avrebbe sfigurato di fronte a quella dell'impero del v secolo.

È chiaro comunque che Atene si trovava in posizione privilegiata. Filippo entrò in guerra con la Persia col pretesto di vendicare il sacrilegio contro i santuari greci compiuto da Serse, sacrilegio che aveva colpito in primo luogo Atene, e la guerra di vendetta stessa era una continuazione della missione della lega di Delo[15]. Una città con una storia simile non poteva certo temere troppi danni dall'azione di sovrani che si presentavano come continuatori dell'opera dei suoi antenati. Nondimeno, sembra che anche a Tebe, dove la repressione di Filippo era stata particolarmente decisa, vi fosse un discreto grado di autonomia. Quando gli esuli tentarono di riscrivere la gloriosa storia del 379 e di occupare la città, furono in grado di cogliere di sorpresa le forze di occupazione; non solo, ma, a quanto sembra, l'assemblea poté essere convocata e riunirsi nel giro di pochi minuti, e piú in generale la logica che sta dietro al resoconto dell'insurrezione fatto da Arriano implica che il sistema federale beotico fosse rimasto in vigore. I Tebani continuarono a eleggere dei beotarchi (alcuni dei quali avevano collaborato con i fuorusciti ora di ritorno)[16]. A Tebe, a quanto parrebbe, i funzionari e le istituzioni della *polis* continuavano a funzionare e la supervisione cui venivano sottoposti da parte dei comandanti della guarnigione macedone era probabilmente minima, sicché, quando gli esuli fecero ritorno, i Macedoni furono colti completamente di sorpresa. Nella città i sentimenti rivoluzionari erano stati incoraggiati dall'assenza di Alessandro, e ancor

za della sua carcassa si sarebbe dovuta avvertire per tutto l'orbe terraqueo (PLUTARCO, *Vita di Focione*, 22.5; DEMETRIO, *Sullo stile*, 283).

[15] DIODORO SICULO, 16.89.2; cfr. ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 3.18.12; *Antologia Palatina*, 6.344; H. BELLEN, *Die Rachegedanke in der griechisch-persischen Auseinandersetzung*, in «Chiron», IV (1974), pp. 43-67. Sulla missione della lega di Delo si veda TUCIDIDE, 1.96.1, unitamente alla messa a punto bibliografica di S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, I, Oxford 1991, pp. 144-45.

[16] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.7.11. Si vedano A. B. BOSWORTH, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, I, Oxford 1980, pp. 79-80; H. GULLATH, *Untersuchungen zur Geschichte Boiotiens in der Zeit Alexanders und der Diadochen*, Frankfurt 1982, p. 21. Arriano afferma che alcuni dei Tebani che complottarono con i fuorusciti erano beotarchi e dunque particolarmente colpevoli agli occhi di Alessandro; pertanto è probabile che la loro nomina fosse precedente alla rivoluzione. Sulla sollecita riunione dell'assemblea si veda ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.7.2; si trattò di una riunione *ad hoc*, ma l'impressione che se ne ricava è che l'istituzione non si fosse estinta sotto l'oligarchia.

piú dalle false notizie sulla sua morte[17], e un certo numero di appartenenti all'oligarchia al potere era pronto a complottare con i democratici in esilio – e poté farlo in totale segreto. Gli eventi tebani misero in evidenza la debolezza della monarchia macedone, che era un'autocrazia, e in quanto tale vulnerabile se l'autocrate fosse morto, specialmente se fosse scomparso improvvisamente e senza eredi, come sarebbe avvenuto qualora Alessandro fosse morto nel 335. I Tebani fecero assegnamento sui disordini politici in corso in Macedonia e violarono praticamente tutti i principî della lega di Corinto, reintegrando gli esuli per sovvertire la costituzione esistente e attaccando la guarnigione macedone di stanza sulla rocca Cadmea[18]. Non sorprende perciò che Alessandro abbia optato con decisione per una punizione esemplare e abbia ridotto in schiavitú la popolazione che era sopravvissuta al massacro conseguente all'espugnazione della città. Si trattò di un calcolato atto di terrore che ottenne un effetto immediato: alla notizia della distruzione di Tebe le sommosse, che si erano estese all'Elide, all'Arcadia e perfino all'Etolia, si spensero ingloriosamente. La repressione poté essere opportunamente mascherata come atto di devozione: alla vigilia della guerra di vendetta i Tebani venivano puniti per l'atteggiamento filopersiano tenuto all'epoca di Serse, e Alessandro si stava semplicemente limitando a eseguire la sentenza emessa dalla lega ellenica nel 480[19]. Inoltre Alessandro, anziché agire in prima persona in qualità di re di Macedonia o di ἡγεμών della lega di Corinto, convocò un consiglio di alleati e pose nelle loro mani il destino della città[20], riproponendo cosí quanto aveva fatto suo padre nel 346. Quando i Focesi si arresero a lui personalmente, Filippo discusse infatti la loro sorte con i propri alleati della Beozia e della Tessaglia e quindi, seguendo le loro esortazioni, demandò

[17] *Ibid.*, 1.7.2-3; ELIANO, *Storia varia*, 12.57; GIUSTINO, 11.4.1-2; cfr. 2.7-9.

[18] *IG*, II², 236, ll. 14-18; [DEMOSTENE], 17.10, 17.16. Cfr. R. URBAN, *Das Verbot innenpolitischen Umwälzungen*, in «Historia», XXX (1981), pp. 11-21.

[19] DIODORO SICULO, 17.14.2; GIUSTINO, 11.3.9-10; cfr. ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.9.6. L'impegno a distruggere Tebe era esplicitamente inserito nel «giuramento di Platea» cosí come veniva commemorato ad Atene nel corso del IV secolo (TOD, *Greek Historical Inscriptions* cit., n. 204, ll. 33-34); nel 330, dopo la distruzione, Licurgo trasformò la minaccia, indirizzandola in generale a «coloro che scelsero la causa del barbaro» (*Contro Leocrate*, 81; cfr. P. SIEWERT, *Der Eid von Plataiai*, München 1972, pp. 69-75).

[20] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.9.9; GIUSTINO, 11.3.8. DIODORO SICULO, 17.14.1, afferma che Alessandro convocò i σύνεδροι dei Greci, ma nessun'altra fonte induce a ritenere che sia trascorso un intervallo tra la presa della città e l'esecuzione della sentenza. Ciò che deve intendere Diodoro è una riunione di delegati facenti parte delle forze alleate al fianco di Alessandro, la maggior parte delle quali dovevano essere state mandate da stati membri della lega di Corinto. Non si trattò comunque di una riunione plenaria di delegati regolarmente eletti, bensí di un'adunanza improvvisata di rappresentanti scelti in seno all'esercito vincitore.

la decisione finale al consiglio anfizionico[21]. Nessuno, allora o in seguito, dubitò che la decisione si conformasse ai desideri di Filippo, ma in questo modo la colpa venne fatta ricadere su altri. Analogamente, Alessandro convocò un consiglio nel quale i tradizionali nemici di Tebe (la Focide, Orcomeno, Platea e Tespie) inveirono contro il tradimento e contro il rovesciamento della libertà greca messi in atto dalla città. La distruzione era il giusto castigo per l'iniquità passata, e la sentenza venne proposta e approvata dalle tradizionali vittime delle aggressioni tebane. La distruzione di Tebe destò un'enorme impressione, ma non fu semplicemente un atto di terrorismo. All'indubbia ondata di compassione per i Tebani sopravvissuti[22] corrispose un piú egoistico compiacimento da parte dei beneficiari della distruzione. I vicini di Tebe, ricevendo i suoi ricchi terreni agricoli, trassero un grande vantaggio economico, e la loro fedeltà al garante della propria nuova ricchezza divenne incondizionata. Persino durante la guerra lamiaca, quando gli stati della Grecia centrale disertarono in massa, la Beozia rimase una roccaforte della potenza macedone: la ragione addotta è la necessità di impedire la ricostruzione di Tebe, un'eventualità considerata inevitabile in caso di vittoria degli Ateniesi[23].

La distruzione di Tebe va vista sullo sfondo dell'imminente guerra in Asia. Alessandro non poteva permettere che eventuali voci di sconfitte subite in terra straniera creassero instabilità in Grecia, e in questo senso i fatti di Tebe furono la piú spietata dimostrazione di ciò che *sarebbe potuto* accadere. Allo stesso tempo, però, Tebe aveva la propria storia contro di sé, e fu possibile presentare la sua distruzione come un tardivo atto di giustizia. Altri stati erano meno vulnerabili. La compagna di giogo di Atene[24], Sparta, non pagò mai sino in fondo le conseguenze dell'onerosa guerra che il re Agide scatenò nel Peloponneso nel 331. Le autorità spartane avevano avuto ripetuti contatti con gli avversari persiani di Alessandro, avevano attaccato Megalopoli, una delle città che facevano parte della lega di Corinto, e sconfitto le forze macedoni

[21] ID., 16.59.2-4; cfr. DEMOSTENE, 19.62-63; ESCHINE, 2.140-42. Alessandro, a quanto pare, si accontentò del verdetto emesso dai suoi alleati a Tebe e non lo sottopose a un'eventuale autorità superiore.

[22] Sulla sorte dei profughi tebani si veda GULLATH, *Untersuchungen* cit., pp. 69-76. La generale commiserazione nei confronti di questi sventurati viene esplicitamente sottolineata nel passo di DIODORO SICULO, 19.54.2, in cui si narra della loro reintegrazione ad opera di Cassandro (si veda anche POLIBIO, 38.2.13-14).

[23] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.9.9; GIUSTINO, 11.4.7; cfr. GULLATH, *Untersuchungen* cit., pp. 77-82. Per i sentimenti filomacedoni dei proprietari di terre beotici si vedano DIODORO SICULO, 18.11.3-4; IPERIDE, *Epitafio*, 17; PAUSANIA, 1.25.4.

[24] Secondo la famosa espressione usata da Cimone per descrivere la Sparta del v secolo: IONE DI CHIO, *FGrHist*, 392 F 14 = PLUTARCO, *Vita di Cimone*, 16.10.

che si trovavano di stanza nel Peloponneso agli ordini di Corrago[25]. Da circa tre anni le attività spartane creavano preoccupazioni ad Alessandro, e il rifiuto di unirsi al suo esercito in Asia fu un affronto, che egli causticamente commemorò nell'iscrizione apposta sul trofeo del Granico: dedicata da Alessandro e dai Greci (tranne gli Spartani). Ciò nonostante, alla schiacciante sconfitta militare subita dagli Spartani a Megalopoli (primavera del 330) fecero seguito relativamente poche ritorsioni. Gli Spartani consegnarono degli ostaggi e inviarono un'ambasceria per perorare la loro causa dinanzi ad Alessandro[26]. L'esito della missione non ci è stato tramandato, ma non vi sono testimonianze che indichino restrizioni ai danni di Sparta: la città sopravvisse, la monarchia e le istituzioni politiche rimasero intatte, e non si ha notizia neppure dell'eventuale presenza di una guarnigione. Argomentare sulla base del silenzio delle fonti è un procedimento che ha i suoi limiti, ma resta comunque il fatto che Sparta non patí la sorte di Tebe e in confronto a quest'ultima ricevette un trattamento clemente. Anche quando la guerra di vendetta fu terminata e si fu insediato sul trono degli Achemenidi, Alessandro rifiutò di prendere provvedimenti draconiani contro la città che nel 479 aveva condotto la Grecia alla vittoria. Le perdite militari, che ridussero in modo catastrofico il numero degli Spartiati, furono sufficienti a dissuadere la città da ulteriori avventure.

Tebe e Sparta rappresentano casi estremi, rare situazioni nelle quali conflitti interni o aggressioni esterne provocarono una reazione da parte della potenza dominante, reazione che non si discostò per natura e intensità dal comportamento tenuto dalle precedenti potenze egemoni quando il loro controllo sui sottoposti era minacciato. La sorte di Tebe nel 335 non fu molto diversa (tranne forse per le proporzioni) da quella di Scione nel 421, di Orcomeno nel 364 o di Sesto nel 353/352 e, del resto, abbiamo visto che Sparta subí conseguenze relativamente meno gravi. In ogni caso questi atti di repressione non furono frequenti. Per buona parte del tempo le *poleis* greche condussero una vita normale, dovendo fare i conti con la presenza della potenza macedone ma senza essere da questa materialmente colpite. Da questo punto di vista una testimonianza estremamente interessante è costituita dal discorso *Per Eusenippo*, pronunciato da Iperide probabilmente nei primi anni del de-

[25] I crimini sono concisamente elencati da ESCHINE, 3.165. Per una ricostruzione recente della guerra di Agide e delle attività spartane fra il 333 e il 330 si veda BOSWORTH, *Conquest* cit., pp. 198-204. Un importante «riesame dei dati fondamentali» in E. BADIAN, *Agis III: revisions and reflections*, in E. WORTHINGTON (a cura di), *Ventures into Greek History*, Oxford 1994, pp. 258-92.

[26] ESCHINE, 3.133; CURZIO RUFO, 6.1.20; DIODORO SICULO, 17.73.5-6; CLITARCO, *FGrHist*, 137 F 4; PLUTARCO, *Opere morali*, 235b-c.

cennio dal 330 al 320. Eusenippo era stato portato in giudizio sulla base di accuse che, come è prevedibile, il suo avvocato liquida come inconsistenti[27]. Una delle allegazioni accessorie era che Eusenippo aveva dato il permesso a Olimpia, madre di Alessandro, di fare un'offerta votiva alla statua cultuale della dea Igea[28]. Le circostanze non sono chiare, e l'oratore non vi si sofferma, ma il contesto è interessante. Un incauto favore a un membro della casa reale macedone serviva a rafforzare un'accusa capitale, e ciò testimonia in modo significativo l'impopolarità della monarchia ad Atene, nonché l'assenza di controllo politico. Atene era sotto tutti i punti di vista una città libera, e Iperide sottolinea questa circostanza. Egli afferma che non si dovrebbero usare i nomi di Olimpia e di Alessandro per sfoggiare il proprio patriottismo e mettere in pericolo dei concittadini: occorre invece aspettare, e se poi effettivamente vengono avanzate richieste ingiuste e fuori luogo, allora si può fare presente la posizione della città dinanzi agli ambasciatori regi e, se necessario, perorare la propria causa davanti all'assemblea comune dei Greci. Si tratta di una situazione ipotetica, una possibilità che avrebbe anche potuto non verificarsi, ma quella prospettata da Iperide era la normale procedura diplomatica: gli ambasciatori dovevano presentare eventuali richieste macedoni e sottoporsi a un contradditorio, esattamente come avevano fatto Antipatro e Parmenione nelle cruciali assemblee che autorizzarono la pace di Filocrate[29]. In ultima istanza ogni disputa poteva essere risolta in seno al consiglio della lega di Corinto, dove l'*auctoritas* macedone si sarebbe misurata con l'eloquenza ateniese. Questo tuttavia era il caso estremo, che probabilmente non si verificò mai. I normali rapporti tra Atene e la potenza egemone si svolgevano per via diplomatica, come Iperide rileva ricordando di aver tenuto dinanzi all'assemblea due discorsi concernenti le lagnanze di Olimpia a proposito delle dediche votive ateniesi a Dodona: in tali occasioni egli aveva illustrato la posizione ateniese ai messi inviati dalla regina madre. Quando aveva delle rimostranze da fare, Olimpia si serviva dunque dei normali canali diplomatici (come fece anche in seguito, quando richiese l'estradizione di Arpalo)[30]. Questo modello di rapporti era rimasto invariato dall'epo-

[27] IPERIDE, *Per Eusenippo*, 2-3. Sull'antefatto di questo caso si vedano M. H. HANSEN, *The Sovereignty of the People's Court in Athens ... and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense 1975, p. 109; R. K. SINCLAIR, *Democracy and Participation in Ancient Athens*, Cambridge 1988, pp. 157-60.

[28] IPERIDE, *Per Eusenippo*, 19-23.

[29] DEMOSTENE, 19.69; ESCHINE, 3.72; cfr. HAMMOND e GRIFFITH, *A History* cit., pp. 340-41.

[30] IPERIDE, *Per Eusenippo*, 24-26. Sulla richiesta di Olimpia di estradare Arpalo si veda DIODORO SICULO, 17.108.7.

ca di Filippo, tranne che per l'esistenza della lega di Corinto. E la lega non era soltanto uno strumento di repressione, investita della funzione di punire le trasgressioni alla pace comune; poteva anche rappresentare un prezioso foro di risoluzione delle controversie interstatali, come infatti accadde quando designò Argo quale arbitro neutrale delle dispute territoriali tra Melo e Cimolo[31].

Come suo padre, Alessandro si adattò alle norme di comportamento diplomatico proprie del mondo greco. Come Filippo, egli aveva in ogni città degli «amici», che godevano della sua generosità e la ricambiavano con favori politici. Nel procurarsi questo tipo di seguaci sembra essere stato piuttosto insistente: ad Atene, per esempio, Focione fu il destinatario di diverse successive *avances* non richieste, e al di là delle forzature aneddotiche delle fonti sembra certo che Alessandro si sforzò di fare in modo che Focione si trovasse in obbligo nei suoi confronti[32]. Ma le *avances* potevano anche provenire dalla direzione opposta. A importanti personaggi macedoni, fra i quali spiccava Arpalo, con il suo sofisticato gusto per le cortigiane ateniesi, venne conferita mediante votazione la cittadinanza onoraria o prossenia[33], con l'implicita richiesta che promuovessero gli interessi della città. Singoli cittadini avevano i propri contatti. Ci viene detto, incidentalmente e con grande scandalo, che Aristione, il giovane protetto di Demostene, qualche tempo prima del 330 si legò alla corte di Alessandro e divenne amico di Efestione[34]. Grazie ai suoi buoni uffici anche Demostene arrivò a un certo riavvicinamento con la corte macedone, trattando per interposta persona. Iperide ci dà un quadro piú ampio, affermando che anche i bambini sanno chi sono gli oratori che prendono soldi dai Macedoni e i personaggi che ricevono visitatori macedoni[35]. Per parte sua Iperide bolla questo tipo di contatti come tradimenti: gli «amici» della Macedonia sono nemici dentro le mura. Tuttavia gli amici della Macedonia, dei quali si può ben credere che ricevessero denaro dai loro benefattori, potevano asserire di usare la propria influenza nell'interesse di Atene e dell'intera Grecia; a quanto pare il «dono» che alla fine Focione richie-

[31] *SIG*³, 261 = TOD, *Greek Historical Inscriptions* cit., n. 179.

[32] PLUTARCO, *Vita di Focione*, 18; ELIANO, *Storia varia*, 1.25.

[33] Sulla concessione della cittadinanza si veda M. J. OSBORNE, *Naturalization in Athens*, II, Bruxelles 1982, pp. 86-87; III, Bruxelles 1983, pp. 69-71, 79. Cfr. *IG*, II², 239 = TOD, *Greek Historical Inscriptions* cit., n. 180; *IG*, II², 262 = TOD, *Greek Historical Inscriptions* cit., n. 181 (cfr. A. J. HEISSERER, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XLI (1981), pp. 216-18).

[34] ESCHINE, 3.162; DILLO, *FGrHist*, 73 F 2; MARSIA, *FGrHist*, 135 F 2. Cfr. H. BERVE, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, II, München 1926, p. 63, n. 120.

[35] IPERIDE, *Per Eusenippo*, 22.

se ad Alessandro fu il rilascio di un gruppo di prigionieri politici rinchiusi nella cittadella di Sardi[36], e a livello diverso un'intera congrega di cortigiani operò affinché gli abitanti di Samo che erano stati espropriati delle loro terre potessero fare ritorno alla loro isola. Ciò che in un contesto era patriottismo, in un altro era un comportamento esecrando, e giustamente Polibio rimproverò Demostene per aver bollato tutti i collaboratori di Filippo come traditori del mondo greco[37]. Per Demostene l'Ellade era il prolungamento di Atene. Gli uomini politici della Messenia e di Megalopoli giudicavano da una prospettiva molto diversa e vedevano in Filippo il garante ultimo della loro sopravvivenza, l'unico in grado di impedire a Sparta di usurpare le loro terre. Filippo e Alessandro erano Epaminonda e Pelopida in grande scala, con risorse elevate all'ennesima potenza e una capacità proporzionalmente alta di servire gli interessi dei loro amici. Di fatto, sarebbe possibile sostenere che mai prima dell'egemonia macedone l'«amicizia» era stata tanto importante.

Nei suoi rapporti con le città della Grecia propriamente detta Alessandro (o il suo rappresentante, Antipatro) si comportò da ἡγεμών, vale a dire come il capo di un gruppo teoricamente autonomo di alleati. Egli era il membro piú forte dell'alleanza, ma ciascuno stato era tecnicamente libero e la sua costituzione era protetta dalla pace comune che definiva la lega. Al di fuori della lega non vi erano altri accordi che vincolassero il re. All'interno della Macedonia l'autorità regale era tradizionalmente assoluta e le città greche che si trovarono ad essere assorbite dallo stato in espansione di Filippo ebbero vita precaria, giacché le loro istituzioni e le loro stesse terre erano soggette all'arbitrio del re. Per illustrare questa situazione non vi è esempio migliore dell'elenco di sacerdoti recentemente scoperto a Calindoea, a nord della Calcidica[38]. L'elenco comprende trenta sacerdoti di Asclepio che ricoprirono la carica «dal tempo in cui re Alessandro diede Calindoea e le terre intorno

[36] Si veda la nota 32. Si tratta di nomi di spicco: Atenodoro, il famoso condottiero di Imbro, residente ad Atene; il noto sofista Echecratide di Metimna; e i notabili di Rodi Damarato e Spartone. Tutti probabilmente furono coinvolti nelle agitazioni della guerra egea (334-332) e al termine di essa imprigionati come filopersiani. Sull'ulteriore utilizzo della cittadella di Sardi come prigione imperiale si veda POLIENO, 6.49.

[37] POLIBIO, 18.14.1-16, criticando DEMOSTENE, 18.294-96. Malgrado le osservazioni di Walbank su Polibio, sembra certo che la maggior parte del Peloponneso considerasse Sparta come la principale minaccia alla propria autonomia, e i fatti della guerra di Agide, in particolare l'ostinato assedio di Megalopoli, non poterono che rafforzare tale giudizio.

[38] Pubblicato per la prima volta da J. P. VOKOTOPOULOU, *Ἡ ἐπιγραφὴ τῶν Καλινδοίων*, in *Ancient Macedonia*, IV, Thessaloniki 1986, pp. 87-114. La trattazione piú utile e particolareggiata è quella di M. B. HATZOPOULOS e L. D. LOUKOPOULOU, *Recherches sur le marches orientales des Téménides*, Athènes 1992, pp. 110-22.

a Calindoea ai Macedoni»[39]. Calindoea era stata una tributaria dell'impero ateniese e intorno al 360 è attestata come una delle città settentrionali che fornirono teorodochi per Epidauro[40]. Durante il regno di Filippo fu assorbita dalla Macedonia, al piú tardi durante la guerra olintiaca[41], ma continuò ad essere un'entità civica distinta. Poi, a un certo punto del regno di Alessandro, le sue terre furono donate a coloni macedoni; la data e il motivo sono ignoti, ma il fatto appare certo, come pare certo che vi fu espropriazione ai danni degli abitanti nativi di Calindoea.

Dei trenta nomi di sacerdoti incisi sulla pietra, la stragrande maggioranza è riconoscibilmente macedone, e nessuno denuncia con chiarezza origini pre-macedoni[42]. È senz'altro possibile che la popolazione locale sia rimasta nel proprio territorio, ma diventando un gruppo subordinato, sottoposto ai nuovi arrivati provenienti dalla Macedonia. La situazione non è molto diversa da quella che si verificò in Oriente nelle numerose Alessandrie, in cui la popolazione indigena era soggetta a un'élite non autoctona di origine greco-macedone. Sotto Filippo dovettero verificarsi numerosi casi analoghi, in coincidenza con la trasformazione in *enclaves* macedoni, con una popolazione di immigrati macedoni, di Anfipoli, Pidna, Metone e di molti altri stati. Tuttavia, nei casi che siamo in grado di individuare, la riorganizzazione fu sempre un'immediata conseguenza della conquista. Invece, quando Alessandrò donò i terreni di Calindoea, la città era stata assorbita dalla Macedonia già da diversi decenni. Forse Calindoea aveva scelto la parte sbagliata durante la crisi di successione nel 336; o forse era rimasta in qualche modo

[39] «ἀφ' ο]ὗ βασιλεὺς 'Αλέξαν|δρος ἔδωκε Μακεδόσι|Καλίνδοια καὶ τὰ χώρια|τὰ περὶ Καλίνδοια...» L'iscrizione fu cominciata una decina di anni dopo l'entrata in carica del primo sacerdote di Asclepio, poiché i primi dieci nomi appaiono incisi con gli stessi caratteri (i nomi rimanenti furono aggiunti da almeno dieci diversi lapicidi). Se la concessione ai Macedoni risale al 335, la dedica fu fatta negli ultimissimi anni del regno di Alessandro. Ma può senz'altro essere posteriore, nel qual caso l'espressione «re Alessandro» non serve come prova del fatto che all'epoca della sua ascesa al trono ci si rivolgesse a lui col titolo regale (*contra* N. G. L. HAMMOND, *The king and the land in the Macedonian kingdom*, in «Classical Quarterly», XXXVIII (1988), p. 390).

[40] *IG*, I³, 76, ll. 45-47 (422 a. C.); *IG*, IV², 1.94, I b 13 (Epidauro, 360 a. C.). Cfr. HATZOPOULOS e LOUKOPOULOU, *Recherches* cit., pp. 71-72.

[41] Resto scettico sul fatto che il Pausania attestato come teorodoco fosse il pretendente macedone al trono argeade (cfr. S. DUSANIĆ, *Athens, Crete and the Aegean after 366 BC*, in «Talanta», XII-XIII (1980-81), pp. 7-29).

[42] Si veda la dettagliata discussione ad opera di HATZOPOULOS e LOUKOPOULOU, *Recherches* cit., pp. 115-17, ove si sostiene che il primo nome, Sibra, appartiene a un personaggio locale, non macedone. Ciò può essere, ma il nome ricorda il misterioso Sippa, generale sotto Antipatro nel 323 (DIODORO SICULO, 18.12.2, spesso emendato). I nomi successivi sono con certezza macedoni, ed è *a priori* probabile che il primo sacerdote – di un culto spiccatamente macedone, come quello di Asclepio – fosse uno degli immigrati.

coinvolta nelle sommosse scoppiate in Tracia all'epoca della guerra di Agide. Le possibilità sono infinite e, in assenza di riscontri, infruttuose; resta comunque il fatto che Alessandro dispose a proprio piacimento del territorio di Calindoea e ne assegnò almeno una parte a coloni macedoni.

L'altro documento macedone di recente pubblicazione è in apparenza meno sfavorevole: si tratta dell'ormai famosa ordinanza su Filippi, un testo disperatamente frammentario e pieno di problemi interpretativi[43]. Ciò su cui tutti concordano è che esso riguardi l'utilizzo della terra intorno a Filippi e che vada collocato su uno sfondo di dispute continue, per dirimere le quali intervennero sia Filippo che Alessandro. Inoltre appare indubbio che nel momento in cui il documento fu registrato Alessandro fosse assente dalla Macedonia: egli viene interpellato per ambasceria, e una questione viene lasciata in sospeso in attesa del ritorno di un'ambasceria[44]. Inoltre Alessandro viene sistematicamente nominato in terza persona e non vi è nessun indizio che induca a ritenere che sia lui l'autorità emanante. Il contenuto del decreto è andato quasi completamente perduto, tranne che per un frammentario accenno a degli ambasciatori e ad Alessandro stesso, ma è plausibile (come credo) che le direttive a Filippi fossero state date da Antipatro, il viceré di Alessandro in Europa, sulla base delle risposte fornite da Alessandro agli ambasciatori inviati dalla città. Un parallelo sarebbe la delibera del demo di Ereso, che venne presa in accordo con la risposta data oralmente da Alessandro ai rappresentanti della città nonché con le istruzioni scritte

[43] Pubblicato per la prima volta da C. VATIN, *Lettre addressé à la cité de Philippes par ses ambassadeurs auprès d'Alexandre*, in *Πρακτικὰ τοῦ Η' Διεθνοῦς Συνεδρίου Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς Ἐπιγραφικῆς*, I, Athinai 1984, pp. 259-70. La lezione è stata in qualche punto migliorata da L. MISSITZIS, *A royal decree of Alexander the Great on the lands of Philippi*, in «Ancient World», XII (1985), pp. 3-14. Si vedano anche *SEG*, XXIV (1984), n. 664, e HATZOPOULOS, in «Revue des Etudes Grecques», C (1987), pp. 436-39, n. 714. Negli ultimi anni la bibliografia è stata dominata da un dibattito sempre piú acceso tra N. G. L. Hammond e E. Badian (BADIAN, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LXXIX (1989), pp. 64-71; HAMMOND, ivi, LXXXII (1990), pp. 167-75; BADIAN, ivi, XCV (1993), pp. 131-39; HAMMOND, ivi, C (1994), pp. 385-87; BADIAN, ivi, C (1994), pp. 388-90). Questi contributi si occupano principalmente della collocazione cronologica del documento e della titolatura reale di Alessandro. Penso che Badian abbia fornito argomenti convincenti per le proprie tesi: che il decreto su Filippi venne emesso mentre Alessandro si trovava in Asia, e che non vi è ragione di credere che Alessandro fosse specificamente chiamato Re. In ciò egli ha il sostegno indipendente di Hatzopoulos.

[44] B 11-12: «τέως ἡ πρεσβεία πά[λιν παρ' Ἀλε]ξάνδρου ἐπανέλ[θ]ηι». Propendo per l'interpretazione di Missitzis, secondo la quale vi furono due ambascerie, la prima menzionata nell'ordinanza che definiva la questione principale e una seconda che trattava dei problemi rimasti in sospeso. L'articolo determinativo non implica necessariamente che vi fu una sola ambasceria, ma può semplicemente riferirsi a una precedente, piú particolareggiata descrizione contenuta nella parte perduta dell'iscrizione.

(διαγράφα) da lui stesso inviate[45]. Nel caso di Filippi si ebbe probabilmente una procedura simile, se si eccettua il fatto che le direttive di Alessandro furono trasmesse al suo viceré, il quale le inserí nell'ordinanza definitiva. L'ambasceria inviata da Filippi perorò la causa della città, Alessandro prese le decisioni e Antipatro presumibilmente le mise in atto.

Giusta o sbagliata che sia questa ricostruzione ipotetica, resta vero che Alessandro, come suo padre, risultò l'arbitro finale delle fortune di Filippi. Egli decise quali terreni dovessero essere coltivati e sfruttati, e a quali condizioni, dando fra l'altro (benché forse solo in usufrutto) della terra ai vicini traci di Filippi: l'intera piana di Filippi e le zone limitrofe vennero accuratamente ripartite. Anche la determinazione dei confini fu materia di decisione reale: due notabili macedoni, Filota e Leonnato, sembrano ricevere un mandato in questo senso[46]. Si tratta di due nomi di attestazione troppo frequente perché sia lecito identificarli con i comandanti di Alessandro, i quali del resto dovevano trovarsi in prossimità del re, lontano da Filippi, quando il riassetto territoriale fu messo in opera; i due personaggi a cui si fa riferimento erano invece chiaramente Macedoni di alto rango residenti a Pella, con ogni probabilità compagni di Antipatro, personaggi dotati di uno status che dava forza alle loro decisioni a Filippi. E avevano senz'altro bisogno di *auctoritas*, perché le dispute da regolare erano di lunga data. Sembrerebbe infatti che, anche dopo che Filippo ebbe rifondato Crenidi battezzandola col proprio nome, gli indigeni traci abbiano opposto resistenza alle occupazioni territoriali da parte degli immigrati greci[47], cosicché il territorio occupato e sfruttato dalla nuova città continuò a richiedere aggiustamenti e ridefinizioni. In questo senso il re rappresentò l'autorità definitiva, e il suo intervento riguardò questioni relativamente di dettaglio.

[45] *OGIS*, 8, ll. 33-35 = TOD, *Greek Historical Inscriptions* cit., n. 191 = A. J. HEISSERER, *Alexander and the Greeks*, Norman 1980, p. 38: «ἔ]γνω δᾶμ[ο]ς· περὶ ὧν οἱ πρέσβεες ἀπαγγέλλοισ[ι ο]ἱ πρὸς Ἀλέξανδρον ἀποσταλέντες καὶ Ἀλέξανδρος τὰν διαγράφαν ἀπέπεμψε».

[46] A 6-7: «ὁρίσαι δὲ τὴν [...c. 20...]ς Φιλώταν καὶ Λεόνν[ατον». Essi vengono universalmente identificati con i due ben noti compagni di Alessandro, ma si tratta di un'identificazione non richiesta. Filota è uno dei nomi macedoni piú comuni (nel solo BERVE, *Das Alexanderreich* cit., vengono elencati otto individui con questo nome), e alla corte di Alessandro vi erano due individui di nome Leonnato (elencati separatamente nella lista dei trierarchi in ARRIANO, *Storia indica*, 18.3, 18.6). Quest'ultimo nome, benché piú raro, è ben documentato («assez largement attesté»: L. ROBERT, in «Bulletin Epigraphique», 1963, n. 300) in ambienti macedoni, e non è certo sorprendente trovare appaiati un Filota e un Leonnato non appartenenti al piú stretto *entourage* di Alessandro.

[47] L'ordinamento su Filippi accenna a occupazioni (A 8; A 12), confermando parimenti il diritto dei Traci a sfruttare (καρπίζεσθαι) le aree loro concesse (B 3-4). Sui precedenti disordini dei Traci si vedano STEFANO BIZANTINO, *s.v.* «Φίλιπποι»; *IG*, II², 124, ll. 46-47 = TOD, *Greek Historical Inscriptions* cit., n. 157; APPIANO, *Guerra civile*, 4.105; cfr. Griffith, in HAMMOND e GRIFFITH, *A History* cit., pp. 246-53.

La posizione di Filippi non era molto diversa da quella delle città greche dell'Asia liberate durante la campagna di rivincita di Alessandro. Qui le testimonianze sono sparse e frammentarie, ma le linee generali appaiono chiare[48]. Nel 336 Filippo aveva emanato un proclama generale, ordinando ai propri comandanti di «liberare» le città dell'Asia Minore, e nel 334 Alessandro analogamente dichiarò che la guerra persiana veniva intrapresa per liberare le città greche[49]. Di fatto la liberazione consisteva nell'eliminazione del controllo persiano: i presidi nemici furono scacciati e i governi che avevano ricevuto l'approvazione delle autorità persiane destituiti. In entrambi i cruciali passi di Diodoro è l'atto di liberazione, e non lo stato di libertà, ad essere sottolineato. Lo scopo dichiarato dei Macedoni era quello di sbarazzarsi dei despoti, un'ambizione del tutto comprensibile in una situazione di guerra, mentre è sorprendentemente scarso il risalto che viene dato allo stato di libertà che sarebbe dovuto conseguire dalla liberazione. In tutte le fonti storiografiche «libertà» (ἐλευθερία) è lo slogan dei nemici della Macedonia, dai ribelli tebani del 335 ai rivoltosi della guerra lamiaca[50]. Viceversa, quand'anche l'Alessandro storico intendesse effettivamente porre in rilievo la libertà che veniva a dare (come fece nell'editto per Priene), di ciò sono rimaste poche tracce nelle fonti che abbiamo a disposizione. In Arriano le comunità che Alessandro dichiara libere sono non greche (Lidi, Ariaspi e gli Indiani di Nisa)[51], e in tali casi la libertà non è incompatibile con il tributo e il governo satrapico.

Le esigenze militari della guerra egea determinarono il modo in cui Alessandro trattò le città da lui «liberate». Occorreva sostituire i governi appoggiati dalla Persia con governi ostili a quest'ultima, il che in concreto significò che le ristrette oligarchie sostenute dalla Persia furono rimpiazzate con regimi democratici di varia specie. Vennero installati presidi militari per prevenire il rischio di rivoluzioni interne e di diserzioni a favore della flotta persiana, e spesso si resero necessari prelievi finanziari. Il variare delle esigenze belliche impedí di seguire uno

[48] Le principali discussioni sono V. EHRENBERG, *Alexander and the Greeks*, Oxford 1938; E. BADIAN, *Alexander the Great and the Greeks of Asia Minor*, in *Ancient Society and Institutions*, Oxford 1966, pp. 37-69; HEISSERER, *Alexander* cit.; BOSWORTH, *Conquest* cit., pp. 250-58.

[49] DIODORO SICULO, 16.91.2 («προστάξας ἐλευθεροῦν τὰς Ἑλληνίδας πόλεις»); *ibid.*, 17.24.1 («τῆς τῶν Ἑλλήνων ἐλευθερώσεως ἕνεκα»).

[50] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.7.2 (si noti la precisazione sarcastica); DIODORO SICULO, 17.9.5 (si tratta di un interessante rovesciamento della propaganda di Alessandro). Su ἐλευθερία come slogan della guerra lamiaca si vedano i documenti pubblici ateniesi (*IG*, II², 448, ll. 45-57 = OSBORNE, *Naturalization* cit., D 38; *IG*, II², 467, ll. 8-9; cfr. DIODORO SICULO, 18.9.5, 18.10.2-3; IPERIDE, *Epitafio*, 10, 16, 34, 40).

[51] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.17.4, 1.17.7 (Lidi); 3.27.5 (Ariaspi); 5.2.2 (Nisa).

schema unico. Il periodo piú critico coincise presumibilmente con l'arrivo nell'Egeo della flotta persiana, nell'estate del 334. Poiché i Persiani detenevano la superiorità navale e potevano intervenire quasi a proprio piacimento in qualsiasi città costiera, era essenziale che i regimi istituiti dai Macedoni godessero del sostegno popolare e risultassero preferibili rispetto a ogni eventuale alternativa appoggiata dai Persiani. Perciò non sorprende che, con la flotta nemica attesa al largo di Mileto, Alessandro avesse cercato di guadagnarsi il favore delle città occupate dell'Eolide e della Ionia con generose promesse, che reiterò una o due settimane dopo, mentre marciava su Alicarnasso[52]. L'autonomia, cioè il ripristino delle leggi proprie di ciascuna città, era in testa all'elenco delle promesse e, al pari di altri paladini dell'autonomia, Alessandro era pronto a concedere l'autogoverno, purché ciò non incidesse negativamente sul corso della guerra. Ma ogni città fece storia a sé. Alessandro riceveva la resa di una città, di persona o attraverso un'ambasceria, e quindi imponeva il proprio volere. Il caso di Aspendo è istruttivo: la città si arrese attraverso degli ambasciatori e chiese di essere sollevata dall'incombenza di ospitare una guarnigione; Alessandro acconsentí ma insistette affinché la città pagasse cinquanta talenti per fare fronte alle spese dell'esercito e richiese (il che non sorprende) i cavalli che la città allevava come tributo per il re persiano[53]. In Arriano nulla lascia presumere che in questa prima fase Alessandro avesse imposto un tributo *regolare*: egli richiese denaro e cavalli freschi, proponendosi, a quanto sembra, di lasciare Aspendo intatta. Ma l'atteggiamento recalcitrante della città lo indusse a prendere misure di ritorsione: Aspendo vide raddoppiare il suo contributo immediato, fu posta sotto governo satrapico e costretta a pagare un tributo annuale alla Macedonia[54]. Arriano non fa alcun riferimento all'installazione di un presidio militare, ma la flotta persiana era lontana e la collaborazione da parte di Aspendo era praticamente garantita da ostaggi. La promessa originaria di Alessandro poté perciò essere mantenuta.

I provvedimenti concernenti Aspendo furono una questione strettamente bilaterale, nella quale il re presentò le sue richieste, dapprima moderate e poi draconiane, e agli abitanti di Aspendo non restò che obbedire. Non vi è alcun indizio di un trattato formale, di una regolamenta-

[52] *Ibid.*, 1.18.2 (cfr. BOSWORTH, *A Historical Commentary* cit., pp. 134-36); DIODORO SICULO, 17.24.1.

[53] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.26.3. Sui legami di Aspendo con Argo e sul riconoscimento (nel tardo secolo IV) di Aspendo come fondazione argiva si veda R. S. STROUD, *An Argive decree from Nemea concerning Aspendos*, in «Hesperia», LIII (1984), pp. 193-216.

[54] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.27.4.

zione piú generale dei rapporti reciproci: ogni provvedimento viene presentato come l'ordine del re. Non si tratta semplicemente di omissione. Nelle fonti letterarie si fa menzione di rapporti regolati da trattati, ma raramente in un contesto greco. Fa eccezione Cirene: a Paretonio, nei primi mesi del 331, Alessandro ricevette una delegazione di questa città e concluse un trattato di amicizia e di alleanza[55]. In questa circostanza Alessandro non mirò all'annessione di Cirene, che si trovava fuori dai confini dell'impero persiano dell'epoca, e trattò la città come una potenza indipendente. Egli si comportò allo stesso modo (stando ad Arriano) con i Celti dell'Adriatico, con Farasmene di Corasmia e con il re dei Saci a ovest della Sogdiana[56]. In tutti questi casi le controparti vivevano al di là dei confini di quello che Alessandro concepiva come il proprio impero, ed egli non aveva progetti immediati di aggressione nei loro confronti. Viceversa le città greche dell'Asia facevano parte del territorio da lui occupato. Se da un lato egli le liberò dal dominio persiano, dall'altro esse restarono saldamente sotto la sua sovranità e i regimi da lui insediati, quali che fossero, governarono secondo i suoi voleri. Per quanto si può arguire dal silenzio generale su questo punto, non vi fu alcun tentativo di aggregare i Greci d'Asia alla lega di Corinto. Quest'ultima era una pace comune, basata su un meccanismo di alleanze, e non abbiamo alcuna notizia di alleanze stipulate da Alessandro con le città che si trovavano in territorio persiano. Inoltre le città della lega di Corinto fornirono contingenti all'esercito alleato, mentre non vi sono tracce di richieste analoghe rivolte alle città asiatiche. Le apparenti eccezioni confermano la regola. Chio, che, nel 332, dopo la capitolazione, fu costretta a fornire triremi alla flotta da guerra, aveva in passato fatto parte della lega di Corinto e con ogni probabilità era stata tra le città firmatarie della pace comune del 337[57]. Inoltre era un'isola situata al largo della costa, al di fuori dell'impero persiano cosí come era definito nella Pace del Re. Quanto alle tre triremi di Soli e Mallo giunte a Tiro nel 332, si trattava certamente di contingenti della flotta che avevano prestato servizio nell'Egeo sotto il comando persiano[58]. Al pari delle navi

[55] DIODORO SICULO, 17.49.3; CURZIO RUFO, 4.7.9.

[56] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.4.8, 4.15.2 (cfr. CURZIO RUFO, 8.1.7-10), 15.5.

[57] Sul contributo di Chio alla flotta si veda TOD, *Greek Historical Inscriptions* cit., n. 192, ll. 8-11 = HEISSERER, *Alexander* cit., p. 80. Gli stretti legami tra Chio e il sinedrio corinzio, ampiamente attestati nell'iscrizione, fanno presumere che il regime caduto durante la guerra egea avesse ricevuto l'approvazione della lega. Si vedano ancora BOSWORTH, *A Historical Commentary* cit., p. 178; HEISSERER, *Alexander* cit., pp. 83-87.

[58] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 2.20.2. L'arrivo di queste navi coincise con l'arrivo del contingente fenicio che, ci viene detto, era salpato da Autofradate nell'Egeo (2.20.1). I vascelli lici che giunsero in porto con le tre triremi cilice probabilmente facevano parte dello stesso gruppo.

fenicie, esse ritennero prudente offrire spontaneamente i propri servigi ad Alessandro (e ricevere cosí il suo perdono). È improbabile che il re le avesse specificamente esortate ad adempiere a doveri di simmachia. Analogamente, i Greci della Ionia che a quanto pare Alessandro consultò sulla sorte dei Branchidi erano sicuramente dei mercenari, dal momento che i contingenti della lega di Corinto erano stati smobilitati un anno prima[59]. Può darsi che questi soldati avessero precedentemente prestato servizio in contingenti inviati dalle loro città, ma è altrettanto probabile che si fossero invece arruolati fin dal primo momento come mercenari. Ad Alessandro, sembra, andava bene la lega di Corinto cosí come l'aveva costituita suo padre, cosicché non la ampliò aggregandovi le città greche da lui liberate. Queste beneficiarie della guerra di rivincita ricevettero i loro nuovi ordinamenti dalle mani di Alessandro e rimasero soggette al suo controllo diretto al pari delle comunità greche situate in territorio propriamente macedone.

Da questo punto di vista la testimonianza che dà piú informazioni è forse il cosiddetto editto di Alessandro per Priene[60]. Esso fa parte di un archivio di decreti iscritti all'ingresso del tempio di Atena Poliade. L'iscrizione venne incisa durante il regno di Lisimaco, col chiaro scopo di documentare i privilegi che la città aveva ricevuto a partire dalla conquista macedone dell'Asia. Potrebbe perciò trattarsi di un estratto di un documento piú ampio, che selettivamente riporta soltanto le clausole favorevoli al popolo di Priene; esse potevano costituire validi precedenti cui appellarsi con i governanti successivi. Ciò che è rimasto risulta sicuramente vantaggioso per la popolazione greca: vi si trattano lo status e gli obblighi fiscali delle parti periferiche del territorio di Priene, e vi è una frammentaria allusione a processi e a un tribunale. Il contesto sembra relativamente prossimo alla «liberazione» di Priene, avvenuta nel 334. Erano sorte delle dispute relative alla popolazione mista del porto di Nauloco e agli abitanti dei villaggi dell'entroterra, cosicché ad Alessandro fu chiesto di risolvere le questioni con un'ordinanza, esattamente come era accaduto quando gli abitanti di Filippi lo avevano interpellato affinché deliberasse sulle loro annose contese fondiarie. Nel caso di

[59] CURZIO RUFO, 7.5.29-31. Su questo passo si veda, tra i commenti piú recenti, H. W. PARKE, *The massacre of the Branchidae*, in «Journal of Hellenic Studies», CV (1985), pp. 66-67, ove si sostiene che la smobilitazione dei contingenti della lega «non riguardò necessariamente i Greci dell'Asia Minore». Questa è un'ipotesi *ad hoc*. I Milesi facevano presumibilmente parte del gruppo di Greci della Ionia e dell'Ellesponto all'interno del quale vennero reclutati i rematori per la flotta dell'Indo (ARRIANO, *Storia indica*, 18.2).

[60] *I. Priene*, 1 = TOD, *Greek Historical Inscriptions* cit., n. 185 = HEISSERER, *Alexander* cit., pp. 142-68. La discussione definitiva è ora S. SHERWIN-WHITE, *Ancient archives: the edict of Alexander to Priene, a reappraisal*, in «Journal of Hellenic Studies», CV (1985), pp. 69-89.

Priene le decisioni che egli prese in seconda battuta furono chiaramente piú favorevoli di quelle originarie, e vennero pertanto scelte per l'archivio della città. Il lasso di tempo intercorso tra il primo provvedimento e l'editto finale è materia di congettura, ma non è detto che sia stato lungo[61]. Una scarna dichiarazione iniziale di libertà e autonomia, fatta mentre Alessandro stava marciando su Mileto nel tentativo di prevenire l'arrivo della flotta persiana, venne successivamente integrata allorché sorsero dei problemi specifici. Alessandro si fermò ad Alicarnasso abbastanza a lungo da ricevere ambascerie e risolvere le questioni da esse sollevate.

La prima questione era lo status del porto di Nauloco, che era evidentemente abitato da una popolazione mista, comprendente Prienei e non Prienei. Al primo gruppo vengono concesse libertà e autonomia, esattamente come ai cittadini di Priene propriamente detta, nonché il diritto a tutti i loro beni immobili[62]. Ciò presuppone l'esistenza di un altro gruppo con autonomia limitata e diritti di proprietà non garantiti. Non siamo in grado di sapere se questo secondo gruppo fosse di origine greca oppure no, ma in ogni caso è certo che alla popolazione di Priene venne di fatto concesso il totale controllo di Nauloco, e questa situazione era riconosciuta dall'elenco di teorodochi argivi del 330, da cui si ricava che l'incarico per il porto di Nauloco valeva anche per la città di Priene, che è nell'entroterra[63]. In una situazione di guerra navale si trattò di una mossa prudenziale: un porto chiave non poteva infatti essere lasciato nelle mani di una popolazione potenzialmente divisa. Affidandone il controllo ai Greci di Priene e (a quanto sembrerebbe) spogliando i loro rivali dei diritti di proprietà[64], Alessandro cercò di assicurarsi che Nauloco non gli sfuggisse di mano e rimanesse permanentemente inaccessibile alla flotta persiana.

[61] Seguo qui l'interpretazione generale proposta da BADIAN, *Alexander* cit., pp. 47-48, da cui mi discosto solo in quanto ritengo che le disposizioni dell'editto fossero piú vicine al provvedimento originale. SHERWIN-WHITE, *Ancient Archives* cit., pp. 82-83, sostiene che il documento è incompleto perché è un estratto, e che non esistono prove indipendenti in grado di dimostrare che Alessandro avesse modificato un provvedimento precedente. Questo è vero, ma non esistono neppure prove indipendenti che dimostrino il fatto stesso che Alessandro avesse regolato gli affari di Priene. L'argomento *e silentio* è privo di validità.

[62] ll. 3-7: «αὐτο[νό]μους εἶναι κα[ὶ ἐλευθ]έρους, ἔχ[οντ]ας τήν τ[ε γῆν κ]αὶ τὰς οἰκίας τὰς ἐν τ[ῆι π]όλει πά[σα]ς καὶ τὴν χώραν, ὥ[σπερ οἱ] Πριηνε[ῖς αὐτοί».

[63] «Bulletin de Correspondance Hellénique», XC (1966), p. 157 = *SEG*, XXII, 189. Si veda SHERWIN-WHITE, *Ancient Archives* cit., pp. 88-89.

[64] Alessandro agí in modo simile prima della battaglia di Isso, allorché le città greche di Soli e Mallo, entrambe colonie di Rodi e sentimentalmente legate ad Argo, ricevettero trattamenti nettamente diversi: la punizione dell'una garantí la collaborazione dell'altra (ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 2.5.5, 2.5.9; C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, London 1934, n. 30; BOSWORTH, *A Historical Commentary* cit., pp. 195, 198).

L'editto si occupa poi degli abitanti indigeni dei villaggi, dichiarando che la terra su cui vivono appartiene al re e vincolandoli al pagamento del tributo, e prosegue con la famosa frase: «Dispenso dalla σύνταξις la città di Priene». Questo è l'unico accenno alla σύνταξις durante il regno di Alessandro, ma essa viene esplicitamente contrapposta al tributo regolare imposto agli indigeni[65]. È improbabile che si tratti, come è stato recentemente sostenuto, di una semplice variante terminologica, di un termine generico indicante un'esenzione fiscale: l'editto giustappone in modo netto due termini e nulla suggerisce che l'uno sia incluso nell'altro, come forse si potrebbe invece affermare del molto piú tardo decreto di Teo per Antioco III[66]. Il tributo e la σύνταξις erano imposte separate. L'episodio di mia conoscenza che presenta le analogie maggiori con quello di Priene riguarda l'accordo fra Tolomeo I Sotere e la città di Iaso, che entrò in suo possesso nel 307[67]. Dopo lunghi e laboriosi negoziati, alla città furono garantite la libertà, l'autonomia e l'esenzione dall'obbligo di ospitare una guarnigione e di pagare il tributo[68]. Tuttavia, come nel caso di Priene nel 334, rimanevano delle questioni da risolvere e Aristobulo, viceré di Tolomeo[69], diede una risposta ufficiale a un'ambasceria con la quale Iaso rivendicava il controllo delle proprie entrate interne e metteva in discussione l'importo della σύνταξις. Aristobulo accolse la richiesta relativa alle entrate ma demandò a Tolomeo la questione della σύνταξις, spiegando, con pretesto cortesemente diplomatico, che desiderava che le schermaglie reciproche sull'importo della somma non condizionassero il corretto ordinamento degli affari della città. Al di là della schermaglia, una cosa emerge con chiarezza: la libertà dal tributo non dispensava una città dalla σύνταξις. Gli abitanti di Iaso non si opponevano al pagamento in quanto tale, ma al suo ammontare: essi avrebbero dovuto pagare una somma «adeguata alla difesa del territorio»[70]. Qui la σύνταξις è un contributo finanziario alle for-

[65] ll. 11-15: «τοὺς δὲ κατοικοῦντας ... φέρειν τοὺς φόρους· τῆς δὲ συντάξεως ἀφίημι τὴν Πριηνέων πόλιν».

[66] «καὶ ἀφορολόγητον καὶ τῶν ἄλλων συντάξεων». Cfr. SHERWIN-WHITE, *Ancient Archives* cit., p. 85, che segue R. E. ALLEN, *The Attalid Kingdom*, Oxford 1983, pp. 50-53.

[67] *I. Iasos*, 2-3. Pubblicato per la prima volta da G. PUGLIESE CARRATELLI, *Supplemento epigrafico di Iasos*, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente», XLV-XLVI (1967-68), pp. 437-45. Si veda in particolare H. HAUBEN, *On the Ptolemaic Iasos inscription IGSK 28.1, 2-3*, in «Epigraphica Anatolica», X (1987), pp. 3-5. Sul contesto storico si vedano DIODORO SICULO, 20.27.1-3, 20.37.1-2; R. A. BILLOWS, *Antigonos the One-Eyed*, Berkeley 1990, pp. 200-1, 209-10.

[68] *I. Iasos*, 2, l. 30: «ἐλευθέρους ὄν]τας καὶ αὐτονόμους καὶ ἀφρουρήτους καὶ ἀφορολογήτους».

[69] Aristobulo è altrimenti celebrato come inviato di Tolomeo presso Antigono prima della pace del 311 (WELLES, *Royal Correspondence* cit., n. 1, l. 50).

[70] *I. Iasos*, 3, ll. 4-5: «διελέγοντο δὲ καὶ ὑ[πὲρ συντάξε]ω[ς] ἵνα τὴν [κ]αλῶ[ς] ἔχουσαν εἰς τὴν φυλακὴν τῆς χώρας συντελῶσιν».

ze di occupazione di Tolomeo in Caria. Iaso non ospitò una guarnigione[71] ma contribuí al mantenimento delle truppe incaricate di tenere a bada gli Antigonidi. È possibile, anzi probabile, che nel 334 Priene avesse subito una richiesta analoga, paragonabile ai cinquanta talenti che Alessandro intendeva inizialmente esigere da Aspendo. Al pari di Aspendo, Priene si oppose, ma a differenza di Aspendo si limitò a fare delle rimostranze attraverso vie diplomatiche, e raggiunse infine il proprio scopo. Alessandro comprese che era importante assicurarsi l'amicizia e la collaborazione di Priene e le condonò il contributo alla campagna di guerra. Ogni impegno finanziario della città venne annullato, ma l'iscrizione accenna minacciosamente a un presidio[72], e finché la flotta persiana non sgomberò l'Egeo è estremamente improbabile che a Nauloco o a Priene non vi fossero truppe di occupazione. Le modalità possono essere state diverse, ma la presenza di una guarnigione era un fatto inevitabile, che serviva a garantire che Priene non rinunciasse alla propria libertà e autonomia.

Dunque la condizione di Priene venne definita mediante un editto. La città poté negoziare con Alessandro i contenuti dell'editto stesso e grazie alle proprie rimostranze si guadagnò una posizione privilegiata, restando tuttavia all'assoluta mercé del re. Altre comunità subirono un trattamento meno benevolo. Efeso dovette continuare a pagare il tributo al suo stesso tempio di Artemide; e anche questo può essere stato un privilegio[73]. Il caso estremo fu quello di Soli, in Cilicia: Alessandro la considerò allineata alla causa persiana e, nonostante le sue origini argive, l'assoggettò a una multa punitiva di duecento talenti, un'esazione che venne a lungo ricordata come il punto piú basso delle fortune della città[74]. Si trattò di un cinico esercizio di raccolta di denaro, in una situazione in cui Alessandro, con la Grande Armata di Dario che si avvicinava, aveva un disperato bisogno di avere truppe ben remunerate e nelle quali non serpeggiasse lo scontento. Del resto, ogni decisione presa da Alessandro in Asia Minore fu dettata da considerazioni militari: chi si schierò con lui fu premiato, chi si mostrò recalcitrante venne punito, e la propaganda della liberazione venne sistematicamente impostata in chiave antipersiana. Le città greche erano una specie protetta,

[71] Ciò è messo in dubbio da HAUBEN, *On the Ptolemaic Iasos inscription* cit., p. 4. La risposta di Aristobulo non accenna alla questione del presidio militare, ma non possiamo presumere che la garanzia di Tolomeo fosse stata occasionalmente violata. Per la difesa della costa le forze di stanza a Coo avrebbero potuto essere considerate sufficienti.

[72] *I. Priene*, 1, ll. 15-16: «καὶ τὴν φρουρ[ὰ]ν ἐφ[... εἰ]σάγει[ν]».

[73] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.17.10; cfr. BADIAN, *Alexander* cit., p. 45; BOSWORTH, *A Historical Commentary* cit., pp. 131-33.

[74] Per i riferimenti si veda la nota 64.

come era inevitabile dal momento che la guerra era stata dichiarata a nome loro, ma ciò che ricevevano esulava dal loro controllo. La libertà fu un'elargizione che provenne dall'alto, ed esse non ebbero altra scelta che accettarla: una libertà i cui parametri furono definiti da Alessandro e che era compatibile con l'obbligo di tributo, con la presenza di un presidio e con limitazioni territoriali, come gli abitanti di Aspendo dovettero constatare a proprie spese.

Le testimonianze finora esaminate provengono dal primo periodo del regno di Alessandro, quando la guerra di rivincita era ancora in corso e l'impero persiano rappresentava ancora un'entità ostile. Dopo Gaugamela, se prestiamo fede a quanto dice Plutarco[75], Alessandro venne proclamato Re dell'Asia e inviò ai Greci un magniloquente proclama, sentenziando che tutte le tirannidi erano state abolite e che era cominciata l'età dell'autonomia. La vittoria suprema aveva definitivamente distrutto il dominio dei Persiani in Occidente e le «tirannidi» da essi appoggiate erano state abbattute. Per Alessandro la parola d'ordine era «autonomia», sotto la sua protezione e la sua sovranità. La missiva può essere letta come la dichiarazione ufficiale che un obiettivo della guerra era stato raggiunto: i Greci dell'Asia *erano* liberati, anche se l'atto conclusivo della rivincita, l'occupazione di Persepoli, restava da compiere. Nondimeno, Alessandro si presentava già come il legittimo titolare del trono achemenide, rivendicando per sé l'impero persiano. Di conseguenza egli trattò le mogli e le figlie di Dario come membri della propria famiglia e seppellí con tutti gli onori il suo rivale nella tomba che quest'ultimo si era preparato[76]. A partire dal 330 Alessandro fu re

[75] PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 34.1-2. A questa proclamazione è stata attribuita grande importanza. Secondo N. G. L. HAMMOND, *The kingdom of Asia and the Persian throne*, in «Antichthon», XX (1986), pp. 73-85 (cfr. ID., *Alexander the Great: King, Commander and Statesman*, Bristol 1989², pp. 151-52), si trattò di qualcosa che andava al di là dell'ascesa al trono achemenide, di un impegno solenne che vincolava i suoi uomini a seguirlo incondizionatamente. Per una posizione non dissimile si veda F. SCHACHERMEYR, *Alexander der Große: das Problem seiner Persönlichkeit und seines Wirkens*, Wien 1973, pp. 276-79. Non posso qui discutere il problema, salvo osservare che Plutarco non ci dà alcuna indicazione su chi proclamò Alessandro re dell'Asia, né lascia intendere che la proclamazione avesse un significato particolarmente profondo. Si potrebbe confrontare il passo di Plutarco con DIODORO SICULO, 19.48.1, ove si narra che nel 316 gli abitanti della Perside conferirono onori regali ad Antigono, in quanto signore riconosciuto dell'Asia. La proclamazione di Alessandro fu necessariamente qualcosa di diverso?

[76] Le pretese sull'Asia emergono in modo esplicito dalla corrispondenza di Marato (ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 2.14.8-9; CURZIO RUFO, 4.1.13-14). Dario è bollato come usurpatore (ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 2.14.4) e Alessandro ne assume i doveri di capofamiglia. (Sulla sepoltura regale data a Dario si vedano *ibid.*, 3.22.1; DIODORO SICULO, 17.73.1; GIUSTINO, 11.15.16; PLINIO, *Naturalis historia*, 36.132, insieme a BOSWORTH, *A Historical Commentary* cit., p. 345.) Successivamente Alessandro si comportò da re, adottando alcuni aspetti del cerimoniale della corte persiana e accettando la προσκύνησις dai propri sudditi persiani. Può darsi che non si fosse esplicitamente autodefinito Re dei Re (PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 25.6), ma ciò (*pace* HAMMOND, *King-*

dell'impero persiano oltre che re di Macedonia, e le città da lui liberate entrarono a far parte del suo impero. Del resto, fin dall'inizio della conquista, era stata questa la politica di Alessandro, come è dimostrato dal fatto che egli aveva nominato propri satrapi mantenendo la denominazione persiana e nel complesso aveva conservato le precedenti divisioni territoriali. Ma via via che procedeva nelle sue conquiste il tratto autocratico, già presente in lui, si rafforzò ulteriormente e con l'andar del tempo ispirò il famoso detto secondo cui qualunque cosa fatta da un re è fatta con giustizia[77]. Che sia vero o semplicemente ben trovato, è un apoftegma che riflette la percezione pubblica di Alessandro, un monarca assoluto che incarnava i canoni della giustizia ed era, letteralmente, legge a se stesso.

Le campagne condotte fra il 330 e il 325 portarono Alessandro lontano dal mondo greco. Egli agiva in paesi stranieri e nel contesto di culture estranee, e la sua vita si svolgeva entro i limiti ristretti del campo di battaglia e del simposio. Era un mondo relativamente chiuso, nel quale la megalomania di Alessandro trovò terreno favorevole, in particolare durante la rabbiosa ribellione dei Sogdiani del 329-327, quando la continua e intensa attività militare fu punteggiata da conviti sontuosi. A corte il linguaggio predominante era quello dell'adulazione, e divenne sempre piú consueto confrontare Alessandro con gli eroi e persino gli dèi del passato: le sue azioni eclissavano quelle dei Dioscuri, di Eracle e persino di Dioniso[78]. Per quanto ciò possa apparire sgradevole ai moderni razionalisti, che partono dal presupposto che Alessandro applicasse a ogni aspetto della propria vita la fredda logica del suo pensiero strategico, una mole schiacciante di testimonianze indica che egli si poneva sullo stesso piano divino di Eracle, e le fonti di cui disponiamo ci presentano l'esperimento abortito relativo alla προσκύνησις come un modo per riconoscere le sue imprese sovrumane mediante un atto di omaggio adatto agli dèi. In India egli ritenne di aver emulato e supera-

dom cit., p. 79) non significa che avesse rinunziato al trono achemenide. Se Plutarco (*Vita di Alessandro*, 37.7, cfr. 56.2; *Vita di Agesilao*, 15.4) narra il vero, Alessandro teneva regolarmente udienza seduto sul trono persiano (*NB* τὸ πρῶτον) sormontato dal suo baldacchino dorato, e sembrerebbe che il suo successore, Arrideo, abbia continuato questa usanza persino in Grecia (PLUTARCO, *Vita di Focione*, 33.8).

[77] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.9.7-8; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 52.3-7; ID., *Opere morali*, 781a-b. Per una discussione su questo punto si veda A. B. BOSWORTH, *A Historical Commentary on Arrian*, II, Oxford 1995, pp. 65-68.

[78] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.8.2-3, 4.10.9, 4.28.4, 5.2.1. Su tutti questi brani, e sui numerosi rimandi, si veda BOSWORTH, *A Historical Commentary* cit., II. La piú recente esposizione della posizione razionalistica è G. L. CAWKWELL, *The deification of Alexander the Great: a note*, in WORTHINGTON (a cura di), *Ventures* cit., pp. 293-306.

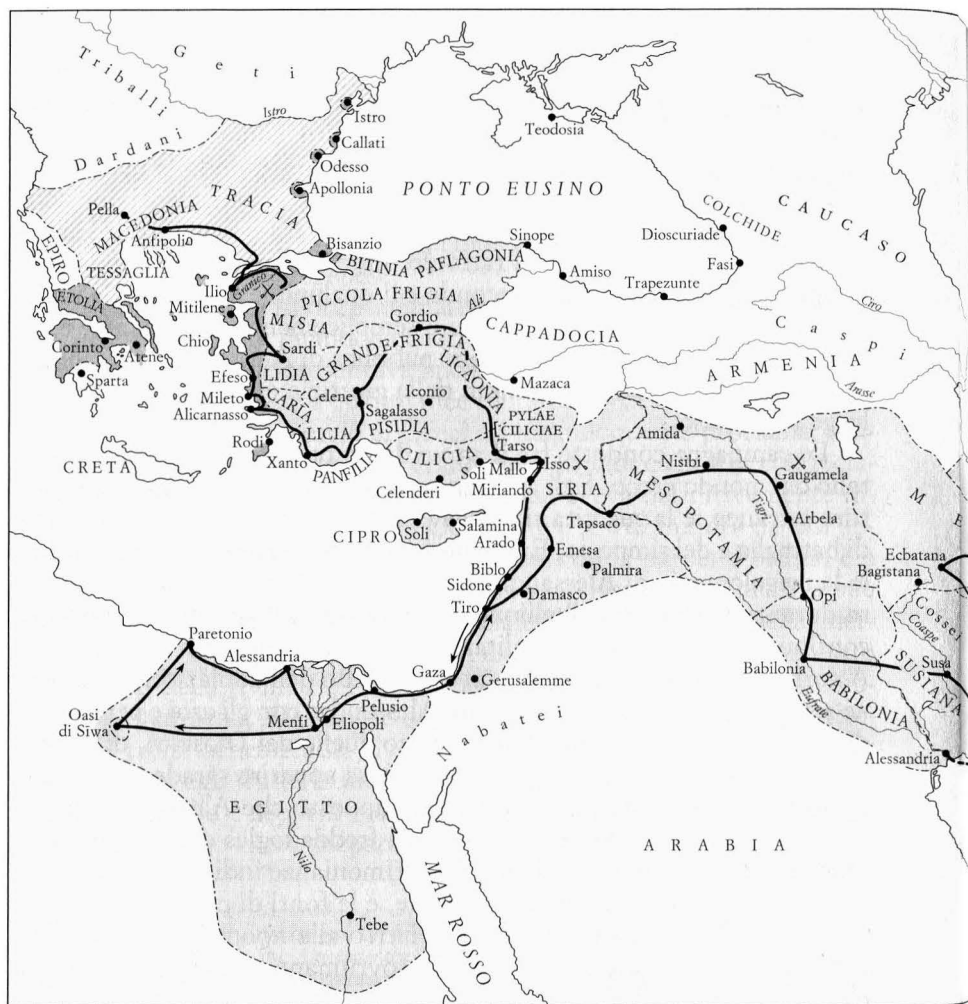
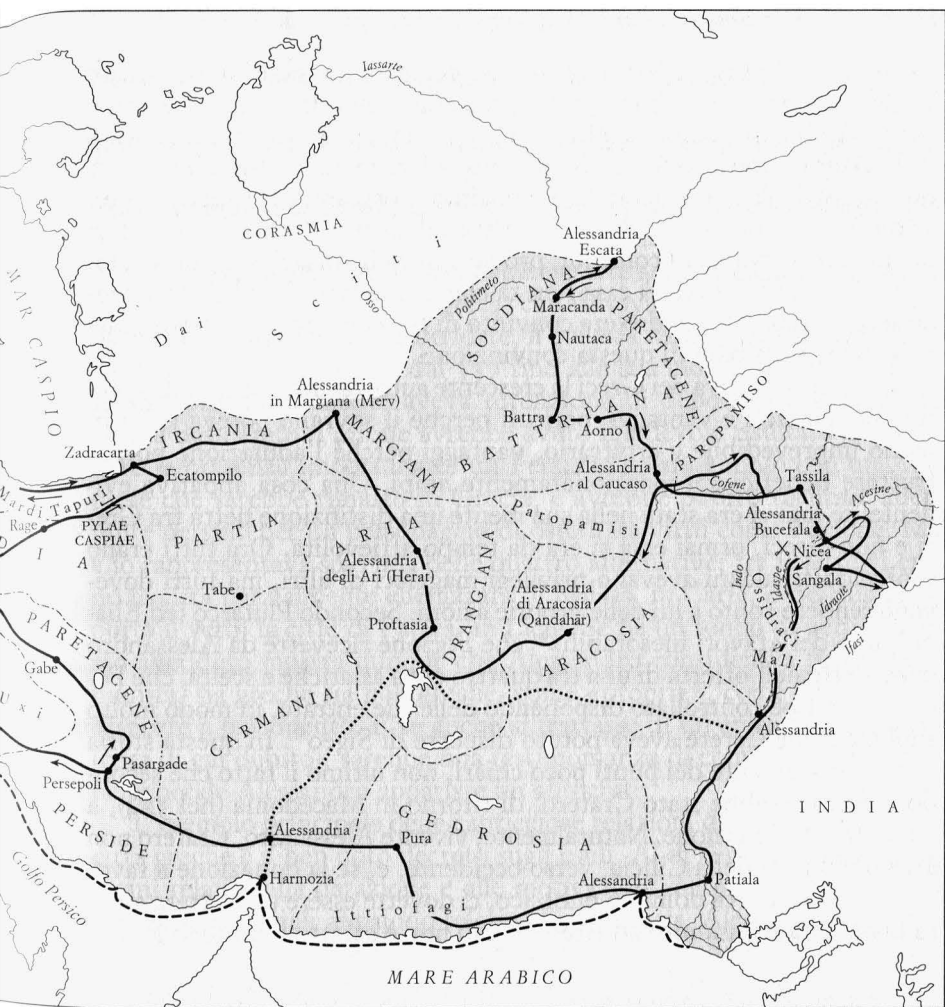



Figura 1. L'impero di Alessandro.

Regno di Macedonia con la Tessaglia
Alleati greci di Alessandro
Territori persiani conquistati
Itinerario di Alessandro
Itinerario di Cratero
Itinerario di Nearco

to Eracle e Dioniso, e in un'occasione, veniamo a sapere, fu acclamato quale manifestazione di Dioniso[79]. Due anni dopo, in procinto di invadere l'Arabia, a quanto sembra concepí l'ambizione di essere adorato dagli Arabi come loro terzo dio, accanto a Urano e Dioniso. La fonte di questo particolare è Aristobulo, un testimone oculare, e la riserva espressa da Arriano («si narra che») dimostra solamente che Arriano, al pari dei moderni apologisti come lui, provava qualche disagio di fronte a tale circostanza[80]. In realtà essa non fa che confermare la solida tradizione secondo cui Alessandro era convinto di trascendere i limiti dell'umano e agiva sulla base di questa convinzione.

Nella prospettiva dei Greci la crescente autocrazia di Alessandro presentava pericoli e vantaggi: pericoli perché il sovrano poteva agire in modo imprevedibile e arbitrario, vantaggi perché l'adulazione poteva fruttare benefici sproporzionatamente ampi. Una cosa appariva evidente: se mai vi era stata nella sua mente una distinzione netta tra Greci e non-Greci, ormai essa si era da tempo affievolita. Ora tutti erano suoi sudditi; alcuni avevano privilegi maggiori di altri, ma tutti dovevano rendere conto a lui delle proprie azioni. Secondo Plutarco (ed Eliano), uno dei «favori inesorabili»[81] che Focione ricevette da Alessandro consistette nell'offerta di una tra quattro città asiatiche a scelta, che Focione avrebbe controllato disponendo delle sue entrate, in modo molto simile a come Carete aveva potuto disporre di Sigeo[82]. In questa storia vi sono certamente dei punti poco chiari, non ultimo il fatto che secondo le fonti sarebbe stato Cratero, di ritorno in Macedonia (nel 324), a dover fare la donazione. Naturalmente, vivente Alessandro, Cratero non arrivò piú in là della Cilicia, verso occidente, e, se la donazione a favore di Focione era di dominio pubblico, ci dovette essere una lettera aperta inviata da Alessandro ad Atene[83]. Ciò non è affatto improbabile. Fo-

[79] CURZIO RUFO, 9.8.5; DIODORO SICULO, 17.102.4. Su questo episodio si veda la trattazione razionalizzante di P. GOUKOWSKY, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, II, Nancy 1981, pp. 43-45.

[80] STRABONE, 16.1.11 (C 741) = ARISTOBULO, *FGrHist*, 139 F 56; ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.20.1. Sulla riserva (λόγος δὲ κατέχει) e il suo significato si veda A. B. BOSWORTH, *From Arrian to Alexander*, Oxford 1988, pp. 61-65. Non vi è ragione di supporre che Arriano stesse semplicemente copiando una storia che Aristobulo aveva orecchiato da altri.

[81] L'espressione viene da SCHACHERMEYR, *Alexander* cit., p. 602; ID., *Alexander und die unterworfenen Nationen*, in «Entretiens Hardt», XXII (1976), pp. 69-78.

[82] PLUTARCO, *Vita di Focione*, 18.7-8; ELIANO, *Storia varia*, 1.25. Sulla storicità di questa tradizione, che fu attaccata con la tipica pedanteria da Sir W. W. Tarn nella sua opera *Alexander the Great*, II, Cambridge 1948, pp. 222-27, si veda T. CORSTEN, *Zum Angebot einer Schenkung Alexanders an Phokion*, in «Historia», XLIII (1994), pp. 112-18. Su Carete a Sigeo si vedano ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.12.1; TEOPOMPO, *FGrHist*, 115 F 105; CORNELIO NEPOTE, *Chabrias*, 3.4.

[83] Secondo Plutarco le istruzioni di Cratero erano di «conferire» (παραδοῦναι) a Focione la

cione avrebbe avuto bisogno di un po' di tempo per fare la sua scelta prima che Cratero la attuasse mentre era sulla via del ritorno in patria. È anche possibile che la donazione fosse stata inserita negli ὑπομνήματα che, dopo la morte del suo re, Perdicca fece revocare dall'esercito. Comunque stiano le cose, entrambe le fonti che riferiscono questo episodio citano una rosa di quattro città. Una è la colonia milesia di Cio, che intorno alla metà del IV secolo pare essere stata democratica; si tratta senza dubbio di una città greca, che tuttavia era caduta sotto il dominio del nobile persiano Mitridate, il quale la resse, probabilmente sotto supervisione satrapica, dal 337 fino alla sua morte, nel 302[84]. Alessandro presumibilmente aveva intenzione di deporlo, se Focione lo avesse desiderato: l'azione avrebbe avuto il lodevole risultato di eliminare la presenza importuna di un Persiano sostituendolo con un Ateniese che sarebbe rimasto in Grecia, e avrebbe potuto risultare allettante persino per un personaggio di ostentata virtú come Focione. Ma Cio rappresentava solo una delle quattro alternative; fra le altre vi erano la città parzialmente ellenizzata di Milasa, in Caria, e (se Eliano riporta il vero) la città di Patara, in Licia. Se ha un fondo di verità, questo aneddoto mostra dunque che Alessandro considerava tutte le comunità, sia greche sia non greche, come «proprie», come entità di cui disporre a piacimento. E se anche si trattasse di un episodio inventato (cosa di cui dubito), sarebbe una testimonianza di come nella percezione generale Alessandro apparisse un autocrate.

L'esempio principale delle capricciose relazioni di Alessandro con le città greche è il ben noto decreto sugli esuli. Al di là dei complessi problemi relativi alla datazione e alle motivazioni del provvedimento, gli elementi essenziali appaiono relativamente chiari. Alessandro fece una dichiarazione generale a favore degli esuli del mondo greco e, in occasione dei giochi olimpici del 324, presentò una lettera aperta che reintegrava nelle loro città tutti gli esuli, tranne quelli condannati per delitti di sangue, dando istruzione ad Antipatro di usare la forza contro le

città da lui prescelta. Ciò lascia aperta la possibilità che Focione fosse stato informato per lettera della sua scelta irrecusabile. Il prolungarsi della permanenza di Cratero in Cilicia rinviò la necessità di dare una risposta definitiva, e prima della morte di Alessandro Cratero non giunse mai abbastanza vicino all'Asia Minore occidentale da poter insediare Focione nel suo nuovo feudo.

[84] DIODORO SICULO, 20.111.4. Sulle istituzioni politiche di Cio si veda TOD, *Greek Historical Inscriptions* cit., n. 149. TARN, *Alexander* cit., pp. 224-25, sostenne che la città era barbarizzata (senza addurre prove, e difatti non ne esistono) e si trovava fuori dall'impero di Alessandro. Cio era nel cuore della Frigia ellespontica, e Alessandro non si fece scrupoli a esercitare ingerenze nelle città di Eraclea e di Amiso, che erano località molto piú distanti lungo la costa pontica (MEMNONE, *FGrHist*, 434 F 1 (4.1-3); APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 83.374).

città che si fossero dimostrate recalcitranti[85]. Nella sua forma completa l'editto era presumibilmente piú esteso della lettera (o porzione di lettera) che Diodoro sceglie di trascrivere, poiché dal piú tardo editto di Poliperconte apprendiamo che coloro che erano stati esiliati dopo il 334 furono esclusi dal provvedimento; e, a quanto ne sappiamo, gli esuli tebani non reclamarono il diritto di rifondare la propria città[86]. A sbalordire, nel decreto, era la sua estensione generale. Esso contravveniva ad alcune norme fondamentali della lega di Corinto, in particolare a quelle che proibivano di imporre con la forza il ritorno degli esuli e di sovvertire le costituzioni esistenti. Senza dubbio il decreto di Alessandro mirava a far rimpatriare gli esiliati in modo pacifico e senza sconvolgimenti politici, ma nondimeno l'ordine diretto, e ancor piú l'esplicita minaccia che lo accompagnava, erano incompatibili con la libertà e l'autonomia di cui la lega avrebbe dovuto essere garante e custode. Inoltre non risulta che l'argomento fosse stato discusso nel sinedrio. Alessandro concepí il decreto in Mesopotamia e lo promulgò in occasione dei giochi olimpici. La sua attuazione pratica venne affidata al viceré Antipatro, ma il re rimase l'arbitro ultimo, e le ambascerie incaricate di appellarsi contro il provvedimento non furono inviate a Corinto bensí alla corte reale. Quello che avrebbe dovuto essere l'ἡγεμών di alleati autonomi si rivelò un autocrate che manifestava il proprio volere attraverso ordini diretti e categorici.

Si potrebbe sostenere che esistevano alcuni precedenti per le azioni di Alessandro. Approssimativamente nel 403, gli efori spartani fecero un proclama generale in favore delle πάτριοι πολιτεῖαι del mondo greco, e per conseguenza estromisero le ristrette oligarchie installate al potere da Lisandro[87]. Gli efori erano mossi da ragioni di parte – sbarazzarsi di regimi che erano troppo strettamente collegati con l'autoritario Lisandro – e la loro manovra politica prese la forma di propaganda in favore del governo tradizionale. Analogamente, si ritiene che Alessandro mi-

[85] DIODORO SICULO, 18.8.3-4. La letteratura moderna sull'argomento è ampia. Si vedano E. BADIAN, *Harpalus*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXI (1961), pp. 25-36; S. JASCHINSKI, *Alexander und Griechenland unter dem Eindruck der Flucht des Harpalos*, Bonn 1981; BOSWORTH, *Conquest* cit., pp. 220-28; I. WORTHINGTON, *A Historical Commentary on Dinarchus*, Ann Arbor 1993, pp. 41-77. Queste opere, con prospettive diverse, forniscono una trattazione ragionevolmente completa.

[86] DIODORO SICULO, 18.56.4 (esuli rimpatriati dopo la partenza di Alessandro: 334 a. C.). I Tebani, sembra, furono esplicitamente esclusi dal decreto (PLUTARCO, *Opere morali*, 221a: «πλὴν Θηβαίων»).

[87] SENOFONTE, *Elleniche*, 3.4.2. Sulla datazione e l'interpretazione di questo episodio si vedano A. ANDREWES, *Two notes on Lysander*, in «Phoenix», XXV (1971), pp. 206-16; D. M. LEWIS, in *CAH*², VI, pp. 40-41.

rasse a procurarsi sostenitori in ogni città, e a questo scopo si serví di un decreto generale in grado di guadagnargli vasti consensi. Tuttavia il voltafaccia di Alessandro superò di gran lunga il cambiamento di politica messo in atto dagli efori spartani. Con la loro azione questi ultimi avevano infatti cercato di scardinare l'influenza di un personaggio particolarmente prepotente promuovendo valori piú tradizionali; viceversa, con il suo gesto, Alessandro minava alla base l'organizzazione che lui stesso e suo padre avevano creato con l'intento di dare stabilità alla Grecia. Dall'epoca in cui era sorta la lega le cose erano cambiate: ora egli dettava la sua volontà e pretendeva obbedienza.

Il decreto sugli esuli venne presentato (e probabilmente concepito) come un gesto di magnanimità. Alessandro, pur sottolineando di non essere responsabile della sorte subita dagli esuli, garantiva personalmente il loro ritorno[88]. Quasi certamente il suo gesto fu il risultato di una continua azione di pressione svolta a corte da consorterie interessate. Sappiamo ad esempio di pressioni esercitate da un gruppo di esuli per deporre il tiranno Dionisio di Eraclea, pressioni che per poco non ottennero il risultato voluto: Dionisio riuscí a mantenere il potere soltanto grazie all'intervento della sorella di Alessandro, Cleopatra[89]. Un gruppo particolarmente influente era quello degli esuli di Samo, che erano stati espulsi dalle varie cleruchie ateniesi installate nell'isola a partire dal 365. Numerosi decreti onorari eretti dopo il loro ritorno in patria testimoniano dell'esistenza di una vasta rete di «amici» che avevano fornito loro assistenza durante il lungo esilio. In Grecia i loro interessi furono promossi da Antileonte di Calcide e Nausinico di Sesto, come pure da un Macedone di Anfipoli di nome Dionisio[90]. È senz'altro possibile che quest'ultimo avesse servito sotto Alessandro patrocinando a corte la causa degli esiliati, come sappiamo fece Gorgo di Iaso, uno dei piú attivi sostenitori degli esuli espropriati di Samo, il quale si guadagnò la venerazione degli abitanti dell'isola per la sua energica e perseverante opera di sostegno nei confronti degli esiliati. Quando infine Alessandro dichiarò che avrebbe permesso il ritorno degli esuli a Samo, Gorgo gli rese omaggio con una corona onoraria e scrisse immediatamente ai magistrati

[88] DIODORO SICULO, 18.8.4: «τοῦ μὲν φεύγειν ὑμᾶς οὐχ ἡμεῖς αἴτιοι γεγόναμεν, τοῦ δὲ κατελθεῖν ... ἡμεῖς ἐσόμεθα». Il mellifluo rifiuto di responsabilità è una frecciata diretta piú a suo padre che ad Antipatro (*contra* BADIAN, *Harpalus* cit., p. 28). I destinatari del decreto di Alessandro erano gli esuli scacciati dalle rispettive città prima dell'inizio del suo regno: nel loro caso egli decisamente *non* era responsabile della loro sorte, ma il loro ritorno dipendeva da lui e da Antipatro.

[89] MEMNONE, *FGrHist*, 434 F 1 (4.1-3).

[90] Le iscrizioni sono raccolte da C. HABICHT, *Samische Volksbeschlüsse der Hellenistischen Zeit*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», LXXII (1957), pp. 152-72, nn. 1 (Antileonte), 2 (Nausinico), 4 (Dionisio).

di Iaso, dando loro direttive per facilitare il rimpatrio[91]. Comunque la si giudichi, si trattò di un'azione pronta ed efficace, a coronamento di un lungo periodo di pressioni. Possiamo supporre che Gorgo avesse fatto presente il caso, avesse prospettato i vantaggi di una Samo svincolata dal controllo ateniese e avesse infine apertamente appoggiato l'idea di un rimpatrio generale degli esuli.

Gli esuli di Samo non furono sicuramente gli unici a darsi da fare: l'ordinanza di Alessandro fu l'esito di molteplici approcci da parte di numerosi altri gruppi di esiliati. Fra coloro che attrassero l'attenzione del re vi furono i profughi di Eniadi, che erano stati scacciati dalla propria città in seguito all'aggressione etolica[92]. A differenza di Samo, non esistono testimonianze esplicite di pressioni a favore di questi esuli, ma a corte vi erano alcuni autorevoli personaggi originari dell'Acarnania, in particolare il medico Filippo e il vecchio precettore del re, Lisimaco[93], che (se ancora vivi nel 324) si trovavano in posizione propizia per promuovere la causa dei loro compatrioti. Le singole istanze produssero un decreto di estensione universale. È estremamente inverosimile che Alessandro avesse deciso di reintegrare in massa gli esuli, per poi, in un secondo momento, determinare quali gruppi di esiliati dovessero fare ritorno. Diodoro asserisce che all'epoca della dichiarazione dei giochi olimpici il rimpatrio degli esuli di Eniadi e Samo era una questione aperta[94]. La famosa dichiarazione di Alessandro in cui il re affermava di voler restituire Samo ai suoi abitanti risale chiaramente alla primavera del 324; ad Atene era di dominio pubblico e spinse la città sul piede di guerra, creando uno stato d'animo prossimo all'isteria, stato d'animo ulteriormente esacerbato, nel cuore dell'estate, dall'arrivo di Arpalo e della sua flottiglia[95]. Nell'autunno, sembra, Alessandro stava seriamente contemplando l'eventualità di un attacco navale contro Atene, e Gorgo, fedele al suo ruolo di zelatore della causa di Samo, promise un massiccio

[91] *SIG*³, 312 = HEISSERER, *Alexander* cit., p. 184. Questa azione va tenuta distinta dalla successiva offerta di Gorgo a Ecbatana, nell'ottobre del 324 (si veda la nota 96). Cfr. N. G. ASHTON, *The Lamian War – a false start*, in «Antichthon», XVII (1983), pp. 55-56.

[92] DIODORO SICULO, 18.8.6; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 49.15. Si veda il contributo piú recente sull'argomento: S..G. MILLER, *Theorodokoi of the Nemean Games*, in «Hesperia», LVII (1988), pp. 160-61.

[93] BERVE, *Alexanderreich* cit., nn. 481, 788.

[94] DIODORO SICULO, 18.8.6; cfr. GIUSTINO, 13.5.5-6.

[95] Penso che questo sia indubitabile, anche se, naturalmente, è stato recentemente messo in dubbio (cfr. I. WORTHINGTON, *The Harpalus affair and the Greek response to the Macedonian hegemony*, in ID. (a cura di), *Ventures* cit., pp. 307-30). È apertamente affermato da Giustino, che adopera l'identico materiale usato da DIODORO SICULO, 18.8-10 (GIUSTINO, 13.5.1: «bellum quod iam vivo Alexandro moverant»; 13.5.5: «palam igitur iam tunc ... libertatem bello vindicandam frebemant»), ed è fortemente suggerito da PLUTARCO, *Opere morali*, 531a.

contributo di armi per la futura campagna di guerra[96]. Nondimeno la tensione (per il momento) si allentò allorché Demostene poté conferire con il rappresentante di Alessandro a Olimpia, Nicanore di Stagira, e ad Atene Arpalo, dopo essere stato arrestato, venne messo in condizione di fuggire dalla città. Alessandro annullò i suoi piani di invasione e sino alla morte del re, che avrebbe innescato la guerra lamiaca, l'opposizione ateniese al decreto sugli esuli si limitò alle vie diplomatiche.

Le limitate dimensioni di questo saggio non permettono di soffermarsi oltre su questo decreto. Ai nostri fini ciò che piú importa è il cambiamento di atteggiamento che esso serve a segnalare. Le città greche si trovarono con sgomento ad essere le destinatarie di un provvedimento universale che ebbe fortissime ripercussioni politiche ed economiche. È possibile poi che, oltre alle norme di applicazione generale, il decreto contenesse spiacevoli clausole specifiche. In un famoso passo del suo discorso contro Demostene, Iperide afferma che tra i poteri affidati a Nicanore vi era una forma di regolamentazione delle «assemblee comuni» degli Achei e degli Arcadi[97]. Non vi sono seri argomenti per dubitare che ciò di cui si sta parlando qui siano le assemblee federali dei due stati: entrambi si erano schierati dalla parte sbagliata nella guerra di Agide e senza dubbio la prudenza voleva che fossero imposte delle limitazioni alle loro istituzioni federali. Ma sarebbe arduo cercare di conciliare qualsiasi limitazione di questo tipo con lo statuto della lega di Corinto, il quale assicurava il mantenimento delle costituzioni esistenti. Alessandro aveva rinunciato alle sottigliezze e agli stratagemmi diplomatici, coi quali avrebbe potuto realizzare i suoi scopi rispettando almeno formalmente la pace comune, e dava ora ordini diretti, sanzionati dalla sua ormai soverchiante forza militare.

Di fronte a un esercito rivelatosi invincibile e a un conquistatore che aveva dimostrato un'esemplare spietatezza nella repressione del dissenso, le città greche dovettero rinunciare a ogni velleità di resistenza armata. La loro strategia divenne la diplomazia: raggiungere i propri fini attraverso l'adulazione. È su questo sfondo che va interpretato il di-

[96] CURZIO RUFO, 10.2.2-3; GIUSTINO, 13.5.7. Sulla promessa di armi da parte di Gorgo si vedano ATENEO, 12.538b = EFIPPO, *FGrHist*, 126 F 5; HEISSERER, *Alexander* cit., pp. 169-71.

[97] IPERIDE, *Contro Demostene*, col. 18. I κοινοὶ σύλλογοι dovevano essere le assemblee federali, come è esplicitamente specificato in PAUSANIA, 7.14.4 (Achei), 9.34.1 (Beoti)). I. WORTHINGTON, *Hyper. 5 Dem. 18 and Alexander's second directive to the Greeks*, in «Classica et Mediaevalia», XXXVII (1986), pp. 115-21, ha sostenuto che l'oggetto della proibizione era un'adunata di forze militari congiunte. Naturalmente σύλλογος può indicare un'adunata militare, ma quando possiede questo significato il termine è seguito da una specificazione (ad esempio «σύλλογον τῶν νεῶν»). Quando, come in questo caso, è usato da solo, con ogni probabilità sta invece a indicare un'assemblea di tipo politico.

battito svoltosi ad Atene verso la fine del 324 intorno agli onori divini da tributare ad Alessandro. Furono proposte varie forme di culto e Demade, riconoscendo con candido cinismo le motivazioni che lo muovevano, ammoní i suoi detrattori a non rischiare di perdere la terra per lo zelo di proteggere il cielo[98]. Nonostante l'opposizione e la condanna inflitta a Demade (probabilmente sulla base di una γραφὴ παρανόμων)[99], Atene votò una qualche forma di adorazione nei confronti di Alessandro e a quanto sembrerebbe venne anche istituito un culto eroico per Efestione[100], probabilmente in risposta a un ordine diretto emanato da Alessandro dopo la scomparsa del suo favorito, ordine che venne confermato dall'oracolo di Ammone[101]. Era una causa che stava molto a cuore ad Alessandro, come egli rivelò con parole di rara eloquenza nella lettera a Cleomene, e gli Ateniesi non potevano che aderire alla richiesta se desideravano conciliarsi i favori del sovrano. In seguito Iperide parlò di costrizione[102], ma si trattò probabilmente di costrizione morale: se volevano sperare in concessioni da parte di Alessandro, gli Ateniesi non avevano altra scelta che riconoscere Efestione come eroe. Altri stati trassero le stesse conclusioni, come Arriano mette in risalto nella sua caustica descrizione degli emissari che portavano corone al re nell'immi-

[98] VALERIO MASSIMO, 7.2, ext. 13; GNOMOLOGIO VATICANO, n. 236, citato da CAWKWELL, *The deification* cit., p. 301, nota 22. Per il contenuto del decreto si veda ATENEO, 6.251a-b; ELIANO, *Storia varia*, 5.12; dopo qualche resistenza iniziale, esso a quanto pare venne appoggiato da Demostene (DINARCO, 1.94; IPERIDE, *Contro Demostene*, coll. 31-32).

[99] È questa l'ipotesi di M. H. HANSEN, *The Sovereignty of the People's Court in Athens ... The Public Action against Uncostitutional Proposals*, Odense 1974, p. 41. È meno probabile che si fosse trattato di una condanna per empietà (ἀσέβεια).

[100] IPERIDE, *Epitafio*, 21. Su questo punto si veda CAWKWELL, *The deification* cit., pp. 297-300, un'interpretazione molto controversa, secondo la quale gli Ateniesi votarono onori eroici solo in obbedienza all'oracolo di Ammone (cfr. ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.23.6) e furono costretti a proseguire tale culto anche dopo la morte di Alessandro. Trovo ciò molto forzato e inverosimile, non ultimo perché presuppone che Demostene, alla vigilia della morte di Alessandro, si trovasse in libertà ad Atene, intento ad appoggiare l'eroizzazione (CAWKWELL, *The deification* cit., pp. 302-4). Cosí non resta tempo per la sua incarcerazione e il successivo esilio a Trezene ed Egina.

[101] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.14.7 (la maggior parte degli autori concordano sul fatto che Alessandro ordinò onori eroici per Efestione). Le fonti suggeriscono che il culto eroico di Efestione venne incoraggiato a partire dalla sua morte. Ad Alessandria Cleomene di Naucrati poté costruire un grandioso Heroon per il quale ricevette encomi quando Alessandro era ancora in vita (*ibid.*, 7.23.7) e, per ciò che vale, LUCIANO, *Sul non credere facilmente alla calunnia*, 17, afferma che la voga dei culti cittadini per Efestione cominciò dopo la sua morte. La missione ad Ammone fruttò l'approvazione del dio per il culto eroico (ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.23.6; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 72.3; cfr. DIODORO SICULO, 17.115.6), ma il presumibile rifiuto della proposta che Efestione ricevesse onori divini (cioè fosse elevato al rango di un dio).

[102] IPERIDE, *Epitafio*, 21. Se il presente (ἀναγκαζόμεθα) è corretto (cfr. CAWKWELL, *The deification* cit., p. 389), non può che avere un valore conativo: «la costrizione che in questo momento i Macedoni stanno cercando di esercitare su di noi». Non posso accettare una lettura secondo cui Iperide starebbe indicando una costrizione continuativa fondata sull'autorità dell'oracolo.

nenza della sua morte: «Indossavano corone e gli donavano corone d'oro, simili in tutto e per tutto a messi sacri (θεωροί) venuti a onorare un dio»[103]. La formulazione della frase indica una stigmatizzazione da parte di Arriano: gli inviati credevano di onorare un dio, ma in realtà la sua fine era prossima. In ogni caso vi sono pochi dubbi sul fatto che gli emissari giunti a onorare il re vestissero le insegne proprie dei messi sacri, indossando corone come se dovessero consultare una divinità, e, benché sia possibile che non si fossero rivolti al re come a un dio, ciò nondimeno le loro insegne suggerivano questo paragone. Dall'adulazione implicita manifestatasi in questa occasione all'oltraggioso decreto di Stratocle, il quale prevedeva che gli ambasciatori inviati dal δῆμος ateniese ad Antigono e a Demetrio avessero il titolo di θεωροί, il passo fu breve[104]. Nel 307 la divinità del sovrano era apertamente dichiarata; sedici anni prima vi si faceva riferimento in modo implicito, ma il messaggio era lo stesso. La fonte incontrastata dell'autorità politica era la volontà del re: il suo potere uguagliava quello degli dèi, ma, a differenza di quello degli dèi, si manifestava in modo diretto e immediato (come gli Ateniesi in seguito ricordarono a Demetrio)[105]. Affinché questo potere si traducesse in vantaggi materiali occorreva riconoscerne l'esistenza in termini opportunamente adulatori. Non c'era alcun motivo per contestare la natura divina del nuovo signore supremo.

La mia tesi è che il vero punto di svolta psicologico nel declino della città-stato fu il ritorno di Alessandro a occidente nel 325/324. Prima di allora le singole *poleis* avevano potuto venire a patti con la potenza macedone in modo analogo a come avevano fatto con gli stati egemoni del passato. Il linguaggio e le sottigliezze della diplomazia non erano sostanzialmente cambiati. Ma quando Alessandro fece ritorno a Susa si presentò come conquistatore del mondo: nulla poteva opporsi al suo re-

[103] «ὡς θεωροὶ δῆθεν ἐς τιμὴν θεοῦ ἀφιγμένοι» (ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.23.2). La particella fortemente ironica serve a rendere lo scetticismo di Arriano: i messi erroneamente credevano di accostarsi a un dio (su questa sfumatura si vedano E. A. FREDRICKSMEYER, *Three notes on Alexander's deification*, in «American Journal of Ancient History», IV (1979), pp. 3-5; E. BADIAN, *The deification of Alexander the Great*, in *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, Thessaloniki 1981, pp. 56-59). Sia che la particella rifletta il punto di vista degli emissari stessi oppure di un potenziale osservatore, ritengo che si tratti di un commento interamente soggettivo da parte di Arriano: i messi erano vestiti e si comportavano *come se* fossero messi sacri. Si è asserito (GOUKOWSKY, *Essai* cit., I, pp. 185-86) che il fatto che indossassero delle corone significa che si consideravano dei teori. Non è necessariamente così. Per occasioni particolarmente solenni alcuni stati solevano inviare rappresentanti che indossavano corone: SENOFONTE, *Elleniche*, 4.7.3 (Argo), 6.4.19 (Tebe). Appare comunque probabile che i messi inviati a Babilonia avessero effettivamente assunto in modo studiato l'aspetto di teori.

[104] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 11.1; cfr. ID., *Opere morali*, 338a.

[105] Nel famoso itifallo in onore del re: ATENEO, 6.253e = DURIDE, *FGrHist*, 76 F 13.

gime e le *poleis* greche capirono che, se anche avessero raggiunto un'unità di intenti, le loro forze congiunte non sarebbero state in grado di fronteggiare il nuovo colosso. Per giunta, il dominatore del mondo manifestava il suo potere in editti categorici di applicazione universale; potevano esserci clausole particolari a seconda dei casi, ma l'ordine generale era irrevocabile. Data l'evidente impossibilità di resistere militarmente, la diplomazia diventò il principale strumento di azione politica: meglio l'autoumiliazione dell'autoimmolazione. Questa fu la tattica destinata a servire da modello per il futuro. Nessuno dei diadochi raggiunse quel predominio assoluto di cui Alessandro godeva nel 324, e pochi furono in grado di rivaleggiare con la piena autocrazia espressa dal decreto sugli esuli; tuttavia, le arti della sottomissione onorevole e del tatto diplomatico, che sotto Alessandro era stato giocoforza apprendere, fiorirono dopo la sua morte, allorché la guerra lamiaca dimostrò alcune sgradevoli verità. La coalizione greca al massimo della sua forza non era un'avversaria all'altezza neppure di una Macedonia indebolita, e nonostante i conflitti fra i diadochi poche *poleis* greche avrebbero goduto a lungo del lusso di un'autentica libertà dal controllo esterno. La diplomazia adulatoria sarebbe ora divenuta la piú alta forma di pubblica benemerenza.

LAURA BOFFO

I regni ellenistici: la guerra e il potere

Everything was possible in the fantastic world of Hellenistic politics.

M. I. Rostovzev, in *CAH*, VII (1928), p. 157.

1. *Il metodo.*

Chi volesse tracciare le linee generali della storia ellenistica fra la morte di Alessandro e l'innesto romano nelle vicende del Mediterraneo orientale dovrebbe tenere presenti alcuni aspetti che definiscono e insieme articolano l'epoca[1]. Come hanno di recente ribadito P. Green e M. M. Austin (peraltro sulle orme di Plutarco), parametro fondamentale del periodo fu l'etica militare, con le conseguenze ideologiche e pratiche che essa comportava[2]. L'immenso patrimonio territoriale e umano acquisito da Alessandro e dai Macedoni in virtú della guerra passò a generali che per mentalità ed esperienza («per natura», secondo lo scrittore antico) non fecero altro che applicare (o subire) le regole del codice della conquista, erigendolo a sistema di vita: venivano cosí giustificate e sostentate le aspirazioni alla regalità (la βασιλεία) e indirizzati i comportamenti di chi tale regalità doveva mantenere.

Questa prospettiva di analisi – che non deve diventare anch'essa, per suggestione delle fonti, modello interpretativo, in chiave ad esempio di personalizzazione a oltranza della storia ellenistica – comporta la revisione degli stereotipi piú o meno tenacemente e consapevolmente riferiti dalla maggior parte degli studiosi a personaggi, eventi e istituzioni

[1] Cfr. F. W. WALBANK, *The Hellenistic world: new trends and directions*, in «Scripta Classica Israelica», XI (1991-92), pp. 90-113. Cfr. anche la selezione bibliografica, necessariamente molto severa, nelle note seguenti.

[2] P. GREEN, *After the Successors*, in «Times Literary Supplement», 16 agosto 1985, p. 891; M. M. AUSTIN, *Hellenistic kings, war and economy*, in «Classical Quarterly», XXXVI, 2 (1986), pp. 450-66 (cfr. già P. LÉVÊQUE, *La guerre à l'époque hellénistique*, in J.-P. VERNANT (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris - La Haye 1968, pp. 261-87, e C. PRÉAUX, *Le Monde hellénistique*, I, Paris 1987², pp. 295 sgg.); cfr. anche la rassegna problematica di H.-J. GEHRKE, *Geschichte des Hellenismus*, München 1990, pp. 165 sgg.; PLUTARCO, *Vita di Pirro*, 7.3, 12.3-5, 14.4-13; ID., *Vita di Demetrio*, 18.6. Cfr. anche POLIBIO, 5.34.2 sgg. (su cui vedi sotto). Per l'ideologia regale, nelle sue varie componenti, cfr. il saggio di B. Virgilio, in questo volume, e *Aspects of Hellenistic Kingship*, Aarhus 1996.

dell'epoca[3]. Primi e piú radicati, perché connessi con le autorevoli figure (rispettivamente) di M. I. Rostovzev e di J. G. Droysen, sono quello della razionalità organizzativa e pianificatrice delle βασιλεῖαι e quello dell'«equilibrio delle potenze» («Gleichgewicht der Mächte» / «balance of power»), attribuito alla situazione dell'insieme dei regni ellenistici – in particolare per il III secolo a. C. – con singolare costanza e con l'evidenza della intitolazione nei principali manuali[4]. Egualmente inopportuno appare l'altrettanto frequente uso della categoria di stato e di sistema di stati per l'aspetto e l'assetto territoriale delle regalità e per la loro coesistenza[5], con l'inevitabile corollario del carattere di «confusione», «impossibile stabilità», «instabile equilibrio» attribuito a certe fasi del periodo (a partire da quella determinata dalla morte di Alessandro): a giudizi di valore di tal fatta ostano se non altro lo stato di conservazione e il carattere delle fonti antiche relative alle varie epoche. Infine, risente troppo dell'ambiguità di certi usi semantici il parlare di imperialismo macedonico (principalmente in rapporto agli Antigonidi), benché non si debbano negare ai personaggi (ma a tutti...), almeno in certi momenti, ambizioni di dominio «universale». Cautela richiederebbe anche l'impiego delle categorie di «tendenza egemonica» – a mezzo fra quella dell'imperialismo e quella dell'equilibrio delle potenze – e di «politica estera», applicata in special modo alla monarchia lagide[6].

In definitiva, non sembra piú troppo giustificato distinguere fra «età dei diadochi» ed «età degli epigoni» e attribuire all'autoqualifica di βασιλεῖς da parte dei contendenti, o all'anno di Ipso e della morte di Antigono Monoftalmo (301 a. C.), il significato di netta cesura fra un periodo di tentato mantenimento dell'impero alessandrino e la piena affermazione del «particolarismo» ellenistico[7].

[3] Cfr. ancora J.-M. BERTRAND, *L'hellénisme 323-31 av. J.-C. Rois, Cités et Peuples*, Paris 1992 (talora anche nell'eccellente ED. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique*, I-II, Nancy 1979-1987²).

[4] Cfr. M. I. ROSTOVZEV, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, I-III, Oxford 1941 [trad. it. Firenze 1966-80]; J. G. DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, III, Gotha 1878. La problematica è ovviamente ben piú complessa di quanto non sia possibile indicare qui: cfr. H. H. SCHMITT, *Polybios und das Gleichgewicht der Mächte*, in E. GABBA (a cura di), *Polybe*, Vandœvres-Genève 1974, pp. 67-102, e GEHRKE, *Geschichte* cit., pp. 197 sgg.

[5] Cfr. ora anche R. A. BILLOWS, *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*, Berkeley - Los Angeles 1990 (parte 2).

[6] Cfr. ID., *Kings & Colonists. Aspects of Macedonian Imperialism*, Leiden-Köln 1995, e H. BRAUNERT, *Hegemoniale Bestrebungen der hellenistischen Großmächte*, in «Historia», XIII (1964), pp. 80-104. Una critica è in ED. WILL, *Le monde hellénistique et nous*, in «Ancient Society», X (1979), p. 83.

[7] AUSTIN, *Hellenistic kings* cit., pp. 456-57; GREEN, *After the Successors* cit., p. 893.

2. *Le premesse.*

La morte improvvisa di Alessandro pose nell'immediato il problema della gestione legittimata di un potere che era governo sia delle forze militari sia dei territori via via acquisiti. Perciò i personaggi coinvolti nelle soluzioni compromissorie di volta in volta adottate dovettero giostrare con le pressioni della fanteria, numericamente forte e legata alla casata macedone, con le aspirazioni di potere e di arricchimento di un'aristocrazia che aveva fatto tesoro dell'esperienza di conquista, con la disponibilità di funzioni militari/civili variamente applicabili e interpretabili, con la (almeno iniziale) necessità legittimante di tenere nel debito conto le pur deboli figure reali suscettibili di succedere ad Alessandro, il malaticcio fratellastro Arrideo (Filippo III) e il nascituro dalle nozze con Rossane[8]. Da tutto ciò, piuttosto che da un contrasto fra la «tendenza» all'impero universale e spinte «particolaristiche», derivò nel 323 la soluzione ambigua di Babilonia, la quale assegnava a Perdicca la qualifica di matrice achemenide (dalle competenze mutevoli) di chiliarco d'Asia, con implicazioni di reggenza generale, ad Antipatro la strategia d'Europa, a Cratero (l'«idolo dell'esercito macedone»), in marcia dall'Asia all'Europa, la tutela, o procuratela (προστασία), della regalità in Asia e in Europa, con tutti i poteri, civili e militari, che essa, in quanto tale, comportava[9]. A ciò si aggiungevano gli effetti della nuova ripartizione satrapica, tra personaggi con diverso grado di potenza e credito militare, nei confronti di Alessandro e dello stesso Perdicca, dal poco amato Eumene (per le aree non ancora conquistate, ma strategicamente importanti, di Paflagonia e Cappadocia), a Tolomeo, che seppe legarsi l'Egitto, ad Antigono Monoftalmo, satrapo di Grande Frigia, Licia e Panfilia, a Lisimaco, satrapo di Tracia, a Leonnato, investito della Frigia ellespontica. Il conflitto fra Perdicca e Cratero trovò facile sviluppo nello squilibrio militare, disponendo il primo delle truppe d'Asia e della signoria (almeno di principio) sui satrapi, il secondo di un potere «civile» che prevedeva comunque il comando dell'esercito. E le successive vicende, le quali videro a mano a mano i personaggi coagularsi contro il nemico di turno (Perdicca, Eumene, Poliperconte, Antigono, Cassandro, Demetrio), appaiono tutte caratterizzate dall'uso strumentale – o dai condizionamenti – delle capacità di pressione, materiale,

[8] Cfr. N. G. L. HAMMOND, *The Macedonian imprint in the Hellenistic world*, in P. GREEN (a cura di), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley - Los Angeles 1993, pp. 12-23.

[9] Cfr. P. GOUKOWSKI, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre 336-270 av. J.-C.*, I. *Les origines politiques*, Nancy 1978.

ideologica, finanziaria, delle truppe ereditate da Alessandro. Sembra oramai difficile vedere nel comportamento di figure dalle mutevoli e incerte attribuzioni giuridiche e territoriali altro che l'aspirazione a conquistare e a mantenere, con la disponibilità di forze congrue, una salda base di potere, materiale e ideale: il conflitto non era sui principî della legalità – i quali anzi venivano riconosciuti e praticati, magari con l'usurpazione –, bensí sulle possibilità militari di controllo geo-topografico. Perciò gli accordi successivi (nel 320, a Triparadiso, e nel 311), i quali furono imposti dalla scomparsa di alcuni dei contendenti, e insistevano ancora sulle parvenze giuridiche delle attribuzioni di ἐπιμέλεια (dei, o del, re) e di strategia («d'Europa», o «d'Asia»), non sortirono sul piano pratico effetto durevole. A contare, prima che le capacità di giudizio e di «previsione», oppure la prontezza nell'intervenire di Perdicca o di Antipatro, erano l'impossibilità di fissare nello spazio toccato dall'azione dei personaggi il «centro teorico del potere» (l'efficace espressione è di Edouard Will) e il comportamento di generali decisi, quali Tolomeo, Seleuco, Antigono.

Quanto al Lagide, la «saggezza», o la «modestia», che gli si sono riconosciute poterono forse indurlo a rifiutare a Triparadiso l'ἐπιμέλεια dei re. Esse non gli impedirono però – grazie al denaro confiscato al predecessore Cleomene di Naucrati, alla conseguente disponibilità di truppe e a una base territoriale circoscritta riconosciutagli come δορίκτητος («conquistata con la lancia») – di inserirsi nel contesto delle lotte per fissare delle basi di occupazione in Grecia (a Corinto, Sicione, Megara, nel 308, «liberandole» da Cassandro), in Cirenaica (dal 321, quando gli era stata concessa la signoria su «tutti i paesi che avrebbero potuto essere conquistati con la lancia verso il tramonto»), a Cipro (come la precedente non compresa nell'eredità alessandrina, e dunque, come è stato ben osservato, aperto terreno di conquista), su località dell'Asia Minore (a fasi alterne). Neppure lo trattennero dall'intervenire a difesa di Rodi contro Demetrio Poliorcete nel 305/304, o infine dall'ostare a Seleuco, nel 301, la presa di possesso dei territori di Fenicia e Siria conquistati. La difficoltà di attribuire al Lagide una «politica», in ragione di una supposta ambivalenza, o contraddizione, nell'agire – qualificato come «opportunismo prudente», «egemonismo» e cosí via –, viene non a caso risolta da Gehrke nella dialettica fra la «mentalità competitiva» dei diadochi e l'«accortezza» (δεξιότης) attribuita a Tolomeo dalle fonti[10]. Il fatto è che, programmato o meno che fosse nei termini e coi fini

[10] GEHRKE, *Geschichte* cit., pp. 157-58. Su Tolomeo cfr. W. M. ELLIS, *Ptolemy of Egypt*, London 1994, e G. HÖLBL, *Geschichte der Ptolemäerreiches*, Darmstadt 1994, pp. 14-30.

attribuitigli dai moderni, il comportamento del Sotere portò alla costituzione di un organismo economico e militare che consentiva alla regalità lagide – come vedremo, finché si fosse attenuta ai principî che l'avevano informata – di sostenersi nella sua èssenza.

Nella medesima linea di condotta si inquadra l'operare di Seleuco. Le sue disinvolte operazioni di politica e propaganda contro Antigono miravano alla progressiva costituzione di una salda ed efficace base territoriale di potere (a partire dalla presa della satrapia di Babilonia, nel 321), onde eliminare i pericolosi attacchi di diadochi e governatori da Oriente come da Occidente, acquisendone al contempo i territori[11]. In questa prospettiva appare riduttivo considerare, come pure usa, l'agire del personaggio nei termini alternativi degli interessi occidentali e orientali, implicanti specifiche operazioni politiche e sociali: che, nella realtà, interventi – e notevoli – siano stati fatti sia all'Ovest sia all'Est attiene, come vedremo, a un altro ordine di considerazioni e di necessità[12]. A ragione P. Bernand (che pure non è esente da rimandi al «fascino invincibile» che le *poleis* anatoliche avrebbero esercitato sui Seleucidi, compromettendo gli interessi della base «naturale» dell'impero, Mesopotamia, Siria e Cilicia) ricorda il ruolo avuto dalle città greche d'Asia Minore quali «deposito» di soldati per gli eserciti e di coloni per le fondazioni[13]. Non solo. L'Occidente anatolico e l'Egeo richiedevano l'attenzione dello stratega che vedeva via via rinforzarsi il potere minaccioso del Monoftalmo e del figlio Demetrio e l'estendersi dalla Macedonia all'Asia del regno di Lisimaco, e temeva la possibilità di un'alleanza di quelli con l'Egitto tolemaico. I problemi di pacificazione incontrati da Seleuco I e dal successore Antioco I dopo Curupedio (281 a. C.) sono indicativi della necessità di un rafforzamento militare che fissasse nel dominio o nel controllo quell'area di contatto, senza che questo comportasse una volontà di conquista della Macedonia (o di «riunificazione» dell'impero...). Quanto all'Oriente – le «satrapie superiori» di ambigua e oscillante definizione geografico-amministrativa –, ha ragione P. Briant a rilevare la rigidità del pur diffuso modello dell'antitesi centro/periferia di un impero. L'attività coloniaria dispiegata dal Nicatore da est a ovest, nell'Oriente battriano (tramite il coreggente figlio Antioco), in Mesopotamia, in Siria, in Asia Mi-

[11] Cfr. J. D. GRAINGER, *Seleukos Nikator, Constructing a Hellenistic Kingdom*, London - New York 1990.

[12] Per la vivacità e attualità del dibattito cfr. il *Dossier Les Séleucides*, in «ΤΟΠΟΙ - Orient-Occident», IV/2 (1994), pp. 431-610.

[13] P. BERNARD, *Nouvelle contribution de l'épigraphie cunéiforme à l'histoire hellénistique*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CXIV (1990), pp. 540-41.

nore, trova spiegazione nella variegata finalità di quel controllo-innesto militare, sociale, economico, che si traduceva insieme nella valorizzazione del ruolo e della dignità del sovrano – creatore di una dinastia, conquistatore e fondatore contro l'avversario di turno o le popolazioni locali – e nel consolidamento, peraltro non privo di difficoltà, di un «quartier generale» opportunamente collocato fra Oriente e Occidente[14]. Restano fuori di dubbio i problemi tecnici di tenuta del settore piú orientale dell'impero, sottoposto alla pressione dei popoli barbari, alle ambizioni di sovrani militarmente pericolosi (come il fondatore della dinastia indiana dei Maurya, Candragupta – Sandracotto per i Greci –, col quale Seleuco dovette scendere a patti), alle resistenze dei passati detentori delle regioni orientali. Tale situazione non faceva che stimolare il senso del controllo di aree già entrate, con Alessandro e Antigono (per non parlare del modello achemenide), nel patrimonio regale da tutelare e consolidare, lungo quelle vie di comunicazione articolate con l'antica strada reale persiana, le quali costituivano, come vedremo anche in seguito, la trama del territorio, dai limiti piú esterni – ivi compreso l'Occidente anatolico – al cuore siro-mesopotamico del regno. Attribuire la coreggenza per l'Oriente all'erede al trono (una pratica che ricorrerà nella dinastia) rispondeva all'intenzione non di dividere l'impero, bensí di rinsaldarlo sotto l'egida di una regalità allargata: il passaggio matrimoniale della regina Stratonice dal padre al figlio ne è illuminante espressione simbolica.

Nella prospettiva che si va qui indicando, non sarà un caso se Lisimaco, dimostratosi incapace di fondare una dinastia, compare in Diodoro come re «di secondo piano quanto a fama»[15]. Gli studi piú recenti sull'attività del diadoco hanno avuto il merito di correggere l'immagine tradizionale del monarca autoritario e rapace, rigido controllore e manipolatore di *poleis* (senza peraltro riuscire sempre a rinunciare a conclusioni circa la portata, «internazionale» o meno, degli intenti del personaggio). L'analisi non pregiudiziale degli aspetti politico-amministrativi ed economico-sociali della βασιλεία lisimachea, unita alla considerazione della storia militare, conduce ancora una volta all'immagine dell'obbligo, strategico e finanziario, al mantenimento della posizione raggiunta o consolidata con mezzi di guerra (la difesa della difficile Tracia, assegnata nel 323 e confermata nel 321) contro gli attacchi dei di-

[14] Cfr. ora G. M. COHEN, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Princeton 1995. Per l'immagine del «quartier generale» cfr. M. I. ROSTOVZEV, *Syria and the East*, in *CAH*, VII (1928), p. 157.

[15] DIODORO SICULO, 20.100.2 (δευτερεύων ... τῇ δόξῃ). Cfr. ora C. FRANCO, *Il regno di Lisimaco. Strutture amministrative e rapporti con le città*, Pisa 1993.

nasti barbari e le aspirazioni degli altri diadochi, ovviamente interessati al controllo degli Stretti e alle prospettive commerciali e militari pontiche. In questa luce si collocano sia il rapporto iniziale con lo stratego d'Europa Antipatro (una collaborazione dettata dalla necessità), sia l'attenzione per le vicende di Macedonia, sia il difficile rapporto con le *poleis* in Tracia, da sempre legate da ambigua ma proficua relazione economico-politica con l'entroterra, sia l'opportunistica considerazione per il ruolo delle città microasiatiche nella gestione della βασιλεία. In tale contesto si inserisce la fondazione di Lisimachia nel Chersoneso Tracico: la città, piú che la capitale di un dominio ancora da accrescere, doveva costituire una base di controllo dell'area egea e anatolico-settentrionale, oggetto delle ambizioni e della presenza altrui; essa faceva da contrappunto alla fondazione di Antigoneia di Troade da parte del Monoftalmo (cosí come vicino a un'altra Antigoneia sorgeva la seleucidica Antiochia sull'Oronte). Il «problema» del crollo del regno di Lisimaco non appare dunque piú tale, se la sua βασιλεία viene riconsiderata alla luce della precarietà della gestione dei territori, la quale era condizionata dalle possibilità del loro controllo militare e non dalla incapacità o dalla – largamente presunta – durezza del re-conquistatore.

Egualmente improntata a considerazioni di ordine militare, piuttosto che a ideale o a impulsi caratteriali, appare l'opera di Antigono Monoftalmo e del figlio Demetrio, la quale sembra definirsi nell'esplicazione su quell'area di scorreria e, al caso, di conquista piú o meno stabile che fu nell'epoca ellenistica l'Egeo. Regione di contatto tra le zone di influenza dei diadochi, e insieme spazio fondamentale, con la sua estensione nell'Eusino, per l'approvvigionamento delle materie prime, il mare, con i suoi capisaldi, si configura come oggetto del contendere alla stregua delle altre zone strategicamente importanti[16]. Si spiegano cosí la costituzione antigonea della lega degli isolani, nel 314 circa (non a caso, appena possibile, nel 288 circa, rilevata da Tolomeo I e, piú tardi, da Rodi), il rinnovo del κοινόν di città facente capo a Ilio, le operazioni militari e politiche di Demetrio, sia prima di Ipso (la presa di Cipro al Lagide, nel 306, l'occupazione in Grecia delle importanti basi di Calcide, Corinto, Sicione, l'Acaia e l'interesse per Rodi), sia dopo, come re di Macedonia (quando concluse una pace col Sotere). Non sarà un caso che le operazioni belliche nella fase che condusse a Ipso mirassero a bloccare i collegamenti fra l'una e l'altra parte degli avversari attraverso l'Egeo. Il comportamento incoerente riconosciuto a Demetrio come ca-

[16] Cfr. ora G. REGER, *Regionalism and Change in the Economy of Indipendent Delos*, Berkeley-Oxford 1994.

rattere qualificante del quindicennio successivo al 301 nasceva dall'essere egli dotato della base di operazioni piú esposta, quel mare e quelle teste di ponte sui quali intervenivano gli altri sovrani[17]. Non per caso la capitale del regno fu, nella Macedonia riconquistata ai discendenti di Cassandro, una città di mare (Pagase, divenuta appunto Demetriade). Non è alla misura del senso politico del generale/βασιλεύς che occorre guardare, ma ai condizionamenti militari cui egli fu sottoposto, dall'impossibilità di far fronte alla coalizione di Lisimaco e Pirro all'abbandono da parte del suo esercito: perciò la figura di Demetrio va privata di quella significazione di cui è stata rivestita dagli studiosi (ad esempio in rapporto al supposto mutare dei caratteri del mondo in cui operava). Del resto anche Antigono aveva da principio sperimentato le costrizioni della mancanza di denaro e di truppe, la quale lo aveva subordinato a Cratero: ha ragione Green a rilevare la conseguente sistematicità dei prelievi effettuati dal diadoco sui tesori delle città d'Oriente[18]. E la politica di benevolenza e patronato delle *poleis* adottata in seguito risente anch'essa (a concorrenza degli altri diadochi) della consapevolezza del loro potenziale umano e militare.

3. *La situazione.*

La presa del titolo di βασιλεύς da parte di Antigono e Demetrio (non a caso dopo la vittoria del Poliorcete a Cipro) e poi via via di Tolomeo, Seleuco, Cassandro, Lisimaco e, per mimesi, da Agatocle, tiranno di Siracusa, quando si erano ormai eliminati i familiari di Alessandro, non fece altro che ratificare la situazione di fatto di potere conquistato e amministrato, ormai ritenuto come l'unico legittimante. È questo aspetto della regalità che fa premio sul presunto rapporto con il modello ideale e territoriale di Alessandro e su istanze (non facilmente definibili) di continuità-rottura rispetto all'illustre precedente. Nella stessa prospettiva di strumento e sanzione dei rapporti politico-militari fra i diadochi (e i sovrani ellenistici in genere) si colloca l'uso disinvolto delle nozze dinastiche, a partire da quelle legittimanti con esponenti della casata argeade sino a quelle con appartenenti alle dinastie indigene, o agli «scambi» tra le famiglie.

[17] Cfr. ad esempio WILL, *Histoire* cit., I, pp. 85-86: «La piú grave perdita che subí il Poliorcete era... quella di suo padre».

[18] P. GREEN, *Alexander to Actium. The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, Berkeley - Los Angeles 1990, p. 21.

Appare ovvio che le città greche trovassero possibilità di sopravvivenza in tale contesto con l'adattarsi piú o meno rassegnato al gioco di chi aveva gli strumenti militari prevalenti e, dunque, sottraendo, devastando territori, bloccando le vie del commercio cerealicolo finiva con l'alterare i delicati congegni della vita materiale del mondo ellenico. Perciò, dopo lo sfortunato tentativo ateniese del 323/322 di usare dell'opposizione fra Tolomeo e Antipatro per recuperare l'indipendenza (la cosiddetta «guerra lamiaca»), le *poleis* trovarono un *modus vivendi* nel fornire ai sovrani e alle potenze combattenti lo strumento dell'alleanza (συμμαχία, qualunque cosa ciò significasse dal punto di vista del diritto e della sostanza), esibito nelle dichiarazioni reali di «libertà» (ἐλευθερία: dei Greci in generale, o delle singole città), autogestione (αὐτονομία), inviolabilità (ἀσυλία), e sostenuto dal sistema reciprocamente vantaggioso e obbligante dell'evergetismo[19]. In Diodoro, ma anche nella lettera di Antigono Monoftalmo a Scepsi di Troade (non per caso del 311 a. C.), appare chiaro il senso militare – orientato contro gli avversari di turno, a tutela della propria βασιλεία –, prima che politico, delle proclamazioni generali della libertà dei Greci via via del vacillante Poliperconte, del minacciato Antigono, dell'accorto Tolomeo, di Cassandro, Lisimaco, dei vari diadochi nell'aleatorio trattato del 311, di Demetrio nella tregua stabilita con Cassandro (la stessa Scepsi qualche anno dopo dovette concorrere al popolamento della città di Antigoneia Troade)[20]. Perciò non sembra giustificato interrogarsi sulla convinzione o meno dei concedenti (o su di un «diritto internazionale» di IV secolo) e dunque giudicarne l'operato in funzione del rapporto con l'αὐτονομία e l'ἐλευθερία delle città (come fa, tra gli altri, Billows; all'idea del «filellenismo» del Monoftalmo sono già stati opportunamente apportati dei correttivi). Allo stesso modo, la lega generale dei Greci, a varie riprese rivitalizzata dagli Antigonidi (nel 302 da Monoftalmo e dal figlio; nel 224, o 223, in circostanze e con caratteri ben diversi, da Antigono III Dosone) e forse anche dagli Attalidi, finí col diventare strumento di pressione e manovra bellica, piuttosto che l'effetto di un'organizzazione politica: nel primo caso l'obiettivo era Cassandro, nel secondo la Sparta di

[19] Sulla guerra lamiaca cfr. ora O. SCHMITT, *Der Lamische Krieg*, Bonn 1992; su Atene ellenistica cfr. gli studi di CHR. HABICHT, *Athen in Hellenistischer Zeit, Gesammelte Aufsätze*, München 1994, e ID., *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995; per l'evergetismo cfr. il repertorio K. BRINGMANN e H. VON STEUBEN, *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer*, I. *Zeugnisse und Kommentare*, Berlin 1995.

[20] DIODORO SICULO, 18.55-56, 19.61.2-4, 19.62.1-2, 19.74-75, 19.105.1, 20.111.2; per Scepsi cfr. C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period. A Study in Greek Epigraphy*, London 1934 (rist. anast. Chicago 1974), n. 1, e STRABONE, 13.1.52.

Cleomene III e la confederazione etolica. D'altro canto, per quanto sappiamo, l'«organizzazione» politica dei regni, quando arrivava a definirsi al di là dell'occupazione o degli obblighi al contributo alla guerra del re, consisteva nell'inserire nelle città (o nel sovrapporre ad esse) funzionari di controllo, le cui attribuzioni, via via ampliate, erano pur sempre estensione di un potere militare. E tra le svariate finalità degli interventi dei βασιλεῖς nella realtà locale di *polis* e χώρα, o di aree insediative già caratterizzate – (ri)fondazioni e trasformazioni, impianto di «coloni», singole assegnazioni di possesso –, il controllo del territorio appare comunque elemento certo, benché forse non sempre primario: sono ormai ineludibili le conclusioni di Franco e Billows circa la complessa articolazione, fra il militare e l'amministrativo, nella gestione dei territori di Lisimaco e Antigono.

Le *poleis* che riuscirono per un tempo piú o meno lungo a figurare non passivamente nel quadro delle vicende lo fecero adottando nei limiti del possibile e grazie alla loro struttura politica il modello del comportamento monarchico (perciò Atene non poté che diventare, come s'è detto, «vetrina» delle lotte militari e propagandistiche fra i re). Se Rodi fu in grado di conservare la propria indipendenza, fu perché riuscí ad affermarla e ad alimentarla con la forza delle sue difese, in muratura e sul mare. La neutralità ascritta comunemente all'isola (anche per suggestione di alcune fonti antiche) fu, come vedremo, piú che un obiettivo politico perseguito nell'ambito di un generale interesse per l'«equilibrio» delle (altre) potenze, il risultato di situazioni determinate dall'esito di contrasti risolti con le armi o appoggiati da esse. Non bisogna dimenticare che, quando occorse, nel 220, tener libero da pedaggio l'accesso al Ponto Eusino, Rodi non esitò a dichiarar guerra ai Bizantini e a usare degli svariati strumenti bellici, dal ricorso all'aiuto militare di Prusia di Bitinia alla diplomazia, per impedire l'intervento seleucidico; allo stesso modo, la prima resistenza dell'isola all'incrociare della flotta di Filippo V nell'Egeo, nel 201, fu militare, con l'aiuto pergameno. Si potrà cosí forse spiegare l'altrimenti difficilmente interpretabile intervento attivo dell'isola al fianco di Antioco II durante la seconda guerra di Siria: non a caso la «supremazia sui mari» di cui parla Polibio figura in Strabone come «talassocrazia», la categoria che gli studiosi moderni applicano all'operato delle dinastie attive nel Mediterraneo orientale[21]. Il prestigio di cui la *polis* godette «per il suo regime» e la gara ostentatoria di re e dinasti per la sua ricostruzione, dopo il disastroso terremo-

[21] POLIBIO, 4.47.1, 5.88-90; STRABONE, 14.2.5. Cfr. ora V. GABRIELSEN, *The Naval Aristocracy of Hellenistic Rhodes*, Aarhus 1995.

to del 227 circa, furono conseguenza, piuttosto che premessa, della posizione di forza tenuta per gran parte dell'epoca ellenistica dalla città e dalla sua flotta. In realtà, e ancora una volta, la valutazione polibiana fa centro sul carattere di reciproca convenienza dei rapporti fra le entità dell'epoca, operanti su una base di forza equivalente (benché spesso non della stessa natura)[22]. Quel che è stato interpretato come la descrizione di un sistema (il quale poteva tutt'al piú essere dichiarato, a giustificare un certo comportamento, se è vero che il passo dello storico risente di fonti rodie) era il rimando al proficuo giostrare fra contendenti da parte di chi era in grado di difendersi: non ci si voleva legare in alleanza con nessuno per «aver mano libera e trarre vantaggio da tutte le possibilità» che offrivano le «speranze» dei vari re e dinasti di ottenere appunto aiuto e alleanza...

Sparta non era piú difesa dalla sua reputazione e risentiva della mancanza di adeguate risorse finanziarie. Tuttavia, pervicacemente tesa a ricostituire la sua posizione (o a difendere i suoi interessi) nel Peloponneso, per inserirsi nella dinamica delle contese e uscire dai limiti di un'attività militare geograficamente circoscritta o dal gioco delle alleanze forzate e strumentali, dovette entrare nella «normalità ellenistica» attraverso le ambizioni di quei suoi re - Areo I (309/308-265 a. C.) e Cleomene III (235-222 a. C.) - che furono abili a modellare la βασιλεία lacedemone su quella di diadochi ed epigoni[23].

Una posizione di forza, in questo caso geo-topografica, fece sí che alcune *poleis* potessero giostrare fra le ambizioni o le necessità dei sovrani, in modo da ritagliarsi per qualche tempo l'indipendenza da un potere regio. È il caso di Eraclea Pontica, che, dopo essere stata oggetto di dono da parte di Lisimaco per la moglie Arsinoe II, nel difficile momento del passaggio di potere da Seleuco I ad Antioco I si fece nucleo della cosiddetta «lega del Nord», con le altrettanto ben posizionate Bisanzio e Calcedone, continuando a opporsi ai Seleucidi per decenni.

4. *Gli sviluppi.*

Il fissarsi delle principali dinastie tra la fine del IV e gli inizi del III secolo a. C. non comportò certo la stabilizzazione del loro potere, tanto meno il delinearsi di una politica. Le aspirazioni e gli «obblighi» di

[22] POLIBIO, 30.5.6-8.

[23] Cfr. P. CARTLEDGE e A. SPAWFORTH, *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of two Cities*, London - New York 1989 (la citazione a p. 28).

comportamento sopra indicati continuarono a esplicarsi secondo linee che appaiono ora comprensibili. Cosí Demetrio Poliorcete operò dalla Macedonia (in crisi dinastica dopo la morte di Cassandro nel 297) alla costa anatolica, alla Grecia (con la ripresa nel 294 di Atene, perduta con Ipso, e la connessione con le postazioni di Calcide e Corinto del terzo «ceppo dell'Ellade», Pagase-Demetriade), all'Adriatico (contro la pirateria etolica); Lisimaco verso la Macedonia da un lato e la costa anatolica dall'altro; Tolomeo Sotere nell'Egeo (con la presa di controllo della lega degli isolani). La figura del periodo che forse piú ha risentito degli svariati modelli interpretativi applicati a epoca e personaggi ellenistici in età antica e moderna è stata Pirro d'Epiro, via via qualificato come «avventuriero», «tipico condottiero», «politico mediocre», o «arrischiato» (con i tentativi conseguenti di rivalutazione e sistematizzazione del suo operato nel contesto della storia mediterranea)[24]. Sembra aver ragione Austin, peraltro sulle orme della morale plutarchea, a vedere le azioni di Pirro nella prospettiva dell'ideologia della conquista. Le circostanze della vita (prima fra tutte la privazione del trono da parte di Cassandro) richiedevano al giovane di stirpe reale di ripercorrere le vie dei diadochi per (ri)prendere, dove se ne presentasse l'opportunità, un'adeguata base di potere, rispondente alle esigenze della regalità. L'aspirazione alla Macedonia antigonide dall'Epiro infine riconquistato (sembra dal 298/297) nulla toglieva alle prospettive occidentali di una βασιλεία incentrata sul basso Adriatico, con legami (per quanto di non lunga durata) con il tiranno-re siracusano Agatocle. Se è probabilmente vero che «nessuno sa che cosa cercasse Pirro quando partí per l'Italia»[25], viene immediato ravvisare nel suo procedere – al di là dell'immagine del *pendant* occidentale all'impresa di Alessandro – lo scopo di approfittare della chiamata a difesa contro Roma di Tarantini, Lucani e Sanniti, verso la fine degli anni '80, in vista delle possibilità che si aprivano nel vuoto di potere determinato dalla morte del suocero Agatocle. Preclusa la Macedonia, in mano al Poliorcete dapprima e poi a Tolomeo Cerauno, Pirro poteva esercitare in Occidente quell'«arte reale della guerra» che passò la vita a definire nella teoria e ad applicare nei fatti[26]. Il fallimento delle operazioni derivò dagli squilibri militari (benché temporaneamente ovviati dalle capacità del generale) e dalla aleatorietà del sostegno di quanti al re avevano fatto appello. Allo stesso modo, la conqui-

[24] Cfr. T. HACKENS (a cura di), *The Age of Pyrrhus. Archaeology, History and Culture in Early Hellenistic Greece and Italy*, Louvain-La-Neuve - Providence 1992.

[25] BERTRAND, *L'hellénisme* cit., p. 79.

[26] PLUTARCO, *Vita di Pirro*, 8.2 sgg., 21.12, 26.1.

sta della Macedonia sul Gonata nel 274 fu condizionata da esigenze e da svolgimenti bellici, e non, come pure si è pensato, dall'istigazione di Tolomeo II (per interesse a un controllo diretto del regno macedone). Le medesime considerazioni valgono per Tolomeo Cerauno, il fratellastro del Filadelfo privato del trono dal padre. Alla conquista della Macedonia e della regalità nel 281 (mediante l'uccisione di Seleuco, vincitore di Lisimaco a Curupedio) pose fine due anni dopo circa un altro poderoso fattore militare, il quale doveva rivelarsi per il prosieguo determinante sul destino dei combattenti, sovrani e stirpi greche: le ondate di emigrazione celtica, conseguenti alla fine del regno-baluardo di Lisimaco. La vittoria che il Gonata riportò su di esse nella regione di Lisimachia nel 277 costituí, piú che l'accordo con Antioco I sul controllo della regione ellespontica, il fondamento della legittimità della sua βασιλεία. E non per caso l'effetto della vittoria sul barbaro (peraltro sempre attivo e pericoloso) ricadde anche su Seleucidi e Attalidi, messi alla prova dalle tribú stanziate – in un lungo processo non del tutto volontario – nel cuore dell'Anatolia, in quella regione del nord della Grande Frigia che da loro ebbe il nome di Galazia. Sovrani (non ultimi gli stessi Seleucidi) e dinasti ambiziosi in cerca di addestrati contingenti militari non si peritarono comunque di impiegare quel pericoloso strumento mercenario[27].

La stabilizzazione della regalità macedonica con Antigono Gonata (276-240/239 a. C.) si connette con una serie di eventi che ha portato ancora una volta gli studiosi moderni alla ricerca di definizioni modello, le quali non sembrano tenere conto dei limiti imposti dalla contraddittorietà dell'informazione sul personaggio[28]. Il problema, se è tale, è speculare a quello che investe la «politica estera» del lungo regno di Tolomeo II Filadelfo (283-246 a. C.)[29]. A questo riguardo, nella prospettiva delle molteplici implicazioni di operazioni militari e del loro contesto geo-topografico, sembra da rivalutare, pur con la debita cautela, il già ricordato e variamente interpretato passo di Polibio 5.34.2-9. «Gli affari fuori» dell'Egitto che in tanto conto ebbero i primi tre Lagidi (305-221 a. C.) erano rappresentati dalla signoria su Celesiria e Cipro, sulle piú importanti città, basi, porti della costa anatolica, dalla Panfilia all'Ellesponto, sulle città di Eno, Maronea e oltre, lungo la costa set-

[27] Cfr. LIVIO, 38.16 (da Polibio).

[28] Cfr. S. CIOCCOLO, *Enigmi dell'ἦθος: Antigono II Gonata in Plutarco e altrove*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, III, Pisa 1990, pp. 135-90. Sul personaggio cfr. ora J. J. GABBERT, *Antigonus II Gonatas. A Political Biography*, London - New York 1997.

[29] Cfr. il fondamentale WILL, *Histoire* cit., I, pp. 133-86.

tentrionale dell'Egeo, cosí da (rispettivamente) «incalzare» per terra e per mare i re di Siria, «stare da presso» alle isole e ai dinasti d'Asia, sorvegliare la situazione in Tracia e Macedonia: in sostanza, avendo «messo davanti a sé» a grande distanza tali domini, quei Lagidi «non dovevano mai temere per la loro sovranità in Egitto». Piuttosto che parlare di sfide degli Antigonidi ai Tolomei e «forse anche ai Seleucidi» (nella interpretazione di Walbank), e, per riflesso, di imperialismo/espansionismo/mercantilismo lagide, a seconda delle interpretazioni difensive o aggressive, occorre ancora una volta considerare su uno sfondo geografico allargato la dinamica e le tradizioni operative – belliche prima che politiche – delle forze in campo. E se si risale, con S. Cioccolo, alla «storia sommersa» del Gonata, appare percepibile l'attenzione del re di Macedonia al mantenimento della parte dell'eredità paterna faticosamente recuperata dopo anni di contrasti. A ciò fungevano, per ragioni geografiche, sia il controllo della Tessaglia e dei «ceppi dell'Ellade», sia la conciliazione con i crescenti Etoli, pericolosamente vicini e condizionanti i rapporti con le basi peloponnesiache, sia la rassicurazione strategica prodotta dal riaffermare la capacità di controllo «attivo» là dove (come, appunto, nel Peloponneso) il gioco degli appelli e delle fazioni pro o contro il rivale Pirro aveva già richiesto la presenza antigonide. Benché su altri presupposti dinastici, era ai medesimi obblighi che doveva assolvere Tolomeo II, con lo strumento paterno – un'eredità da conservare e sviluppare – di un'accorta e articolata gestione dei territori, interni ed esterni all'Egitto, e delle loro risorse. Secondo queste prospettive sembra piú agevole comprendere il senso degli interventi tolemaici nel Mediterraneo: non a caso Walbank e Préaux riconducono ad esse un conflitto dalle cause non identificabili e dagli sviluppi scarsamente e contraddittoriamente documentati – la guerra cremonidea (267-262 a. C.?) – il quale vide contrapposti da un lato principalmente Atene (in definitiva la promotrice), la Sparta di Areo I con una serie di alleati peloponnesiaci e cretesi, Tolomeo II, dall'altro lato, appunto, Antigono II Gonata.

Piú che la questione – irresolubile – delle responsabilità dello scoppio, o del grado di influenza politica al riguardo della sorella-moglie del Filadelfo, Arsinoe II (in generale da ridimensionare), occorre ricercare nelle fonti indicazione, o indizio, della presenza antigonide e lagide nelle aree di contatto delle forze in campo a seguito delle costanti esigenze materiali e ideali (anche delle *poleis* coinvolte, dall'approvvigionamento granario al desiderio di ἐλευθερία, o, nel caso di Sparta, di ἡγεμονία). Cosí l'«oculato» Filadelfo, che controllava sempre la lega degli isolani, appare aver strappato al Gonata Ramnunte in Attica, agire a

Ceo, Tera, Creta e, forse, aver occupato allora sulla costa settentrionale dell'Argolide la «piccola Gibilterra» di Metana-Arsinoe; per converso, Antigono II – che della catena delle basi chiave, da Corinto a Demetriade, aveva forse perso il controllo del Pireo e di Munichia – sembra aver spinto forze piratesche contro l'Attica, privandola dei rifornimenti. I comportamenti appaiono ancora una volta connessi con il timore dei sovrani di perdere quelle piú o meno sparse e lontane basi d'appoggio militari e politiche che avevano fino ad allora determinato, o facilitato, pur nella loro aleatorietà e dinamica, la tenuta dei regni (ciò vale anche, o specialmente, se è da riferire a questa guerra la discussa battaglia di Coo, vinta dal Gonata, di recente ricondotta al 255 circa, e al contesto della seconda guerra di Siria). Si evidenzia cosí la preoccupazione per il controllo del Golfo Saronico e per il mantenimento di agevoli rapporti con Creta, fornitrice di soldati, tappa lungo la via Egitto-Grecia e Rodi - Asia Minore. D'altro canto, se si tengono in conto le osservazioni di Will e i risultati dello studio di G. Reger sulla storia delle Cicladi nella seconda metà del III secolo a. C., occorre rivedere l'opinione diffusa di un'egemonia permanente – una talassocrazia – su di esse da parte, di volta in volta, dei Lagidi e degli Antigonidi. La presenza piú costante nell'area centrale dell'Egeo risulta essere stata quella dei pirati etoli e cretesi e della loro antagonista Rodi, abile a sfruttare i contrasti altrui e l'indebolimento lagide nel corso della seconda guerra di Siria (smentendo, con la sua battaglia navale col Filadelfo al largo di Efeso, l'immagine di neutralità a oltranza). Ad aver comunque la peggio nella guerra cremonidea fu Atene, che perse a vantaggio di Antigono II le due basi portuali (con le prevedibili conseguenze economiche) e – ufficialmente – la «libertà», vedendosi installare degli strateghi reali e sospendere la monetazione. Nel Peloponneso e sull'Istmo il controllo del Gonata, piú o meno diretto, era assicurato dalla presenza del fratellastro Cratero come governatore di Corinto e dalla signoria di tiranni simpatizzanti in località acconce a tenere a bada l'inquieta Sparta (come Megalopoli e Argo).

In un contesto storico di tal fatta non stupisce certo l'emergere, fin dal dopo-Ipso, della questione della zona di contatto diretto fra Seleucidi e Lagidi, con la cosiddetta, mal documentata e inconcludente, prima guerra di Siria, fra un Antioco I rinsaldato sul trono e il Filadelfo (274-271 a. C.). La contesa, che ritornò periodicamente a emergere per un secolo circa, con vicende piú o meno attestate, riguardava non già la definizione di un confine, bensí il possesso di un'area. Non sarà un caso che la cosiddetta «Celesiria» figurante come l'oggetto del contrasto fosse, prima che una definizione geografica, un concetto amministrati-

vo, il quale variava nel tempo e a seconda dei conquistatori[30]. Il fatto che la regione siro-fenicia fosse fondamentale per le comunicazioni e, con le sue risorse naturali, per il mantenimento di una flotta, si coniugava con l'orgoglio delle dinastie coinvolte. E bene è stato rilevato al riguardo l'aspetto dell'ideologia della guerra espresso dalla propaganda tolemaica: il bilancio dei possedimenti del Filadelfo nell'idillio XVII di Teocrito, il resoconto in geroglifico dell'avanzata del Lagide in Asia e della presa di bottino sulla stele di Pithom (sull'istmo di Suez), cosí come l'elenco epigrafico delle eredità e dei trionfi territoriali sul cosiddetto Monumentum Adulitanum (*OGIS* 54) o il bollettino di guerra nel Papiro Gurob, relativamente a Tolomeo III e alla terza guerra di Siria, la versione demotica su stele (sempre di Pithom) del decreto sacerdotale di Menfi del 217, relativamente a Tolomeo IV e alla quarta guerra di Siria, riflettono i principî che dettavano e regolavano il comportamento dei Lagidi, doppiamente obbligati, nei confronti delle «terre straniere», dai caratteri della regalità di Alessandro e di quella faraonica, le quali «imponevano» comunque l'attacco e la penetrazione fruttuosa di bottino. Perciò Tolomeo IV, vincitore nel 217 su Antioco III a Rafia, poco a est dell'Egitto, con un massiccio apporto di truppe egizie, inseguí l'avversario per ventun giorni (sembra) fin nel nord della Siria, senza colpirlo a fondo: pare cogliere nel segno Préaux, quando, contro le critiche degli autori antichi e moderni, giustifica tale comportamento con l'obiettivo bellico per eccellenza, il bottino (in ogni modo, la Celesiria era tornata ai Lagidi). Comunque, dal dibattito tenutosi durante la guerra a Seleucia sul fondamento giuridico della signoria sulla regione non era emerso alcun dato il quale giustificasse altro che una tradizione di contesa, condotta nei termini consueti del diritto di conquista e della spartizione del bottino (né è possibile dire se lo stesso Antioco avrebbe attaccato l'Egitto, se non si fosse trovata bloccata la strada dall'allagamento della regione di Pelusio)[31]. In ogni modo, e giusta quanto si è finora osservato, le operazioni durante le svariate guerre «di Siria» riguardarono di volta in volta anche altre, significative, aree (quel che si è definito «le componenti multilaterali» dello scontro): Cilicia, Panfilia, Ionia.

[30] Fra 260/259 e 253 circa si ebbe la seconda guerra di Siria (con esito favorevole ad Antioco II), fra 246 e 241 la terza (la «guerra di Laodice», con successo di Tolomeo III), fra 219 e 217 la quarta (con la vittoria di Tolomeo IV), fra 202 e 200 (?) la quinta (con la definitiva conquista della regione da parte di Antioco III); per la sesta cfr. sotto.

[31] POLIBIO, 5.67.3 sgg., 5.83.4-6; cfr. 28.1.4.

5. *I frazionamenti.*

Non si potrebbe trovare migliore illustrazione dell'attivismo di chi aveva, o si procurava, i mezzi per sostenere le proprie ambizioni che nella storia dell'origine e dell'affermarsi della dinastia pergamena. Il capostipite Filetero seppe sfruttare il tesoro di Lisimaco (che amministrava), l'intervento di Seleuco (I) contro il precedente e le difficoltà di Antioco I nel rilevare la βασιλεία per darsi quell'autonomia che col nipote e figlio adottivo Eumene (I) nel 261 circa diventò indipendenza, mediante il compromesso con inquiete truppe mercenarie. Βασιλεία Pergamo lo divenne col cugino di Eumene, Attalo (I), nei primi anni '30 del secolo, precisandosi geograficamente soltanto nel 218. E se la dinastia ebbe a subire il peso di un'origine oscura e proditoria, poté sempre esibire i titoli regali di un'intensa attività militare, sia contro i Galati, a piú riprese, sia contro i Seleucidi, e di un munifico interesse per la cultura greca[32].

Non per caso negli stessi anni si affermavano, in duro contrasto con le esigenze lisimachee di controllo di Propontide e Ponto, la monarchia di Bitinia, con Zipoite, quella di Cappadocia Pontica (il «Ponto»), con Mitridate (I, re dal 281, appunto) e la già ricordata lega delle *poleis* del Nord. Verso il 255 si proclamò re nella Cappadocia Ariarate (III), offrendo ai Seleucidi, da un piano di parità dinastica, l'appoggio di una regione essenziale per i collegamenti fra Siria e Asia Minore. E fin verso la metà del secolo si mantenne signore della Cirenaica il governatore Magas, fratellastro di Tolomeo II, ribellatosi un ventennio prima. Del resto, da quel momento in poi rivolte e usurpazioni, condotte con gli strumenti consueti della guerra e della diplomazia, diventarono una costante dei regni. Se la ribellione di Berenice, seconda moglie di Antioco II e sorella di Tolomeo III Evergete (e con lei di Efeso, Cilicia e Siria), contro la volontà del marito di lasciare il regno a Seleuco (II, il figlio della prima moglie Laodice), finí col riportarsi agli schemi tradizionali della lotta interdinastica (è la terza guerra di Siria), le altre rivolte contribuirono ad aprire nuovi fronti per i re. Nel 250 circa (e fino agli anni '40) il Gonata dovette subire l'ostilità del nipote e coreggente Alessandro, governatore delle preziose basi sull'istmo di Corinto e dell'Eubea. Nel 245 scoppiò un'oscura rivolta in Egitto. Nel 241 circa il fratello coreggente di Seleuco II, Antioco Ierace, sostenuto dalle nuove di-

[32] B. VIRGILIO, *Gli Attalidi di Pergamo. Fama, eredità, memoria*, Pisa 1993, pp. 13 sgg., 29 sgg.

nastie della penisola anatolica e dall'ausilio delle truppe celtiche, riuscí ad appropriarsi per un decennio della regione, finendo poi per consegnarla, dopo una serie di sconfitte, al pronto Attalo I.

La situazione forse piú complessa (o complicata dagli studiosi moderni), perché connessa con i movimenti dei Parni/Parti nell'Asia centrale, interessò appunto la βασιλεία seleucidica (forse già sotto Antioco II, 261-246 a. C.), con il distacco della Battriana ad opera di Diodoto I, della Partiene-Ircania ad opera di Andragora, e forse della Perside. Dati il contesto generale e la penuria delle fonti, appare ancora una volta immetodico interrogarsi su di un'antitesi Occidente/Oriente negli «interessi» seleucidici, o sul senso politico delle operazioni attestate (e dunque, ad esempio, delle ragioni della presunta assenza di Antioco II dalla *pars Orientis* del regno). Nell'influire sul comportamento dei sovrani, alla complessità delle situazioni regionali nel mondo iranico e greco-orientale – come l'incombere dei barbari nomadi su comunità miste, rette da dinasti – si univano le pressioni e le esigenze belliche piú immediate, in rapporto alla regalità, da affermare (la seconda guerra di Siria, per Antioco II), o da difendere (la rivolta di Ierace, l'espansione attalide, la terza guerra di Siria, l'occupazione parnica e, forse, le rivolte dinastiche in Oriente, per Seleuco II). D'altro canto, sembra aver ragione D. Musti a cogliere il nesso dinastico – con i valori e le conseguenze del caso – nella creazione del vicereame seleucidico di Anatolia, attestato per la prima volta proprio con Ierace[33].

Riesce difficile, allo stato attuale della documentazione, spiegare la causa della «sorprendente» spedizione di Antigono Dosone in Caria, nel 227 circa, a meno di ritenere appunto che il sovrano avesse operato nelle prospettive del re conquistatore, il quale, approfittando della crisi della sovranità seleucidica, usurpata nella regione dal suo governatore, avesse voluto in qualche modo immettersi con Attalidi, Tolomei e Rodi nel complesso delle opportunità – almeno di quelle immediate – offerte in un'area di contatto e interferenza fra le signorie. Il rapporto con l'agire degli Antigonidi, per un sovrano prestato (a maggior ragione se il Dosone – che era solo cugino e tutore del re legittimo, il minorenne Filippo [V] – non era ancora stato riconosciuto βασιλεύς), si impone comunque, rendendo non necessarie le ipotesi di volta in volta formulate circa la specificità dell'obiettivo, confondendo propositi e conseguenze. D'altro canto, la recente monografia di S. Le Bohec ha contribuito a restituire alla giusta fama un personaggio che, per non essere stato destinato alla regalità, ne seppe interpretare nella maniera piú completa gli

[33] D. MUSTI, *Syria and the East*, in *CAH*[2], VII/1 (1984), p. 186.

aspetti[34]. E sembra aver ragione chi propone fra le cause della spedizione caria di Filippo V nel 201 il desiderio di recuperare quanto era in qualche modo precedentemente entrato nel patrimonio della βασιλεία.

Nel contesto generale di guerra – che fosse quello nobilitante della difesa della Grecia centrale e di Delfi dall'assalto celtico nel 280/279, oppure quello predatorio dell'attività piratesca e del brigantaggio – si andò affermando la confederazione etolica, dopo un periodo di piccolo ma proficuo cabotaggio fra i pericolosi vicini Demetrio e Pirro. Mediante il controllo dell'anfizionia delfica (che portò allo sbocco sulla costa egea) e l'accorta distribuzione del riconoscimento di immunità dalle rappresaglie (ἀσυλία) e, talora, di cittadinanza potenziale (ἰσοπολιτεία) alle città che rientravano nel suo raggio d'azione – in cambio probabilmente della facilità di scalo e di transito – essa trovò, almeno in apparenza, una sistematizzazione e legittimazione del suo operato. Ma, ancora, definire imperialismo di stato l'espansione che la potenza cosí sorretta comportava significa semplificare un complesso articolato di moventi e di risultati. Fu egualmente col porsi nel «gioco delle potenze» (per usare un'espressione di Préaux) che la peloponnesiaca lega achea, già potente di mezzi alla metà del III secolo e – ad onta della positiva descrizione polibiana – prepotente nei confronti dei suoi membri, andò acquisendo un ruolo nelle vicende storiche. Ancora una volta, nella dinamica delle mutevoli alleanze, azioni e reazioni relativamente ad aree di interesse geotopografico e strategico comune, si coglie il senso delle operazioni che videro la lega achea guidata da Arato di Sicione, la confederazione etolica, gli Antigonidi (al Gonata, morto nel 240/239, erano subentrati nel 239 Demetrio II e nel 229 Antigono III Dosone), indirettamente i Lagidi, contrastarsi nel Peloponneso, sull'Istmo – intorno a Corinto, con i suoi porti su due mari –, in Beozia, in Eubea e in Attica (dove Atene nel 229 si liberò col denaro delle guarnigioni antigonidi di Pireo, Munichia, Salamina, Sunio, e forse Ramnunte). Perciò il «voltafaccia» di Arato, che negli anni '20 di fronte alla minaccia di Sparta si alleò con quella Macedonia che aveva combattuto per piú di vent'anni (strappandole nel 243 l'ambita Corinto), risulta scandaloso solo a chi, come lo scrittore Filarco, facesse considerazioni morali, invece che politiche e militari. Lo stratego contava invece sul «senso pratico» e sull'«intelligenza» del Dosone, ben sapendo che i re «per natura non ritengono alcuno né nemico, né amico, ma sempre valutano le ostilità e le amicizie con il giudizio dell'utile»[35]. A questo appunto si rifaceva Tolomeo III

[34] S. LE BOHEC, *Antigone Dôsôn, roi de Macédoine*, Nancy 1993.

[35] POLIBIO, 2.47.4 sg. (dall'autobiografia dello stesso Arato).

quando assegnava o toglieva i sussidi finanziari, a seconda della posizione dei destinatari (Achei, Sparta) e dei propri interessi nel mondo ellenico (non riconducibili, come s'è detto sopra, a ostilità programmatica contro gli Antigonidi). Nel contesto e nella tipologia delle lotte della seconda metà del III secolo si colloca, come s'è detto, anche l'operare della Sparta di Cleomene III (235-222 a. C.). Le riforme sociali che il re rilevò, elaborandole, dal predecessore Agide IV – abolizione dei debiti, redistribuzione delle terre, ampliamento del corpo civico, reintroduzione dell'ἀγωγή – furono finalizzate alla ricostituzione del corpo spartiata (sceso a settecento rappresentanti) e all'ammodernamento bellico (non a caso, benché ormai in ritardo sui tempi della tecnica militare, egli introdusse a Sparta la falange di tipo macedone). A sua volta, un esercito poderoso ed efficace poteva consentire a un re ambizioso (e capace di controllare le forze mercenarie comunque necessarie) di affermare se stesso e la sua città in un Peloponneso agitato dai contrasti interni alle *poleis* (politici prima che sociali) e oggetto di contesa. Eliminato il pericolo con la vittoria di Sellasia nel 222, al Dosone riuscí facile esercitare la sua benevolenza (anche per lasciare un efficace contrappunto alla lega achea), evitando alla città saccheggio e massacri e restituendole la «costituzione dei padri». Il controllo macedonico era comunque assicurato dalla presenza di un incaricato (ἐπιστάτης), dalla presenza di una guarnigione e, probabilmente, dall'assorbimento nella lega ellenica di cui s'è detto sopra. Lo strumento peraltro si rivelò in seguito inefficace, a motivo di una inquieta fazione filoetolica (o antimacedonica) che portò al distacco della *polis* dal fronte acheo-macedonico.

Fu ancora la situazione geo-militare a determinare l'intreccio di interventi di Demetrio II di Macedonia, di Achei e di Etoli nell'area epirotico-acarnana e illirica. La scomparsa della dinastia eacide in Epiro, l'affermazione della pirateria adriatica e le pressioni dardaniche sul regno macedonico avevano negli anni '30 del III secolo prodotto una serie di azioni e di reazioni che ebbe per conseguenza il controllo piratesco delle coste adriatiche e ioniche sino all'imbocco del Golfo di Corinto. Ed è noto l'aspetto di contestualità geografica delle operazioni adriatiche di Roma, sempre piú coinvolta dagli interventi provocatori del dinasta Demetrio di Faro.

6. *Attori e comportamenti.*

Con buona pace di Polibio, ha ragione Préaux a ritenere che i «nuovi protagonisti» subentrati nel mondo ellenistico negli anni '20 del III

secolo a. C. – Antioco III nel 223, Tolomeo IV (peraltro sotto tutela) a fine 222, Filippo V, a pieno titolo, nel 221 – si trovarono nelle medesime condizioni storiche dei predecessori[36]. Il fattore di novità nel consueto intreccio di guerre esterne e tensioni interne rappresentato dall'inserirsi di Roma finí col mutare le conseguenze delle azioni, ma non il modo in cui i re agivano (senza che si debba per questo rimproverar loro di non aver compreso il mutare dei tempi: essi si resero ben conto dei nuovi rapporti di forza). Cosí, e ancora, il Seleucide si impegnò nell'Occidente e nell'Oriente del regno. Da un lato, si imponevano l'esigenza di eliminare l'usurpatore zio e viceré d'Anatolia Acheo, la necessità di tenere sotto controllo il nucleo pergameno (coi regni di Ponto e Bitinia, le città costiere, gli avamposti tolemaici di Panfilia, Licia e Caria) e l'ambizione tradizionale a imporsi sul potere lagide in Siria (dal 246 occupante lo stesso porto della capitale Antiochia, Seleucia di Pieria; sono la quarta e quinta guerra di Siria, contro Tolomeo IV e contro Tolomeo V). Dall'altro lato, occorreva dapprima eliminare Molone, il governatore delle satrapie superiori autoproclamatosi re nel 222 e resosi minaccioso per la Babilonia, successivamente, rinsaldare le compagini del regno, eroso dalla presenza dei regni di Partia e Battriana (ciò avvenne fra 212 e 205 a. C.). Gli strumenti per tali operazioni sono facilmente riconducibili alla prassi fino ad allora applicata: in Occidente, gioco di alleanze, sfruttamento di contrasti fra nemici, attenzione forse non del tutto strumentale alla situazione politica e sociale delle *poleis*; in Oriente, intesa – variamente sancita – con i detentori di marche di confine baluardo contro gli attacchi dei barbari nomadi. È invece al rispettivo peso delle due sezioni geografiche del regno nell'ottica politica del sovrano che guardano gli studiosi, nel tentativo di spiegare e sistematizzare il comportamento del βασιλεύς, ancora in chiave di imperialismo, o di restituzione dell'impero. Occorrerà invece richiamare l'interesse materiale e ideale di Antioco a ristabilire la regalità nell'Anatolia usurpata (nei limiti consentiti dalla presenza attalide), cosí come sulla espandentesi area controllata dal satrapo ribelle, o su Seleucia di Pieria, e insieme la necessità di mantenere il sistema della delega gestionale (mediante persone fidate, come quello Zeuxi, vincitore di Molone, che governò «la regione al di qua del Tauro» dal 213 al 190 circa). Che poi a Oriente il re non riuscisse a riconquistare Partia e Battriana nulla toglie al senso dell'intrapresa, piú o meno ampiamente concepita, di ristabilire fin dove possibile l'autorità regale. Ciò difatti connesse il suo nome con la qualifica di Μέγας («il Grande», ovvero il «Gran re» di me-

[36] *Ibid.*, 4.2; cfr. anche WILL, *Histoire* cit., II, p. 13, e ID., *Le monde* cit., p. 150.

moria achemenide) e Polibio poté scrivere che egli «mise al sicuro (ἠσφαλίσατο) la βασιλεία avendo riempito di stupore tutti i suoi sudditi per la sua temerarietà e instancabile attività. Perché fu per questa campagna che egli apparve degno della βασιλεία»[37]. Non è un caso se Musti rilevò la circostanza – singolare nella casualità epigrafica – della presenza di copie iscritte delle norme del 193 a. C. sul culto della dinastia in località le quali risultano collocate su direttrici che dal nucleo mesopotamico si volgono e verso l'Occidente anatolico (a Eriza, in Frigia) e verso l'Oriente medo (a Laodicea-Nihāwand e nei pressi di Kirmānshāh, sull'antica via da Seleucia sul Tigri a Ecbatana)[38]. Quel che mette conto di rilevare, in rapporto al senso di coesione della βασιλεία, è l'iniziativa reale (e non piú quella «spontanea» di *poleis* o altre entità), volta a esprimere, nella sacralità, il legame della coppia sovrana vivente con la dinastia e con il territorio del regno.

Quanto a Filippo V, quali che fossero gli aspetti caratteriali (evidenziati in maniera negativa da Polibio[39] e tenuti in conto forse eccessivo anche dalla ricerca moderna) e le circostanze iniziali del suo esercizio della regalità, resta il fatto di una serie di operazioni che appaiono bene inquadrarsi nella prospettiva dell'ideologia del sovrano combattente, nel nuovo contesto romano. Non sembra comunque accettabile ricondurre le azioni dell'Antigonide a «imperialismo aggressivo», con mire universalistiche. Appare invece chiara l'esigenza per il re dei Macedoni di battersi su tutti i fronti che si (ri)aprivano sull'area tradizionalmente controllata, o sotto attenzione: l'Illiria e l'Adriatico, l'Etolia, l'Acarnania, la Dardania, la Tracia, la Tessaglia. Allo stesso modo non occorre spingersi a valutazioni di largo spettro (come fanno ad esempio Livio fra gli antichi e J. Briscoe fra i moderni) per spiegare l'alleanza con Annibale, il nemico di Roma[40], con Prusia di Bitinia (che era il nemico di Attalo I, l'alleato – di riflesso – degli Etoli e dei Romani), con Antioco III (a sua volta interessato all'indebolimento di un potere lagide già fragile, dove che fosse). La prima «guerra di Macedonia» (215-205 a. C.) si risolse in conquiste brutali e prese di bottino, secondo il codice di comportamento chiaramente indicato dai termini dello stesso trattato di alleanza romano-etolico inciso a Tirreo di Acarnania[41]. La se-

[37] POLIBIO, 11.34.14-16.

[38] MUSTI, *Syria* cit., p. 181.

[39] POLIBIO, 7.11; cfr. 15.20.3-6.

[40] LIVIO, 23.33 (sul piú circoscritto POLIBIO, 7.9) e J. BRISCOE, *The Antigonids and the Greek States, 276-196 B.C.*, in P. D. A. GARNSEY e C. R. WHITTAKER (a cura di), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, p. 153.

[41] Cfr. L. MORETTI, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, II, Firenze 1975, n. 87.

conda (200-196 a. C.), affrontata con la flotta e la presa di posizione a Creta costituite col servizio dei pirati, si portò nelle aree che toccavano i territori e gli interessi delle potenze in qualche modo e da tempo piú o meno lungo coinvolte: oltre al Peloponneso, gli Stretti, l'Anatolia lagide e attalide (con la testa di ponte macedonica in Caria, risultato delle operazioni del Dosone), l'Attica, tradizionalmente legata alla corte di Alessandria in prospettiva antimacedonica (si ricorderà che Attalo possedeva, per averla acquistata dagli Etoli, l'isola di Egina). La crudeltà e l'empia perfidia che Polibio addebita al re si riconducono facilmente all'uso disinvolto degli strumenti e delle opportunità della guerra, quali figurano ad esempio nella raccolta di casi di trattamento dei vinti fatta da H. Volkmann[42]. È forse improprio vedere nella condotta di Filippo un «capolavoro di metodo», l'effetto di «machiavellismo», come faceva P. Pédech (accettando anche la pur sempre discutibile veridicità, almeno nei termini delle fonti, del patto con Antioco per la spartizione delle componenti del regno lagide)[43]. Ma è fuor di dubbio la consapevolezza che il re-generale aveva delle circostanze e degli obblighi che regolavano il mantenimento della βασιλεία. Appare allora chiaro che l'Antigonide non poteva accettare le ingiunzioni di Roma ad abbandonare le conquiste in Asia e a garantire la grecità d'Asia e d'Europa (rilasciando dunque anche le *poleis* detenute tradizionalmente dalla sua casata), e che soltanto la sconfitta sul campo – a Cinoscefale, nel giugno 197 – doveva indurlo a subire.

È intorno al principio di ἐλευθερία e αὐτονομία delle *poleis*, e dunque, in sostanza, dei diritti – ereditari o meno – della conquista, che si combatterono alla fine Antioco III e Roma, fattasi a sua volta opportunamente tutrice della grecità di Occidente e Oriente. Indicativa al riguardo è la natura del dibattito che, al dire di Polibio, si svolse fra il Seleucide, già impadronitosi di Efeso e dei possedimenti tolemaici di Cilicia e Panfilia, e i legati romani nella testa di ponte europea di Lisimachia (non a caso ricostruita dal re dopo un attacco tracio). Ai Romani che chiedevano l'intangibilità sia delle città già sottoposte a Tolomeo (in Asia) e a Filippo, sia di quelle «autonome», nella considerazione che lo spiegamento di forze del re fosse indirizzato contro di sé, Antioco non poteva rispondere altro che il suo passaggio in Europa con le truppe mirava al recupero della βασιλεία di Lisimaco, di cui l'iniziatore della dinastia Seleuco si era impadronito «con la guerra»; erano Tolomeo

[42] H. VOLKMANN, *Die Massenversklavungen der Einwohner eroberter Städte in der hellenistisch-römischen Zeit*, Stuttgart 1990².

[43] P. PÉDECH, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964, pp. 111-12.

e Filippo che avevano usurpato i suoi «diritti» (δίκαια); infine, le città autonome d'Asia dovevano conseguire la libertà «non per ordine dei Romani, ma per la propria grazia» (χάρις); con Tolomeo l'accordo si sarebbe regolato «con un legame di parentela». In sostanza, «non lo si poteva trattare come se fosse stato vinto»[44]. È in questa prospettiva - sotto l'egida forse non del tutto opportunistica della «liberazione» dei Greci (dal controllo romano) - e non semplicisticamente in quella della restituzione dell'impero di Seleuco I, o della «ripartizione delle sfere di influenza», che si inseriscono le operazioni seguenti, sino alla spedizione del Seleucide in Grecia, col corollario degli interventi etolici, achei, dello stesso Filippo V, di Pergamo e di Rodi, tutti strumentalmente schierati a difendere il loro particolare nelle svariate aree, o a spartirsi le eventuali spoglie del nemico vinto. E di fronte alle sconfitte militari per terra (alle Termopili, nel 196) e per mare (a Side e Mionneso, nel 190), Antioco si dispose a trattare sulla liberazione delle *poleis* dell'Asia Minore settentrionale, ma non sulla rinuncia all'intero territorio anatolico. Le clausole territoriali della pace di Apamea, seguita alla sconfitta definitiva di Magnesia al Sipilo nel 189, le quali stabilivano i limiti geografici dell'area evacuata dalle forze seleucidiche e la smilitarizzazione del regno, mettevano fine alla dinamica militare di tipo ellenistico solo tra i due contendenti principali (e la fluidità di essa si manifestava ancora nella difficile categorizzazione delle *poleis* comprese nella regione sottratta)[45]. Perciò Filippo prese a riorganizzare il regno e il suo potenziale bellico, rinforzando il fronte occidentale della Macedonia, incoraggiando la natalità, incrementando le risorse finanziarie e non evacuando le postazioni traciche conquistate. Eumene II, che si era cosí proficuamente liberato della minaccia di Antioco, guadagnandone i territori anatolici fino al Tauro, era ben consapevole degli effetti che un tale procedere poteva avere in termini militari e avvisava che l'Antigonide seguente, Perseo, «disponeva di giovani generazioni nel fiore degli anni ... delle abbondanti risorse del regno ... il suo animo era indurito dal continuo esercizio e dalla pratica delle armi ... sin da quando aveva assunto la regalità aveva ottenuto molti risultati con invidiabile successo». In sostanza, «alla sua forza si era aggiunta una tale influenza, che non si acquista se non in molto tempo e con grandi meriti personali»[46]. Ma risulta improprio chiedersi se, come sosteneva il re di Pergamo, preoccupato del coinvolgimento bitinico, seleucidico e rodio, era

[44] POLIBIO, 18.50-52; cfr. LIVIO, 33.39-40, 34.57-59, 35.16.6.
[45] POLIBIO, 21.45; LIVIO, 38.38.
[46] *Ibid.*, 42.6-9.

nei progetti antigonidi – di Filippo come di Perseo – il conflitto contro Roma (e quanto occorra liberarsi di una serie di luoghi comuni, circa le ragioni dello scontro, dimostra già soltanto la rassegna critica di Gehrke citata sopra, al riguardo). Il rimando liviano (in prospettiva romana) alla «guerra lasciata in eredità [a Perseo] dal padre e trasmessa insieme con la sua autorità regale»[47] può essere invece significativo di un modello di comportamento dinastico. La difesa del confine settentrionale e occidentale, i tentativi di pacificazione in Macedonia – nel caso specifico, mediante misure demagogiche quali amnistie fiscali e rimpatrio degli esuli – rientravano nei compiti del re antigonide preoccupato dell'integrità della sua βασιλεία. Perciò dopo la vittoria di Pidna del giugno 168 Roma si cautelò contro il risorgere di questa stessa regalità – peraltro macchiata dalla fuga del suo titolare – con la soppressione degli elementi che ne costituivano la base: la coesione territoriale, la produzione mineraria, l'organizzazione militare (fu egualmente per ridimensionare il ruolo politico-militare di una Rodi troppo attiva a tutela dei suoi interessi di «potenza» che il senato le sottrasse i territori assegnati dopo Magnesia). La monarchia lagide, in preda a tenaci lotte dinastiche, provvedeva da sé ad annullare quella coerenza geografica nel Mediterraneo che, come s'è detto, aveva dato senso e forza alla βασιλεία.

Le vicende della sesta guerra di Siria (170-168 a. C.), combattuta fra Antioco IV Epifane e i suoi tre nipoti lagidi, Tolomeo VI, Tolomeo VIII e Cleopatra II, per quel che è possibile ricavare dalle fonti scarse e tendenziose, mostrano la costante questione ellenistica dei diritti, ereditari o di conquista, sulla (Cele)Siria e i modi della spedizione militare di un sovrano (con la conquista progressiva dell'Egitto e, forse, l'assunzione del titolo di re di esso da parte di Antioco IV). Perciò non ci risultano infondate le ragioni addotte dall'autore di *1 Maccabei*[48] per la spedizione del Seleucide nelle satrapie superiori: l'esigenza di finanziare l'esercito e di superare «i concorrenti» in beneficenza e ostentazione connota la figura del re ellenistico in maniera cosí caratteristica, e la situazione dell'Oriente – iranico, partico, battriano – risulta, a quel che sembra, cosí fluida, che si giustifica l'idea di una spedizione di approvvigionamento di ricchezze mediante la guerra e, al caso, la (ri)conquista. Del resto, l'inestricabile intreccio di politica, guerra, finanziamento, «autorappresentazione» appare chiaro nelle vicende del Seleucide e di Gerusalemme, quando si applichino alla «persecuzione» della comu-

[47] *Ibid.*, 42.11.5.
[48] *1 Maccabei*, 3.27-37.

nità giudaica legata alla figura dell'Epifane considerazioni piú articolate di quelle tradizionali, orientate verso un obbligo seleucidico alla grecità pagana[49].

In un certo senso, ma meno inaspettatamente di quanto potrebbe parere, a raccogliere il testimone del re combattente e conquistatore (applicando alle direttive politiche del senato le esigenze piú immediate della guerra) furono dei generali romani, L. Emilio Paolo, il vincitore di Perseo, e L. Mummio, inviato a risolvere la guerra fra la lega achea, sempre piú oppressiva dei suoi membri e ormai incontrollabile, e una Sparta riottosa. Il primo, che trascinò in catene nel proprio trionfo il vinto re macedone, aveva consentito la distruzione per vendetta di settanta città degli Epiroti e la vendita in schiavitú di centocinquantamila uomini liberi. Il secondo, pur di fronte all'abbandono della postazione di Corinto da parte dello stratego acheo Critolao, ordinò il saccheggio e il massacro. I motivi poterono essere tanto numerosi quanto le opinioni degli studiosi al riguardo: sembra però aver ragione Préaux quando rileva gli aspetti dell'abbattimento esemplare e della depredazione come ricompensa per i soldati e come finanziamento delle obbligate ostentazioni del comandante vittorioso. Piuttosto che al *pendant* di Cartagine, è ai precedenti ellenistici che viene immediato di pensare.

[49] Cfr. ora il dibattito tra E. S. Gruen e M. G. Morgan in GREEN (a cura di), *Hellenistic History* cit., pp. 238-74.

BIAGIO VIRGILIO

«Basileus». Il re e la regalità ellenistica

1. *Libertà per i Greci, monarchia per i 'barbari'.*

Fino al IV secolo la *polis*[1] ha costituito il modello multiforme e pressoché esclusivo di ogni aggregazione sociale evoluta e dello stato greco[2]. Nel limitato ma assoluto universo della *polis* la collettività dei cittadini, a vari livelli di responsabilità e di partecipazione, è retta da un complesso ordinamento costituzionale (πολιτεία), è sottoposta all'autorità delle leggi e delle consuetudini civili e religiose, si riconosce e collabora nell'interesse comune. La condizione di cittadino (πολίτης) costituiva l'elemento essenziale e il grado piú elevato di identificazione dell'individuo come soggetto politico e sociale; radicava, esaltandolo, il senso di appartenenza a una comunità politica, ma soprattutto comportava esercizio di diritti e responsabilità di doveri, gli uni e gli altri di norma graduati in ragione dell'ordinamento politico, del censo, del prestigio o delle capacità personali. Il rendiconto dovuto dai magistrati alla fine della carica rispondeva al principio della responsabilità sugli atti compiuti e sul danaro pubblico impiegato, ma anche costituiva un controllo all'indebito arricchimento privato nell'esercizio di funzioni pubbliche. In una

* Ringrazio Filippo Coarelli, Giuseppe F. Del Monte, Paolo Desideri, Emilio Gabba, R. R. R. Smith; Maria Carmela Betrò, Maria Domitilla Campanile, Sandrina Cioccolo e Antonio Musiari, Margherita Facella, Giovanna Granata, per i pareri e gli aiuti che mi hanno offerto. Un ringraziamento particolare alla Fondation Hardt.

Le date nel testo, se non è indicato diversamente, si intendono a. C.

[1] Cfr. C. AMPOLO, *Il sistema della «polis». Elementi costitutivi e origini della città greca*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 297-342.

[2] L'altro modello di stato greco è rappresentato dalle confederazioni regionali o etniche (κοινά, ἔθνη: di Tessali, Beoti, Focesi, Etoli, Locresi, Achei, Acarnani, Arcadi, Epiroti, Ioni, Lici, ecc.), unite in genere da rapporti di cittadinanza comune (συμπολιτεία) e rette da una comune struttura politica e militare. Per tale organizzazione, gli stati federali furono in grado di resistere piú della *polis* al processo di inglobamento negli stati ellenistici, proponendosi spesso come interlocutori autorevoli, alleati o antagonisti dei re ellenistici. Sugli stati federali greci resta fondamentale J. A. O. LARSEN, *Greek Federal States. Their Institutions and History*, Oxford 1968. Cfr. inoltre G. DAVERIO ROCCHI, *Città-stato e stati federali della Grecia classica. Lineamenti di storia delle istituzioni politiche*, Milano 1993; S. N. CONSOLO LANGHER, *Stati federali greci. Focesi, Calcidesi di Tracia, Acarnani*, Messina 1996; H. BECK, *Polis und Koinon. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur der griechischen Bundestaaten im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1997.

polis come l'Atene di Pericle, la città delle regole valide per tutti, era avvertito con orgoglio e con rigore (o per lo meno era pubblicamente proclamato) l'obbligo di distinguere fra affari privati e affari pubblici, interessi personali e interessi della città (τὰ ἴδια ... τὰ δημόσια; οἰκεῖα ... πολιτικά)[3], pur nella piú generale identificazione e integrazione fra interessi della città-stato e interessi dei cittadini. Grandi e piccole *poleis* si differenziavano per la propensione delle grandi all'egemonia e delle piccole all'autarchia[4], ma a tutte era comune il fine di salvaguardare la propria identità incardinandola irrinunciabilmente al principio dell'autodeterminazione del proprio ordinamento costituzionale, giuridico e sociale interno (αὐτονομία), nonché al principio della libertà da ogni forma di assoggettamento o condizionamento esterno (ἐλευθερία), di natura fiscale, amministrativa, militare.

Atene e Sparta, stato democratico-popolare e stato monarchico-aristocratico, hanno rappresentato a lungo i modelli opposti della *polis* e dello stato greco, dell'ordinamento istituzionale e sociale, in un'ottica antagonista e bipolare[5] che ha durevolmente influenzato il pensiero politico occidentale, da Niccolò Machiavelli a Montesquieu, alla rivoluzione americana e francese, a Benjamin Constant e oltre[6]. Licurgo e Solone assurgevano a simboli positivi e alternativi dell'ordinamento spar-

[3] TUCIDIDE, 2.37.3, 2.40.2 (per la concezione opposta di Alcibiade cfr. 6.16.2-3); D. MUSTI, *Pubblico e privato nella democrazia periclea*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XLIX (1985), pp. 7-17.

[4] PH. GAUTHIER, *Grandes et petites cités: hégémonie et autarchie*, in «Opus», VI-VIII (1987-89), pp. 187-202.

[5] G. NENCI, *Atene. Παίδευσις Ἑλλάδος (Thuc., II 41, 1)*, in «Studi Classici e Orientali», XIX-XX (1970-71), pp. 450-52; ID., *Atene e Sparta, ὀφθαλμοὶ τῆς Ἑλλάδος*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XII (1991-94), pp. 111-21.

[6] Su eredità classica e costituzione americana: M. REINHOLD, *Classica Americana. The Greek and Roman Heritage in the United States*, Detroit 1984; P. A. RAHE, *Republics, Ancient and Modern. Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapell Hill - London 1992; C. J. RICHARD, *The Founders and the Classics. Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Cambridge Mass. - London 1994; E. GABBA, *L'eredità classica nel pensiero di John Adams*, in «Rivista Storica Italiana», CVIII (1996), pp. 872-96. Su Sparta e Atene: E. RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford 1969; L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento*, Napoli 1979; P. VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990 [trad. it. Milano 1996]; J. TOLBERT ROBERTS, *Athens on Trial. The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton 1994. Su antichità classica e rivoluzione francese: H. T. PARKER, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries*, Chicago 1937; C. MOSSÉ, *L'antiquité dans la Révolution Française*, Paris 1989. Su B. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. Discours prononcé à l'Athénée royal de Paris* (1819) [ed. it. a cura di C. Cordié, Milano 1946, pp. 201-31]: B. CROCE, *Etica e politica* (1931), Bari 1943², pp. 294-301; A. MOMIGLIANO, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», LIX (1931), pp. 262-64 = ID., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, II, Roma 1975, pp. 906-7; ID., *Pace e libertà nel mondo antico. Lezioni a Cambridge: gennaio-marzo 1940*, Firenze 1996, pp. 117-41; B. FONTANA, *Benjamin Constant and the post-revolutionary Mind*, New Haven Conn. 1991. Sull'Inghilterra vittoriana: F. M. TURNER, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, New Haven - London 1981.

tano e dell'ordinamento ateniese[7]. L'epitaffio pronunciato da Pericle in Tucidide[8] e l'anonimo pamphlet sulla *Costituzione degli Ateniesi* attribuito a un «Vecchio Oligarca» rappresentano i documenti emblematici dell'insanabile contrapposizione ideologica e politica fra democratici e oligarchici nell'Atene del v secolo; cosí come la *Costituzione degli Spartani* di Senofonte e la *Vita di Licurgo* di Plutarco rappresentano i documenti piú significativi del persistente consenso accordato da buona parte del pensiero greco nei confronti della παιδεία e dell'ordinamento spartano, preferito per le sue caratteristiche di costituzione mista, cioè risultante dalla calibrata combinazione dei tre sistemi di monarchia, oligarchia e democrazia, per cui si realizzava il bilanciamento dei poteri nonché il reciproco controllo e l'azione integrata di governo fra re, consiglio degli anziani, efori[9]. Le ragioni del consenso stavano anche, probabilmente, nel fatto che quell'ordinamento, piú di ogni altro stabile e longevo, era attribuito alla meditata e ispirata saggezza di un legislatore illuminato, piuttosto che alle incostanti e incontrollate passioni di parte che spesso erano addebitate alla democrazia ateniese[10].

Rispetto a questo mondo certo delle regole e del νόμος, al di là della loro varia definizione nei diversi tipi di *polis*, lo stato ellenistico si configurerà, quasi del tutto oppostamente, come il mondo empirico e instabile dominato dall'autorità e dalla volontà del βασιλεύς, che colma di sé, dei suoi interessi e del suo diritto, tutti gli spazi dello stato, delle istituzioni, della vita politica, sociale e religiosa.

Le riflessioni di Platone e di Aristotele sulle diverse forme di governo e sulle loro deviazioni o degenerazioni traggono origine essenzialmente dall'esperienza delle *poleis* e ad esse sono destinate. Platone teorizza l'idea che le città e gli uomini saranno liberi da ogni male soltanto se i filosofi diventeranno re o se re e dinasti si faranno filosofi, di modo che capacità politica e filosofia vengano a coincidere nella stessa persona[11]. Per Platone «vi sono come due madri delle costituzioni»: la monarchia e la democrazia, dalle quali le altre derivano. Monarchia e democrazia sono presentate in antitesi nelle loro realizzazioni storiche per eccellenza: la monarchia dei Persiani ha il limite piú grave nell'eccesso di dispotismo, la democrazia ateniese ha il limite piú grave nel-

[7] C. MOSSÉ, *Due miti politici: Licurgo e Solone*, in *I Greci* cit., pp. 1325-35.
[8] TUCIDIDE, 2.37-43. Sul genere ateniese dell'epitaffio cfr. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris - La Haye - New York 1981.
[9] ARISTOTELE, *Politica*, 2.6.17.1265b, 4.9.7-9.1294b. Cfr. PLATONE, *Leggi*, 4.712d-e.
[10] Cfr. N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1.2.
[11] PLATONE, *Repubblica*, 5.473d-e; ID., *Epistole*, 7.326a-b.

l'eccesso di libertà[12]. Aristotele distingue a sua volta cinque tipi di monarchia, restringendo infine l'alternativa fra la monarchia spartana fondata sulla legge (κατὰ νόμον) e la monarchia assoluta (παμβασιλεία) dove «uno solo è signore di tutto», «il re dispone di tutto secondo la sua volontà»[13].

Le indagini di Platone e di Aristotele sul βασιλεύς e sul suo rapporto con la legge[14] si inquadrano dunque nell'esperienza delle *poleis* regolate dalle leggi e nell'ambito delle conoscenze tradizionali su diverse forme di regalità: la regalità omerica (la regalità 'evergetica' e 'consensuale' «dei tempi eroici»), spartana (una forma di magistratura limitata a funzioni militari e rituali), persiana, macedone e di altri popoli periferici non greci (le βασιλεῖαι dispotiche dei «barbari», ritenuti per natura piú inclini dei Greci al dispotismo monarchico)[15]. La monarchia era in definitiva per i Greci un'esperienza remota, limitata, o perfino estranea e barbara[16].

L'utopia platonica del re filosofo annuncia il filone filomonarchico del pensiero politico greco del IV secolo[17], connesso con il ripensamento sul ruolo della *polis* in crisi e simultaneamente connotato, se non mosso, da una piú o meno marcata tendenza antidemocratica[18]. Cosí pure le considerazioni di Aristotele sulla monarchia assoluta (παμβασιλεία) prefigurano la natura e le caratteristiche delle monarchie ellenistiche. Ma anche la letteratura storico-pedagogica è prodiga di modelli monarchici

[12] ID., *Leggi*, 3.693d-700a, 3.701e. Un'opinione analoga sulla monarchia persiana è attribuita a Otane in ERODOTO, 3.80.2-5. Ho fin qui ripreso alcune considerazioni generali espresse altrove: B. VIRGILIO, *Atene. Le radici della democrazia*, Bologna 1994.

[13] ARISTOTELE, *Politica*, 3.14-16.1284b-1287b.

[14] M. ISNARDI, *Nomos e basileia nell'Accademia antica*, in «La Parola del Passato», XII (1957), pp. 401-38.

[15] ARISTOTELE, *Politica*, 3.14.11-14.1285b (monarchia dei tempi eroici), 3.14.3-5.1285a, 3.15.1-2.1285b (monarchia spartana), 3.14.6-7.1285a (monarchie dispotiche dei barbari. Cfr. ISOCRATE, *Filippo*, 107), 3.8.5.1310b e 5.9.1.1313a (monarchia degli Spartani, dei Macedoni, dei Molossi d'Epiro).

[16] Sulla regalità pre-ellenistica: P. REHAK (a cura di), *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean*, Liège-Austin 1995; R. DREWS, *Basileus. The Evidence for Kingship in Geometric Greece*, New Haven - London 1983; P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984; ID., *La regalità: beni d'uso e beni di prestigio*, in *I Greci* cit., pp. 255-94; D. MUSTI, *Recenti studi sulla regalità greca: prospettive sull'origine della città*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CXVIII (1988), pp. 99-121; P. BARCELÓ, *Basileia, Monarchia, Tyrannis. Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart 1993.

[17] C. MOSSÉ, *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IVᵉ siècle avant J.-C.*, Paris 1962, pp. 375-99; F. W. WALBANK, *Monarchies and monarchic ideas*, in *CAH*², VII/1 (1984), pp. 75-76.

[18] Cfr. la celebre distinzione fra «società aperta», e «società chiusa», introdotta da Popper sulla base del confronto fra società democratica ateniese e pensiero politico antidemocratico di Platone: K. R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, I. *The Spell of Plato* (1945), London 1966⁵ [trad. it. Roma 1993, pp. 244-45].

che esercitano la loro influenza anche oltre il mondo ellenistico. Nella *Ciropedia* Senofonte delineava il ritratto ideale e apologetico del principe e della monarchia persiana fondata da Ciro, criticando però, nel finale dell'opera, la successiva decadenza e degenerazione della παιδεία e della stessa monarchia persiana, secondo il comune giudizio critico del pensiero greco sull'assolutismo persiano[19]: un'opera che ha comunque rappresentato un modello dell'educazione del principe e della regalità nell'antichità e nel Rinascimento[20], diffondendo l'immagine di Ciro come uno dei principi «li piú eccellenti» fra «quelli che per propria virtú e non per fortuna sono diventati principi»[21].

[19] ERODOTO, 3.80.2-5; PLATONE, *Leggi*, 3.693d-700a, 3.701e; ISOCRATE, *Panegirico*, 150-52.

[20] Cosí indicano i titoli di due opere di Antistene (*Ciro* e *Ciro ovvero della regalità*); la *Ciropedia* di Senofonte fu il modello di Onesicrito di Astipalea per la sua opera su Alessandro: DIOGENE LAERZIO, 6.16, 6.84. Cfr. P. CARLIER, *L'idée de monarchie impériale dans la Cyropédie de Xénophon*, in «Ktema», III (1978), pp. 133-63; C. GRELL, *Daniel Hérodote Xénophon. Le grand Cyrus à l'âge classique, XVI^e-XVIII^e siècles*, in «Quaderni di Storia», XX (1984), pp. 111-56; H. SANCISI-WEERDENBURG, *The fifth oriental monarchy and Hellenocentrism. Cyropaedia VIII VIII and its influence*, in *Achaemenid History*, II, Leiden 1987, pp. 117-31; ID., *Cyrus in Italy: from Dante to Machiavelli. Some explorations of the reception of Xenophon's Cyropaedia*, in *Achaemenid History*, V, Leiden 1990, pp. 31-52.

[21] N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, 6.3.

Figura 1.
Pietro da Cortona, *Ciro rifiuta Pantea* (1641-42).

Alcune orazioni politico-pedagogiche di Isocrate idealmente indirizzate ai re di Salamina di Cipro e di Macedonia esprimono compiutamente le tendenze del pensiero greco filomonarchico dell'epoca; tuttavia esse rimangono pur sempre nel campo dell'esortazione morale o dell'idealizzazione retorica ed encomiastica dei destinatari, benché siano ispirate dalla realtà politica contemporanea e benché esprimano sostanzialmente il favore di Isocrate per un potere monarchico che superi i particolarismi delle *poleis* greche e sia di guida nell'auspicata lotta comune contro l'impero persiano nuovamente minaccioso. Nelle orazioni e nelle epistole 'monarchiche' di Isocrate, accanto a motivi tradizionali, sono espressi per la prima volta motivi ideologici che saranno al centro della propaganda e dell'ideologia dei re ellenistici. Nell'orazione *A Nicocle* (del 373-370), indirizzata all'ex discepolo diventato re di Salamina di Cipro dopo l'assassinio del padre Evagora (374/373 a. C.), Isocrate elabora un manuale del buon re e dei suoi comportamenti verso i sudditi; nel *Nicocle* (del 368) Isocrate immagina che sia lo stesso Nicocle a dettare ai sudditi le norme di comportamento verso il potere del re; nell'*Evagora* (del 366) è delineato l'elogio funebre del re antipersiano campione di ellenismo; nel *Filippo* (del 346) e nella seconda epistola a Filippo (del 338, di dubbia autenticità) Isocrate rinnova al re macedone l'esortazione (già espressa nel *Panegirico*, del 380) a rendersi benefattore degli Elleni assoggettando il re dei Persiani.

Isocrate sembra voler evitare gli elementi soprannaturali e divini che aleggiano attorno alla figura del βασιλεύς, riservando all'opinione comune (dalla quale sembra quasi volere prendere le distanze) la considerazione che i re sono «pari a dèi» (ἰσόθεοι) o «semidèi» (ἡμίθεοι)[22]. Ma Isocrate riconosce e codifica le origini divine dei regoli di Salamina e dei re di Macedonia[23], fa dire a Nicocle che la monarchia è la migliore forma di governo, esemplata sul ruolo di Zeus re degli dèi[24], che essa è legittimata per forza divina, di diritto e di meriti personali, e che ad essa vanno i favori divini[25]; predice a Filippo che null'altro gli resta se non «diventare dio» quando avrà compiuto la piú gloriosa delle imprese assoggettando il gran re dei Persiani[26]. La connessione del βασιλεύς con la

[22] ISOCRATE, *A Nicocle*, 5; *Evagora*, 21; *Filippo*, 143.

[23] ID., *Nicocle*, 28; *Evagora*, 12-18; *Filippo*, 109-11, 113-15.

[24] In ESIODO, *Teogonia*, 96; nell'inno omerico *Alle Muse e ad Apollo*, 4; in CALLIMACO, *Inno a Zeus*, 78, è costantemente riformulato il principio che «da Zeus discendono i re» (ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες). In ESCHILO, *Persiani*, 762-64, l'ombra di Dario afferma che Zeus aveva stabilito che un sol uomo avesse lo scettro di tutta l'Asia.

[25] ISOCRATE, *Nicocle*, 12-28; *Evagora*, 25-26; *Filippo*, 151.

[26] ID., *A Filippo* (epistola 3), 5.

sfera del divino è solo in forma di cauto e rapido abbozzo in Isocrate, quasi esitante o reticente di fronte alla definitiva promozione del βασιλεύς da uomo a dio, che già nella tradizione greca del v secolo Eschilo aveva riconosciuto al re persiano Dario[27], e che si affermerà sia come prassi spontanea e comune nei rapporti fra città e re ellenistici sia come prassi dinastica a partire dalla seconda generazione dei re ellenistici. Isocrate esalta piuttosto la superiorità delle virtú e delle capacità di governo del βασιλεύς. Il re è fonte di prosperità e grandezza, è zelante e assennato, è discepolo dei sapienti, è generoso verso i sudditi (φιλάνθρωπος) e verso la sua città (φιλόπολις), è fonte di diritto e giudice, amministra lo stato con lo splendore e l'oculatezza con cui amministra il suo patrimonio avito, elargisce benefici (ἐυεργεσίαι) agli amici, è onesto e giusto, è amante della verità[28], è insieme terribile e mite (δεινός ... πρᾶος), pronto alla guerra e disposto alla pace (πολεμικός ... εἰρηνικός), ha ambizioni misurate e amici degni, concede libertà di parola (παρρησία) a consiglieri assennati, domina le passioni, pratica la temperanza (σωφροσύνη), è di modi urbani (ἀστεῖος) e dignitoso nel potere (σεμνός), affianca l'esperienza (ἐμπειρία) alla conoscenza (φιλοσοφία)[29].

Legittimità del potere, temperanza, giustizia, mitezza verso i sudditi, fermezza, capacità di mantenere la concordia (ὁμόνοια) nello stato e nella famiglia, dominio di sé e delle passioni[30], sono le virtú di un βασιλεύς necessarie perché egli possa legittimamente chiedere ai sudditi di comportarsi con zelo e con lealtà, aver cura delle cose del re non meno delle proprie, salvaguardare la monarchia, obbedire alle leggi del re (νόμοι βασιλικοί), considerare leggi le parole del re e osservarle[31].

Isocrate colma il suo Evagora antipersiano di ogni virtú da fanciullo, da adulto e da re: gli attribuisce bellezza, forza, temperanza, coraggio, saggezza, giustizia; lo giudica superiore perfino a Ciro; Evagora trattava con ogni cura gli affari pubblici governando con attenzione per gli dèi e per gli uomini (θεοφιλῶς καὶ φιλανθρώπως); decideva dopo aver ascoltato i consigli degli amici, ai quali elargiva i suoi benefici; ebbe spiccata magnanimità (μεγαλοψυχία); fu temperante; fu di attitudine popo-

[27] ESCHILO, *Persiani*, 710-11 (Dario era vissuto «come un dio»: «ὡς θεός»), 854-55 («Dario, re provvido in tutto, esente da male, invincibile, pari a un dio»: «παντάρκης ἀκάκας ἄμαχος βασιλεὺς | ἰσόθεος Δαρεῖος»).

[28] Cfr. l'ideologia del re persiano fondata sull'opposizione verità e giustizia / menzogna, bene/male: D. P. ORSI, *La rappresentazione del sovrano nella Vita di Artaserse plutarchea*, in «Ancient Society», XIX (1988), pp. 139-42. L'opposizione verità/menzogna è fra le caratteristiche che definiscono il buon re nella *Lettera di Aristea*, 206.

[29] ISOCRATE, *A Nicocle*, 9-35.

[30] ID., *Nicocle*, 28-47.

[31] *Ibid.*, 48-62.

lare (δημοτικός) con il popolo, abile nell'amministrazione della città (πολιτικός) e nel comando militare (στρατηγικός). Ma il suo merito principale fu quello di aver sostenuto la lotta contro i Persiani e di aver trasformato la sua città e gli abitanti «da barbari in Elleni»[32].

Partendo dal presupposto che i Greci non sono abituati come i 'barbari' a sopportare regimi monarchici[33], Isocrate indica al re macedone Filippo II quali debbano essere i suoi compiti, diversificandoli in ragione dei destinatari: «beneficare gli Elleni, regnare sui Macedoni, dominare sul maggior numero di barbari»[34]. Riemerge l'antica diffidenza dei Greci circa la grecità dei re macedoni[35]. La βασιλεία è dunque ancora giudicata estranea per i Greci, anche da parte di chi come Isocrate, restando fedele alla *polis* come modello di stato, esprime un compiuto pensiero politico filomonarchico fuori dalle astrattezze teoriche e proiettato verso un ideale di panellenismo, e delinea altresí, fra apologia e realtà, i tratti di un βασιλεύς che prefigura con precisione il βασιλεύς ellenistico.

2. *«Alexander rex»*.

Nel processo di formazione delle monarchie ellenistiche e della figura del βασιλεύς, la monarchia e il re macedone hanno ovviamente il ruolo di modello originario, sottoposto da Alessandro e dai successivi re ellenistici a significative modificazioni che portarono alla definizione di un modello comune. Le istituzioni dello stato macedone[36] presentano tuttavia non pochi elementi di incertezza, a cominciare dalla stessa titolatura del re. Che il titolo ufficiale dei re macedoni fosse βασιλεὺς Μακεδόνων[37], per quanto plausibile, è una ricostruzione erudita non esente da contestazioni[38] essendo fondata su documenti che non sono

[32] ID., *Evagora*, 22-23, 26-33, 37-38, 41-51, 56-64.

[33] ID., *Filippo*, 107; ARISTOTELE, *Politica*, 3.14.6-7.1285a.

[34] «τοὺς μὲν Ἕλληνας εὐεργετεῖν, Μακεδόνων δὲ βασιλεύειν, τῶν δὲ βαρβάρων ὡς πλείστων ἄρχειν» (ISOCRATE, *Filippo*, 154).

[35] ERODOTO, 5.20.4, 5.22. B. VIRGILIO, *Commento storico al quinto libro delle Storie di Erodoto*, Pisa 1975, pp. 57-59; ERODOTO, *Le Storie. Libro V: la rivolta della Ionia*, a cura di G. Nenci, Milano 1994, pp. 180-82.

[36] Cfr. N. G. L. HAMMOND, G. T. GRIFFITH e F. W. WALBANK, *A History of Macedonia*, I-III, Oxford 1972-88; N. G. L. HAMMOND, *The Macedonian State. Their Origins, Institutions and History*, Oxford 1989; M. B. HATZOPOULOS, *Macedonian Institutions under the Kings*, I-II, Athens 1996.

[37] A. AYMARD, *Βασιλεὺς Μακεδόνων*, in «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», III (1950), pp. 61-97 = ID., *Etudes d'histoire ancienne*, Paris 1967, pp. 100-22.

[38] R. M. ERRINGTON, *Macedonian 'royal style' and its significance*, in «Journal of Hellenic Studies», XCIV (1974), pp. 20-37.

propriamente atti ufficiali della cancelleria macedone. Tuttavia la saltuaria attestazione di questo titolo, da Aminta IV a Cassandro a Filippo V[39] (cioè attraverso le differenti dinastie macedoni, dagli Argeadi o Temenidi agli Antigonidi), sembra mettere in rilievo in momenti diversi e particolari la caratteristica della monarchia macedone come 'monarchia nazionale' in quanto fondata sull'ἔθνος originario e dominante dei Macedoni solidali con il re; caratteristica che si alterna o si oppone a quella di 'monarchia personale' propria degli altri regni ellenistici, ma senza che ciò comporti alcuna conseguenza per quel che riguarda la definizione dei poteri del re e il modo di esercitarli[40]. Nell'assetto etnico-politico della Macedonia realizzato da Filippo II con i rivolgimenti che portarono al consolidamento della prevalenza dell'ἔθνος dei Macedoni sugli altri, sembra definirsi il carattere in origine forzatamente unitario o nazionale dello stato e della monarchia macedone: «cosí Filippo di molte genti e nazioni fece un solo regno e un solo popolo»[41].

L'attestazione del titolo βασιλεὺς Φίλιππος nell'iscrizione di Oleveni del 345 documenta comunque l'uso del titolo, e in tale forma, per Filippo II[42]. Analogamente, l'attestazione del titolo βασιλεὺς Ἀλέξανδρος almeno nell'epistola a Chio e nella dedica di Priene, cioè in relazione a eventi del 334[43], dovrebbe rendere inopportuna la persistenza dell'ipo-

[39] Aminta IV: *IG*, VII, 3055, ll. 7-8. Cassandro: *SIG*³, 332; D. PANDERMALIS, *Οἱ ἐπιγραφὲς τοῦ Δίου*, in *Acta of the 8th International Congress of Greek and Latin Epigraphy* (Atene, 3-9 ottobre 1982), Athens 1984, I, pp. 271-72. Filippo V: *SIG*³, 573-74; *I. Lindos*, I, 2 C, ll. 128-30. Per Filippo V con il titolo protocollare di βασιλεὺς Φίλιππος cfr. C. B. WELLES, *New texts from the chancery of Philip V of Macedonia and the problem of diagramma*, in «Journal of Hellenic Studies», XLII (1938), pp. 245-60; *I. Labraunda*, 4, ll. 13-14; 5, l. 1; 6 A, ll. 2 e 7-8; 6 B, l. 1; 7, l. 1.

[40] A. AYMARD, *Βασιλεὺς Μακεδόνων* cit.; ID., *L'institution monarchique*, in *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Roma 1955*, II. *Storia dell'Antichità*, Firenze 1955, pp. 215-34 = ID., *Etudes* cit., pp. 123-35.

[41] GIUSTINO, 8.6.2.

[42] F. PAPAZOGLOU, *Inscription hellénistique de Lyncestide*, in «Živa Antika», XX (1970), pp. 99-113; M. B. HATZOPOULOS, *The Oleveni inscription and the dates of Philip II's reign*, in W. L. ADAMS e E. N. BORZA (a cura di), *Philip II, Alexander the Great and the Macedonian Heritage*, Lanham - New York - London 1982, pp. 21-42; ID., *La lettre royale d'Olévéni*, in «Chiron», XXV (1995), pp. 163-85. Si può supporre che il titolo βασιλεὺς Φίλιππος che si legge nella dedica finale dei soldati «schierati con il re Filippo contro i Dardani e vittoriosi» (ll. 12-16) non sia stato diverso dal titolo che doveva figurare nell'intestazione perduta dell'epistola di Filippo.

[43] *SIG*³, 283, ll. 1 e 18; *I. Priene*, 156. C. LE ROY, *Alexandre à Xanthos*, in *Actes du Colloque sur la Lycie Antique*, Paris 1980, pp. 51-62, con le osservazioni di J. e L. ROBERT, in «Revue des Etudes Grecques. Bulletin Epigraphique» [d'ora in poi «Bulletin Epigraphique»], 1980, n. 487; A. J. HEISSERER, *Alexander and the Greeks. The Epigraphic Evidence*, Norman 1980, pp. 79-95, 142-68; HATZOPOULOS, *La lettre* cit., pp. 169-75. La lista sacerdotale di Calindoia, compilata a partire «da quando βασιλεὺς Ἀλέξανδρος assegnò a Macedoni Calindoia e i territori circostanti» (ll. 5-10), è stata redatta attorno al 323: I. P. VOKOTOPOULOU, *Ἡ ἐπιγραφὴ τῶν Καλινδοίων*, in *Ancient Macedonia*, IV, Thessaloniki 1986, pp. 87-114; M. B. HATZOPOULOS, in «Bulletin Epigraphique», 1988, n. 847; 1989, n. 428. L'editto di Alessandro per Priene (*I. Priene*, 1), dove figura lo stesso titolo βασιλεὺς Ἀλέξανδρος, è inserito nel dossier redatto all'epoca di Lisimaco: S. M. SHERWIN-WHITE, *An-*

tesi secondo la quale Alessandro avrebbe assunto il titolo in tale forma solo dopo la vittoria su Dario III a Gaugamela nel 331, proponendosi quindi come erede dell'impero achemenide in Asia[44]. Tale ipotesi, peraltro, estremizza e irrigidisce la piú generale e ragionevole considerazione che Alessandro con il solo titolo di βασιλεύς avrebbe inteso deliberatamente marcare l'evoluzione e la dilatazione della titolatura e dell'ideologia regale, passando da circoscritto 're dei Macedoni' a illimitato βασιλεύς universale[45], il conquistatore «re del mondo», «re delle terre» (LUGAL ŠÚ; LUGAL KUR.KUR) dei documenti babilonesi[46], nei quali non è interrotta o modificata, né con Alessandro né con gli altri re ellenistici, la titolatura di norma già attribuita ai re Achemenidi.

L'incostanza macedone nell'uso della titolatura reale non è indizio di incerta o alterna ideologia, ma può piuttosto riflettere una mancanza di rigidità rituale nello stile della cancelleria e del protocollo reale macedone[47], comunque poco noto, probabilmente meno standardizzato rispetto allo stile ben definito delle cancellerie delle altre grandi corti ellenistiche. Il titolo semplice e pregnante di βασιλεὺς 'Αλέξανδρος, senza alcuna connotazione etnico-geografica, sarà comunque il modello generalmente adottato dai re ellenistici nella titolatura ufficiale, formata appunto dal titolo βασιλεύς seguito dal nome[48].

cient archives: the edict of Alexander to Priene, a reappraisal, in «Journal of Hellenic Studies», CV (1985), pp. 69-89; C. V. CROWTHER, *I. Priene 8 and the history of Priene in the early Hellenistic period*, in «Chiron», XXVI (1996), pp. 195-250.

[44] A favore di questa ipotesi sono numerosi gli interventi di E. Badian in polemica con N. G. L. Hammond, che per brevità richiamo qui attraverso le equilibrate osservazioni di M. B. HATZOPOULOS, in «Bulletin Epigraphique», 1989, nn. 428 e 471; 1990, nn. 447, 477, 495; 1991, nn. 376 e 417; 1993, n. 356; 1994, n. 436; ID., *La lettre* cit., pp. 169-75; ID., *Alexandre en Perse: la revanche et l'empire*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CXVI (1997), pp. 41-52.

[45] A. AYMARD, *Le protocol royal grec et son évolution*, in «Revue des Etudes Anciennes», L (1948), pp. 232-63 = ID., *Etudes* cit., pp. 73-99; ID., *Βασιλεὺς Μακεδόνων* cit.

[46] A. J. SACHS e H. HUNGER, *Astronomical Diaries and related Texts from Babylonia*, I. *Diaries from 652 B.C. to 262 B.C.*, Wien 1988, n. -329 B, pp. 180-81; G. F. DEL MONTE, *Testi dalla Babilonia Ellenistica*, I. *Testi cronografici*, Pisa-Roma 1997, pp. 4-8, 15-16, 227, 231.

[47] ERRINGTON, *Macedonian 'royal style'* cit.

[48] Un'eccezione è costituita da Ziaela, che si presenta con il titolo di «re dei Bitini» nella lettera a Coo del 242 circa (*SIG*³, 456; C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven - London - Oxford - Prague 1934, 25; K. J. RIGSBY, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley - Los Angeles - London 1996, n. 11, pp. 118-21). Ciò sarebbe dovuto a una cancelleria scarsamente ellenizzata (AYMARD, *Le protocol* cit., pp. 241-42 = ID., *Etudes* cit., pp. 80-81; G. VITUCCI, *Il regno di Bitinia*, Roma 1953, pp. 125-26, nota 3) o incompetente (WALBANK, *Monarchies* cit., p. 65, nota 10). È probabile che l'inconsueta precisazione etnico-geografica nel titolo sia stata ritenuta necessaria per l'identificazione o per una maggiore 'visibilità' del modesto re bitinico impegnato a dar prova del suo ellenismo nel contesto internazionale di Coo, dov'erano pervenute le epistole di tutti i maggiori re ellenistici contemporanei per il riconoscimento dell'ἀσυλία dell'Asklepieion. Cfr. ultimamente L. HANNESTAD, *"This contributes in no small way to one's reputation": the Bithinian kings and Greek culture*, in *Aspects of Hellenistic Kingship*, Aarhus 1996, pp. 77-78.

Le prerogative dell'assemblea dei Macedoni (del popolo in tempo di pace, dell'esercito in tempo di guerra) di acclamare il re o di deporlo, di giudicare nei processi capitali per alto tradimento preliminarmente istruiti dal re, di conferire direttamente con il re o di essere consultata dal re per orientamenti e decisioni da prendere[49], non sono l'espressione di un'istituzione dai contorni e dal ruolo precisamente definiti nell'ambito dello stato macedone. Tali prerogative rappresentano non tanto un controllo o una limitazione dei poteri del βασιλεύς quanto piuttosto una verifica formale e una legittimazione di fatto dell'investitura del re macedone e perfino un supporto al suo ruolo autocratico. L'assemblea dei Macedoni ha costituito infatti il serbatoio piú sicuro del lealismo popolare e militare nei confronti del re e della famiglia reale. Alessandro ben sapeva come muovere i sentimenti dei soldati in assemblea e orientarne le decisioni, evocando vincoli quasi familiari e di totale solidarietà fra re e soldati: «in voi ho figli, genitori, parenti; con voi in vita non posso essere solo»; «io mi rifugio fra le vostre mani, fra le vostre armi»[50]. Talvolta l'assemblea, dove tutti i Macedoni avevano uguale libertà di parola (ἰσηγορία o παρρησία)[51], ha anche esercitato funzioni di controllo o di contrasto dei poteri dell'aristocrazia macedone richiamandola al rispetto delle norme tradizionali e imponendole la sua volontà, come nel caso eccezionale ed emblematico dell'assemblea spontanea di Babilonia alla morte di Alessandro: in disaccordo con le proposte dell'aristocrazia di designare un reggente al di fuori della famiglia reale, i soldati si appropriano con forza della tradizionale prerogativa di proclamare il re e impongono Filippo Arrideo quale successore di Alessandro, convinti di interpretare come volontà di Alessandro in tal senso la recente associazione del fratellastro Filippo ad alcuni riti sacri e cerimonie, e invocando il principio del mantenimento della regalità nella stessa casa e nella stessa famiglia di Alessandro[52].

Se dunque si può parlare di «monarchia popolare» in quanto con-

[49] Sull'assemblea macedone sono fondamentali, pur nella loro diversità: P. BRIANT, *Antigone le Borgne. Les débuts de sa carrière et les problèmes de l'assemblée macédonienne*, Paris 1973, pp. 235-350; HATZOPOULOS, *Macedonian Institutions* cit., I, pp. 261-322. Fra la bibliografia ulteriore, R. M. ERRINGTON, *The nature of the Macedonian state under the monarchy*, in «Chiron», VIII (1978), pp. 77-133; E. M. ANSON, *The evolution of the Macedonian army assembly (330-315 B.C.)*, in «Historia», XL (1991), pp. 230-47.

[50] CURZIO RUFO, 6.9.12, 6.9.24.

[51] POLIBIO, 5.27.6; ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 5.28.1. A. B. BOSWORTH, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, II, Oxford 1995, pp. 354-55.

[52] CURZIO RUFO, 10.6-7; BRIANT, *Antigone* cit., pp. 330-46. Cfr. A. B. BOSWORTH, *Philip III Arrhidaeus and the chronology of the Successors*, in «Chiron», XXII (1992), pp. 55-81; DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 11, 184-88, 214-15.

notata dall'appoggio popolare-militare[53], ciò non vuol dire affatto che si ritenga la monarchia macedone una monarchia 'democratica' o addirittura 'costituzionale'[54]; cosí come la tradizione che i Macedoni fossero «abituati al dominio di un re ma in un'ombra di libertà maggiore di ogni altro popolo»[55] dominato da re, non fa affatto della monarchia macedone una monarchia 'liberale' o dei Macedoni un popolo libero dal dispotismo monarchico. È probabile invece che l'aristocrazia macedone, per il suo prestigio e per gli stretti rapporti con il βασιλεύς, abbia esercitato in maniera indiretta e non istituzionale qualche forma di controllo sul potere autocratico del re macedone[56].

La conquista dell'impero persiano da parte di Alessandro dilatò smisuratamente a tutta l'Asia e all'Egitto gli orizzonti geografici, politici e culturali della monarchia macedone e del mondo greco, innescando quei contatti e confronti permanenti fra mondo greco e mondo orientale, fra cultura greca e «saggezza straniera»[57], in cui di fatto consiste l'ellenismo. La spedizione di Alessandro ha trasformato la Macedonia in un «regno itinerante»[58] a carattere prevalentemente militare e ha offerto allo stesso Alessandro le suggestioni e i modelli per l'evoluzione della sua figura di βασιλεύς e per una diversa concezione della βασιλεία.

In Egitto (332 a. C.) Alessandro mantenne all'organizzazione del dominio macedone i tratti principali della precedente dominazione persiana, finendo con il disilludere le élite egiziane che lo avevano accolto con favore[59]. Ma in Egitto il conquistatore si era presentato al tempo stesso come nuovo faraone restauratore e come βασιλεύς compiendo a Menfi sacrifici in onore del dio Api (oltraggiato durante la dominazione persiana) e degli altri dèi egiziani e greci, e istituendo un agone ginnico e musicale tipicamente greco[60]. È probabile che a Menfi i sacerdo-

[53] BRIANT, *Antigone* cit., p. 337.

[54] E. LÉVY, *La monarchie macédonienne et le mythe d'une royauté démocratique*, in «Ktema», III (1978), pp. 202-25; E. M. ANSON, *Macedonia's alleged constitutionalism*, in «The Classical Journal», LXXX (1985), pp. 303-16.

[55] CURZIO RUFO, 4.7.31.

[56] R. A. BILLOWS, *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*, Berkeley - Los Angeles - London 1990, pp. 243-44.

[57] Uso qui significativamente il titolo del celebre libro di A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975 [trad. it. Torino 1980].

[58] BRIANT, *Antigone* cit., p. 350; ID., *Sources gréco-hellénistiques, institutions perses et institutions macédoniennes: continuités, changements et bricolages*, in *Achaemenid History*, VIII, Leiden 1994, p. 285.

[59] S. M. BURSTEIN, *Alexander in Egypt: continuity or change*, in *Achaemenid History*, VIII cit., pp. 381-87.

[60] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 3.1.4. A. B. BOSWORTH, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, I, Oxford 1980, p. 262.

ti egiziani abbiano celebrato la cerimonia dell'incoronazione faraonica del re macedone, benché la notizia sia riportata solo dalla tradizione tarda e fantastica del *Romanzo di Alessandro*[61]. Nei protocolli reali geroglifici ad Alessandro è comunque attribuita la titolatura faraonica: «Horo, Re dell'Alto e Basso Egitto, figlio di Ra», e anche il titolo di «figlio di Ammone»[62] (fig. 2) che egli stesso aveva ricevuto nell'oasi libica di Sīwa dall'oracolo del dio Ammone, assimilato a Zeus, insieme con il permesso di ricevere onori divini, la predizione sul dominio del mondo e sull'ascensione fra gli dèi[63]. Mentre la titolatura babilonese di Alessandro mette in luce la dimensione del re dominatore universale e autocratico, la titolatura egiziana attribuisce per la prima volta a un βασιλεύς la dimensione del re teocratico. Il compiacimento di Alessandro per l'appellativo di 'figlio di Zeus' e le sue aspirazioni a onori divini provo-

[61] *Romanzo di Alessandro*, 1.34.

[62] H. GAUTHIER, *Le livre des Rois d'Egypte*, IV. *De la XXV*[e] *Dynastie à la fin des Ptolémées*, Le Caire 1916, pp. 199-203.

[63] CURZIO RUFO, 4.7.5-32; ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 3.3-4; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 27.5-9; DIODORO SICULO, 17.49-51.

Figura 2.
Alessandro come faraone nei rilievi del tempio di Luxor.

carono malumori e dissenso fra i Macedoni e nella stessa corte[64]. Ma Plutarco tende a ridimensionare quegli atteggiamenti da dio, che Alessandro avrebbe destinato generalmente ai «barbari», mentre «nei confronti dei Greci si deificava con misura e con discrezione»[65].

A Battre, nel 327, Alessandro cercò di dare alla sua βασιλεία la decisiva svolta autocratica di tipo orientale con il tentativo di introdurre a corte l'uso persiano della prosternazione (προσκύνησις) davanti al re, una pratica che per i Greci equivaleva al riconoscimento della divinità del re vivente e faceva della monarchia persiana il simbolo di una monarchia teocratica e dispotica esercitata su sudditi barbari e servili e non su uomini liberi[66]. Alla corte di Alessandro erano ormai presenti, oltre a Macedoni e Greci, anche Medi e Persiani che già praticavano la προσκύνησις nei confronti di Alessandro secondo il loro costume. La pratica della προσκύνησις avrebbe formalmente unificato il cerimoniale di

[64] CURZIO RUFO, 4.7.30-31, 6.9.18, 8.1.42, 8.7.13; ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.9.9; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 50.11.

[65] *Ibid.*, 28.1.

[66] Cfr., per esempio, ISOCRATE, *Panegirico*, 151. Sull'impero persiano e sull'ideologia reale achemenide cfr. ultimamente G. AHN, *Religiöse Herrscherlegitimation im Achämenidischen Iran*, Leiden-Louvain 1992; P. BRIANT, *Histoire de l'Empire Perse de Cyrus à Alexandre*, Paris 1996.

Figura 3.
Pietro da Cortona, *Alessandro e la famiglia di Dario* (1641-42).

corte per gli uni e per gli altri, ma avrebbe significato per i Greco-Macedoni un appiattimento della loro posizione a corte sulla stessa posizione dei vinti Persiani, e li avrebbe obbligati anche a un'inaccettabile identificazione del loro βασιλεύς con il re persiano.

La richiesta della προσκύνησις diede origine a un dibattito a corte, durante un banchetto, sulla natura e sui limiti del potere del βασιλεύς. Il rifiuto motivatamente ideologico dei Macedoni alla προσκύνησις è espresso da Callistene di Olinto, allievo di Aristotele e storico di Alessandro[67]. Nella celebre discussione che lo oppose al filosofo Anassarco di Abdera e al poeta Agide di Argo favorevoli alla προσκύνησις[68], Callistene fece prevalere la tesi della radicale differenza e dell'impossibile commistione fra la tradizione della monarchia persiana e la tradizione della monarchia macedone, sostenendo che Alessandro «non è né Cambise né Serse, ma il figlio di Filippo, discendente da Eracle e da Eaco, i cui antenati giunsero da Argo in Macedonia e hanno continuato a governare non con la violenza ma con il νόμος»[69]. L'antitesi violenza/νόμος non è una semplice amplificazione retorica[70]. Per il greco Callistene il νόμος, la legge, legittimava il potere; ma qui νόμος non indica un codice di leggi secondo la tradizione del pensiero politico greco, bensí il complesso delle norme tradizionali, consuetudinarie e di costume[71] che costituivano il sistema e il cardine dell'ordinamento politico e sociale nello stato macedone, davano fondamento e consenso al potere del βασιλεύς, e dal re stesso erano tutelate e garantite.

Se il βασιλεύς era garante del νόμος macedone, tuttavia egli non era limitato dal νόμος. I rimorsi di Alessandro per l'inconsulta uccisione di Clito a Samarcanda (328 a. C.) furono placati da Anassarco richiamando l'identificazione fra Zeus/βασιλεύς e Giustizia, e dunque invocando il principio generale che «tutte le azioni compiute da un grande re devono essere ritenute giuste, prima di tutto dal re stesso, quindi dagli altri uomini»[72]. Ma sul piano giudiziario vero e proprio, furono i Macedoni a scagionare Alessandro dal delitto sanzionando che Clito era stato ucciso «con diritto» (*iure*)[73].

[67] L. PRANDI, *Callistene. Uno storico fra Aristotele e i re macedoni*, Milano 1985.

[68] CURZIO RUFO, 8.5; ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.10-12. BOSWORTH, *Historical Commentary*, II cit., pp. 68-90.

[69] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.11.6.

[70] BOSWORTH, *Historical Commentary*, II cit., p. 84.

[71] LÉVY, *La monarchie* cit., p. 205; N. G. L. HAMMOND e G. T. GRIFFITH, *A History of Macedonia*, II, Oxford 1979, pp. 385-86; R. A. BILLOWS, *Kings & Colonists. Aspects of Macedonian Imperialism*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 61-62.

[72] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.9.7; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 52.6. BOSWORTH, *Historical Commentary*, II cit., pp. 66-68.

[73] CURZIO RUFO, 8.2.12.

La προσκύνησις non ebbe dunque successo fra i Macedoni e i Greci della corte. La posizione di Callistene indica la distanza del filosofo e della scuola dalle forme sempre piú autocratiche del βασιλεύς[74]. Ciò che invece divenne, da Alessandro in poi, il simbolo distintivo del re ellenistico e della dignità regale fu l'uso di cingere il capo o di sormontare il berretto macedone (καυσία) con il diadema di origine orientale o piú precisamente persiana, che consisteva in una benda bianca annodata dietro e con le estremità pendenti sulla nuca (fig. 4)[75].

Anche il corpo dei paggi reali (βασιλικοὶ παῖδες)[76], i figli dell'aristocrazia macedone formati a corte e dediti giorno e notte al servizio ravvicinato con il re, fu travagliato dal conflitto fra cerimoniale macedone e cerimoniale iranico introdotto da Alessandro. Il paggio Ermolao fu fu-

[74] ISNARDI, *Nomos* cit., pp. 434-38.

[75] H.-W. RITTER, *Diadem und Königsherrschaft. Untersuchungen zu Zeremonien und Rechtsgrundlagen des Herrschaftsantritts bei den Persen, bei Alexander dem Großen und im Hellenismus*, München 1965; D. MUSTI, *Lo stato dei Seleucidi*, in «Studi Classici e Orientali», XV (1966), pp. 129-30; A. M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *Kausia diadematophoros in Macedonia: testimonianze misconosciute e nuove proposte*, in «Messana», I (1990), pp. 107-26; ID., *Recenti testimonianze iconografiche sulla kausia in Macedonia e la datazione del fregio della caccia di Vergina*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», XVII, 1 (1991), pp. 257-304.

[76] CURZIO RUFO, 5.1.42, 8.6.2-6; ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.13.1. N. G. L. HAMMOND, *Royal pages, personal pages and boys trained in the Macedonian manner during the period of the Temenid monarchy*, in «Historia», XXXIX (1990), pp. 261-90.

Figura 4.

Βασιλεῖς con diadema: Alessandro, Demetrio Poliorcete, Seleuco I, Tolomeo I, Antioco III, Tolomeo IV, Filippo V, Eumene II.

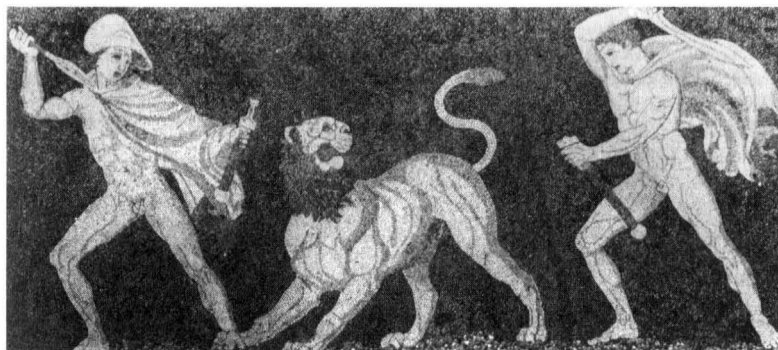
stigato alla presenza dei suoi compagni e privato del cavallo per aver colpito un cinghiale prima di Alessandro durante una battuta di caccia. L'umiliazione diede origine alla congiura dei paggi nella quale, a torto o a ragione, fu coinvolto Callistene[77]. Risentimenti personali di Ermolao o presunto complotto di Callistene non bastano a chiarire l'episodio, che ben si definisce invece se lo si colloca all'incrocio fra gli obblighi di servizio dei paggi e i differenti cerimoniali di caccia macedoni e persiani[78]. Nell'ideologia del re cacciatore achemenide spetta al re il privilegio di tirare per primo e abbattere la preda (il leone, di norma), dimostrando cosí il suo valore e la sua superiorità. Solo in caso di pericolo del re i cortigiani del seguito potevano e dovevano intervenire ad abbattere la fiera ottenendo la gratitudine del re. Il rifiuto di Ciro ad essere il primo a tirare a caccia e la sua richiesta che anche gli altri compagni fossero lasciati liberi di «inseguire la preda e di rivaleggiare al meglio» con lui nella caccia[79] sembrano piuttosto da attribuire a un tratto della magnanimità di Ciro, che per nobile cameratismo e per senso della competizione rifiuta da principe un privilegio che gli spetta da re.

L'incidente fra Ermolao e Alessandro esprime dunque l'ideologia achemenide della caccia e indica la sua introduzione fra i Macedoni da

[77] CURZIO RUFO, 8.6-8; ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.13-14. BOSWORTH, *Historical Commentary*, II cit., pp. 90-101.

[78] P. BRIANT, *Chasse royale macédonienne et chasse royale achéménide: la chasse au lion sur le fresque de Vergina*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», XVII, 1 (1991), pp. 211-55; ID., *Sources* cit., pp. 298-310.

[79] SENOFONTE, *Ciropedia*, 1.4.14.

Figura 5.
Caccia al leone di Alessandro ed Efestione. Mosaico di Pella.

parte di Alessandro. L'etichetta di caccia macedone non doveva essere altrettanto vincolante; essa sembra improntata a maggior cameratismo e senso della competizione, dato che i paggi «erano compartecipi con il re nell'emulazione della caccia»[80]. In questo quadro si spiega il risentimento di Ermolao e la sua accusa ad Alessandro di aver trasformato una regalità su uomini liberi in un dispotismo su schiavi[81], cioè di aver rinunciato alle tradizioni macedoni di cameratismo per le tradizioni persiane assolute e dispotiche. D'altra parte, la punizione corporale inflitta a Ermolao da Alessandro rientrava fra le prerogative esclusive del re nei confronti dei paggi[82]; mentre, l'impresa di caccia del paggio Ermolao mirava probabilmente alla conquista del privilegio o del diritto di passare fra i «compagni» (ἑταῖροι) del re, configurandosi quindi come una sorta di non autorizzato rito di passaggio dall'età adolescenziale all'età adulta, che in Macedonia si compiva con una dimostrazione di valore e di destrezza in un'impresa di caccia al cinghiale[83].

Le tendenze di Alessandro all'obliterazione dei costumi macedoni e all'iranizzazione della βασιλεία, come pure le sue aspirazioni a onori divini, furono dunque tenacemente contrastate dall'aristocrazia macedone. Le città greche, alcune dopo forti contrasti interni, accolsero invece la richiesta di Alessandro di tributargli onori divini[84]. Frastornati dalla morte del loro re, a Babilonia i Macedoni «si pentivano di avergli negato gli onori divini e confessavano di essere stati empi e ingrati per aver defraudato le sue orecchie di un titolo che gli era dovuto»[85]. Eumene di Cardia, satrapo di Cappadocia, fu il primo a tributare ad Alessandro un culto simbolico[86]. Per i prossimi re ellenistici, la memoria e il culto di Alessandro rappresenteranno il richiamo al modello e l'affermazione del proprio inserimento in una linea di continuità e di legittimità.

L'Alessandro conquistatore, re e dio diventa il modello destinato all'*imitatio* dei re ellenistici, degli imperatori romani e oltre, intreccian-

[80] «τῆς ἐπὶ θήρᾳ φιλοτιμίας βασιλεῖ κοινωνοὶ ἦσαν» (ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.13.1).

[81] CURZIO RUFO, 8.7.1.

[82] *Ibid.*, 8.6.5.

[83] BRIANT, *Chasse* cit.; ID., *Sources* cit., pp. 298-310.

[84] L. CERFAUX e J. TONDRIAU, *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai 1957, pp. 125-43; C. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970², pp. 17-36.

[85] CURZIO RUFO, 10.5.11.

[86] DIODORO SICULO, 18.60.5-18.61.1-2; PLUTARCO, *Vita di Eumene*, 13.3; POLIENO, 4.8.2. P. BRIANT, *D'Alexandre le Grand aux diadoques: le cas d'Eumène de Kardia*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXIV (1972), pp. 32-73; LXXV (1973), pp. 43-81 = ID., *Rois, tributs et paysans*, Paris 1982, pp. 13-93.

do i percorsi della storia e del mito. Nel *Romanzo*[87], il conquistatore dell'Asia diventa un Alessandro che, non pago dell'esplorazione degli abissi del mare e dei confini del mondo, compie una mirabolante ascensione al cielo, vede il cosmo dall'alto e vi punta la lancia[88]. Il gesto della lancia puntata sul cosmo è corrispondente, anche se non del tutto identico, a quello compiuto al passaggio dell'Ellesponto: Alessandro scaglia dalla nave una lancia sulla terra a prefigurare la conquista e a reclamare il dominio dell'«Asia conquistata con la lancia» ('Ασία δορίκτητος)[89]. Quel gesto fonda il principio della legittimità del dominio del βασιλεύς ellenistico per diritto di vittoria sulla «terra conquistata con la lancia» (δορίκτητος χώρα)[90]. La differenza rispetto al gesto dell'Ellesponto consiste nel fatto che nel *Romanzo* è introdotta una decisiva dilatazione di significato, in quanto non è solo l'Asia, la terra, ad essere simbolicamente «conquistata con la lancia» da Alessandro, ma è il cosmo intero, al quale sembra applicato o proposto come auspicio il principio della conquista universale con la lancia puntata dal cielo: dalla 'Ασία δορίκτητος al κόσμος δορίκτητος.

La leggendaria ascensione al cielo di Alessandro sarà adottata come simbolo positivo delle qualità straordinarie del βασιλεύς nel mondo bizantino o del valore cavalleresco nella Francia della tradizione cortese; ma diventerà il simbolo negativo dell'orgoglio e della superbia luciferina dell'uomo e del re nella Puglia normanna antibizantina e nel Medioevo ecclesiastico di influenza normanna. Nel grande mosaico pavimentale della cattedrale di Otranto (fig. 6), l'*Alexander rex* che ascende al cielo sui grifoni è in posizione speculare con la costruzione della torre di Babele a simboleggiare insieme la illimitata superbia dell'uomo e del re nell'insano desiderio di attingere il cielo e dio[91]. Un Alessandro

[87] *Il Romanzo di Alessandro*, a cura di M. Centanni, Torino 1991.

[88] *Romanzo di Alessandro*, 2.41.

[89] DIODORO SICULO, 17.17.2; GIUSTINO, 11.5.10; *Romanzo di Alessandro*, 1.28.

[90] A. MEHL, *Δορίκτητος χώρα. Kritische Bemerkungen zum «Speererwerb» in Politik und Völkerrecht der Hellenistische Epoche*, in «Ancient Society», XI-XII (1980-81), pp. 173-212; M. ZAHRNT, *Alexanders Übergang über den Hellespont*, in «Chiron», XXVI (1996), pp. 129-47. Cfr. A. STEWART, *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1993, pp. 161-71.

[91] C. FRUGONI, *Per una lettura del mosaico pavimentale della cattedrale di Otranto*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo», LXXX (1968), pp. 213-56; ID., *Il mosaico di Otranto: modelli culturali e scelte iconografiche*, ivi, LXXXII (1970), pp. 243-70; ID., *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema*, «Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi Storici», LXXX-LXXXII (1973); ID., *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al Medioevo*, Firenze 1978; ID., *La fortuna di Alessandro nel Medioevo*, in *Alessandro Magno. Storia e mito*, Milano 1995, pp. 161-73. C. A. WILLEMSEN, *L'enigma di Otranto. Il mosaico pavimentale del presbitero Pantaleone nella cattedrale*, Galatina 1980, pp. 46, 115-16. Sugli arazzi fiamminghi (Tournai 1450-60) di palazzo Doria a Roma, con l'ascesa di Alessandro al cielo e la di-

negativo, dunque, come ancor piú lo sarà per Dante nel *Monarchia* e per Petrarca nel *De viris illustribus*, dove Alessandro veste rispettivamente i panni di chi ha osato immaginare l'assoggettamento di Roma e con essa competere nel dominio del mondo, o i panni odiosi del tiranno colmo di ogni smisurata ed empia ambizione, di ogni vizio e di ogni efferatezza[92].

3. *Re ideale e re reale.*

Sulla regalità ellenistica si sviluppa un fitto dibattito teorico che, pur potendo essere riallacciato al pensiero politico greco filomonarchico del IV secolo, se ne distacca radicalmente per la prospettiva: non si tratta piú di verificare l'idoneità del regime monarchico nel quadro delle leggi e della *polis*, ma di dettare le regole della βασιλεία e le norme di comportamento del βασιλεύς ideale, fornire la giustificazione del suo pote-

scesa negli abissi del mare, cfr. A. WARBURG, *Aeronave e sommergibile nella immaginazione medievale* (1913), in *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura* (1966), Firenze 1996, pp. 273-82.

[92] L. BRACCESI, *L'ultimo Alessandro (dagli antichi ai moderni)*, Padova 1986, in particolare pp. 69-124; ID., *Giustino e l'Alessandro del Petrarca*, in *L'Alessandro di Giustino (dagli antichi ai moderni)*, Roma 1993, pp. 99-145. Cfr. inoltre *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Milano 1997.

Figura 6.
Alexander rex nel mosaico pavimentale della cattedrale di Otranto.

re[93] conformandolo all'etica greca, alla prassi del potere autocratico del re e alla realtà nuova di regni vasti, multietnici e multiformi. I re ellenistici erano spesso essi stessi promotori o destinatari di scritti sulla regalità (*Περὶ βασιλείας*), che si inseriscono non solo nel quadro topico dei rapporti fra re e filosofo consigliere, ma anche nell'ambito della piú generale politica di promozione culturale, tecnica e scientifica patrocinata dai re ellenistici[94], rispondendo infine all'esigenza del βασιλεύς di rendere il suo potere accettabile a tutti, Greci e non-Greci.

I primi trattati *Περὶ βασιλείας* di cui si ha notizia provengono dall'Accademia e dalla scuola aristotelica, destinati alla corte macedone[95] che avrà in Antigono II Gonata, di formazione stoica, un re particolarmente sensibile alla riflessione sulla βασιλεία. La prassi si allargherà ben presto alle altre scuole filosofiche e alle altre corti ellenistiche, dove il ruolo del filosofo consigliere del re diventa istituzionale e caratterizzante a tal punto che un re indiano rivolgeva a un re seleucide la richiesta di inviargli vino dolce, fichi secchi e un filosofo[96].

Ad Aristotele sono attribuiti un trattato *Περὶ βασιλείας*, esortazioni ed epistole ad Alessandro[97], probabilmente alimentati dalla sua attività di maestro del principe macedone. Aristotele interviene sul rapporto fra re e filosofo; corregge la teoria platonica del 're filosofo' sostenendo che lo studio della filosofia non è indispensabile per un βασιλεύς, e può perfino essergli d'impaccio; il re deve comunque essere docile e obbediente verso i filosofi[98]. Senocrate di Calcedone dedicò ad Alessandro un trattato *Περὶ βασιλείας*[99]. Un *Περὶ βασιλείας* è attribuito ad Anassarco

[93] O. MURRAY, *Perì Basileias: Studies in the Justification of Monarchic Power in the Hellenistic Period*, Diss. Oxford 1970. È in preparazione lo studio di S. CIOCCOLO, *Il re e il filosofo. Teorie ellenistiche sulla regalità* (nella collezione di *Studi ellenistici*).

[94] E. GABBA, *Scienza e potere nel mondo ellenistico*, in G. GIANNANTONI e M. VEGETTI (a cura di), *La scienza ellenistica*, Napoli 1984, pp. 13-37. Cfr. L. RUSSO, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano 1996.

[95] P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, I, p. 485; WALBANK, *Monarchies* cit., p. 76.

[96] ATENEO, 14.67, 652f = EGESANDRO, *FHG*, IV, fr. 43, p. 421. E. BIKERMAN, *Institutions des Séleucides*, Paris 1938, p. 40.

[97] ARISTOTELE, frr. 646-47, 649, 654-63 Rose; ID., *Epistole*, frr. 4-6 Plezia. Sull'epistola pseudo-aristotelica ad Alessandro, di esclusiva tradizione manoscritta araba, cfr. J. BIELAVSKI e M. PLEZIA, *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités*, Breslavie-Varsovie-Cracovie 1970; P. CARLIER, *Etude sur la prétendue lettre d'Aristote à Alexandre transmise par plusieurs manuscrits arabes*, in «Ktema», V (1980), pp. 227-88.

[98] ARISTOTELE, *Περὶ βασιλείας*, fr. 467 Rose; ID., *Epistole*, fr. 21 Plezia. Il frammento non è attribuito al *Περὶ βασιλείας* da M. PLEZIA, *Le régent et son conseiller (autour du Politique, dialogue perdu d'Aristote)*, in *Actes du Colloque International sur l'Idéologie Monarchique dans l'Antiquité* (Cracovie-Mogilany, 23-26 ottobre 1977), Varsovie-Cracovie 1980, pp. 29-35.

[99] DIOGENE LAERZIO, 4.14.

di Abdera[100], lo stesso filosofo di scuola democritea che era stato favorevole alla προσκύνησις per Alessandro e sostenitore del principio che ogni azione compiuta dal re è di per sé giusta. Teofrasto scrisse un *Περὶ βασιλείας*, noto anche da un papiro, e dedicò a Cassandro un trattato analogo o il medesimo che Callimaco attribuiva invece a Sosibio[101]. Demetrio Falereo esortava Tolomeo I a procurarsi e a studiare i trattati *Sulla regalità e il comando* (περὶ βασιλείας καὶ ἡγεμονίας)[102]. *Περὶ βασιλείας* scrissero Stratone di Lampsaco, maestro di Tolomeo II Filadelfo, ed Eraclide di Eraclea Pontica[103]. Il tema della regalità fu particolarmente trattato fra gli stoici: Zenone rifiutò l'invito di Antigono Gonata a recarsi a corte[104], ma gli inviò l'allievo Perseo di Cizio che scrisse un *Περὶ βασιλείας*; Eufanto di Olinto dedicò un'opera dallo stesso titolo ad Antigono II Gonata o ad Antigono III Dosone; *Περὶ βασιλείας* scrissero Cleante di Asso e Sfero di Boristene, che fu ad Alessandria alla corte di Tolomeo IV Filopatore[105]. Un trattato *Περὶ βασιλείας* di un Teopompo (diverso dal noto Teopompo di Chio che fu in rapporti con Filippo II e con Alessandro) è registrato in un catalogo di libri della biblioteca del ginnasio di Rodi[106]; ecc.

Da questa lista sommaria non può mancare Epicuro, il cui pensiero politico è subordinato all'ideale di tranquillità: afferma infatti che ogni potere, anche la regalità, è da considerare «un bene secondo natura» se il suo scopo è quello di procurare sicurezza[107]. In un frammento superstite del trattato *Περὶ βασιλείας*, Epicuro consiglia ai βασιλεῖς di discutere di questioni militari o perfino di grossolane scurrilità nei banchetti piuttosto che di musica e di poesia[108], mostrando cosí con quale fastidio egli guardasse al rapporto fra re e filosofo. Il consiglio manifesta

[100] ANASSARCO, DK 72 B 1-2. Cfr. M. GIGANTE e T. DORANDI, *Anassarco e Epicuro «Sul Regno»*, in «Siculorum Gymnasium», XXXIII (1980), pp. 479-97; S. BERNARD, *Le philosophe Anaxarque et le roi Nicocréon*, in «Journal des Savants», 1984, pp. 3-49.

[101] DIONIGI D'ALICARNASSO, 5.73.3; DIOGENE LAERZIO, 5.47, 5.49; ATENEO, 4.25, 144e = SOSIBIO, *FGrHist*, 595 T 3; *POxy*., XIII, 1611, fr. 1, ll. 39-45.

[102] PLUTARCO, *Opere morali*, 189d = DEMETRIO FALEREO, fr. 63 Wehrli.

[103] DIOGENE LAERZIO, 5.58-59 (Stratone), 5.87 (Eraclide).

[104] *Ibid*., 7.7-9. A. GRILLI, *Zenone e Antigono II*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», XCI (1963), pp. 287-301; W. LAPINI, *Il carteggio tra Zenone stoico e Antigono Gonata*, in *Ὁδοὶ διζήσιος. Le vie della ricerca. Studi in onore di F. Adorno*, Firenze 1996, pp. 277-86.

[105] DIOGENE LAERZIO, 7.36 (Perseo), 2.110 (Eufanto), 7.175 (Cleante), 7.177-78 (Sfero).

[106] G. DE SANCTIS, *La biblioteca di Rodi*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», IV (1936), pp. 70-71 = ID., *Scritti minori*, IV, Roma 1976, pp. 205-6.

[107] DIOGENE LAERZIO, 10.141 = EPICURO, *Sentenze capitali*, 6 (EPICURO, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino 1973², pp. 122-23). Cfr. A. LONG, *Pleasure and social utility. The virtues of being Epicurean*, in *Aspects de la Philosophie Hellénistique* («Entretiens sur l'Antiquité Classique», XXXII), Vandoeuvres-Genève 1986, pp. 291-93.

[108] PLUTARCO, *Opere morali*, 1095c = EPICURO, *Opere* cit., p. 162.

contrarietà e perfino dileggio per le attitudini e le pratiche culturali dei βασιλεῖς e delle corti ellenistiche nel momento topico dei banchetti[109] (nel corso dei quali il buon re deve «ricevere i dotti capaci di suggerire ciò che è utile al regno e alle condizioni di vita dei sudditi»[110]), ma anche di fatto conforma e limita l'ipotetico βασιλεύς epicureo all'immagine e all'ideologia ellenistica del re guerriero.

Il consiglio di Epicuro sembra ben adattato in un aneddoto attribuito a Pirro: richiesto di un giudizio in campo musicale durante un banchetto, Pirro evitò di rispondere facendo intendere che ciò che piú si addice a un re è la conoscenza dell'arte militare. Al di là della coerenza con il consiglio epicureo, l'aneddoto va letto in forma di contrapposizione polemica del re epirota tutto proteso all'azione militare rispetto alla nota predilezione del rivale Antigono Gonata per le attività culturali e per la filosofia[111]. Cinea, consigliere e ambasciatore di Pirro, ottenne solo di irritare il suo re quando gli fece osservare il circolo vizioso innescato dalla conquista che non si arresta e prelude ad altra conquista[112].

Le corti ellenistiche erano immancabilmente ornate dalla presenza di filosofi, tanto da suscitare la ricordata richiesta del re indiano al re seleucide; gli stessi re erano attenti a curare i rapporti con le scuole e a dispensare a loro favore ogni atto di evergetismo. Ma non mancano esempi di clamorosi rifiuti di filosofi agli inviti del βασιλεύς di recarsi a corte. Zenone rifiutò l'invito di Antigono Gonata di Macedonia col pretesto di essere troppo vecchio[113]; Lacide di Cirene, scolarca della nuova Accademia ad Atene, rifiutò l'invito di Attalo I di Pergamo sostenendo ironicamente che «le statue è bene guardarle da lontano»[114]; ecc. Sono segni isolati del desiderio del filosofo di mantenere la propria indipendenza di pensiero non senza un'implicita critica al potere autocratico dei βασιλεῖς[115].

La produzione filosofico-letteraria sulla regalità ellenistica non è rivolta ad uso esclusivo del βασιλεύς e della sua azione di governo, ma entra anche nel circuito della formazione culturale comune e della cultura politica dei dotti. Il già ricordato catalogo epigrafico della biblioteca di

[109] O. MURRAY, *Hellenistic royal symposia*, in *Aspects of Hellenistic Kingship* cit., pp. 15-27.

[110] *Lettera di Aristea*, 286.

[111] PLUTARCO, *Vita di Pirro*, 8.7. S. CIOCCOLO, *Antigono II Gonata in Plutarco e altrove*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, III, Pisa 1990, pp. 160-66.

[112] PLUTARCO, *Vita di Pirro*, 14. E. OLSHAUSEN, *Prosopographie der hellenistischen Königsgesandten*, I. *Von Triparadeisos bis Pydna*, Lovanii 1974, n. 185, pp. 271-73.

[113] DIOGENE LAERZIO, 7.7-9. GRILLI, *Zenone* cit.; LAPINI, *Il carteggio* cit.

[114] DIOGENE LAERZIO, 4.60. B. VIRGILIO, *Gli Attalidi di Pergamo. Fama, eredità, memoria*, Pisa 1993, p. 40.

[115] WALBANK, *Monarchies* cit., p. 80.

un ginnasio di Rodi, del II-I secolo, registra opere di Demetrio Falereo, scritti di Teopompo indirizzati a Evagora, ad Alessandro e ad Antipatro, il trattato *Περὶ βασιλείας* di un Teopompo diverso dal precedente, un'orazione di Damoclida ad Alessandro[116]. La sequenza delle opere nel catalogo evidenzia un orientamento coerente e omogeneo, del bibliotecario o del donatore, nel fornire la biblioteca di scritti sulla βασιλεία e nel basare su questi la formazione etico-politica e storica dei giovani del ginnasio. Cicerone possedeva scritti di Aristotele e di Teopompo su Alessandro[117]. Lo stesso programma iconografico della villa dei papiri a Ercolano, con i busti dei principali sovrani ellenistici disposti in studiata corrispondenza fra loro e con divinità, filosofi, oratori, letterati[118], è un significativo riflesso delle discussioni ellenistiche sulla βασιλεία e della paradigmaticità dei re ellenistici nell'età romana tardorepubblicana. La loro esposizione nella villa di Ercolano costituisce un'eloquente cornice alle speculazioni sui regimi politici e sul principe ideale che, nell'età di Cicerone e di Cesare, sono alimentate dal circolo epicureo di Filodemo e trovano sistemazione nel trattato teorico-esortativo dello stesso Filodemo, *Il buon re secondo Omero*[119].

Dei trattati ellenistici sulla regalità sono rimasti poco piú che i nomi degli autori e i titoli. La *Lettera di Aristea* e i trattati *Περὶ βασιλείας* di Ecfanto, Diotogene e Stenida presentano una piú ampia e complessa articolazione.

La *Lettera di Aristea a Filocrate*, generalmente attribuita alla fine del II secolo[120], è un resoconto immaginario dell'iniziativa presa da Tolomeo II Filadelfo, su suggerimento del suo bibliotecario Demetrio Falereo, di

[116] DE SANCTIS, *La biblioteca* cit.; M. SEGRE, *Catalogo di libri da Rodi*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», XIII (1935), pp. 214-22; ID., *Ancora sulla biblioteca di Rodi*, ivi, XIV (1936), p. 40. Su Callistene nel catalogo della biblioteca del ginnasio di Tauromenio cfr. G. MANGANARO, *Una biblioteca storica nel ginnasio di Tauromenion e il P. Oxy. 1241*, in «La Parola del Passato», XXIX (1974), pp. 389-409.

[117] CICERONE, *Ad Atticum*, 12.40.2.

[118] D. PANDERMALIS, *Zur Programm der Statuenausstattung in der Villa dei Papiri*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», LXXXVI (1971), pp. 173-209 [trad. it. in *La Villa dei Papiri*, 2° suppl. a «Cronache Ercolanesi», XIII (1983), pp. 19-50]; M. R. WOJCIK, *La Villa dei Papiri ad Ercolano*, Roma 1986.

[119] VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 18-19 (ivi bibliografia).

[120] E. J. BICKERMAN, *Zur Datierung des Pseudo-Aristeas*, in «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft», XXIX (1930), pp. 280-98 = ID., *Studies in Jewish and Christian History*, I, Leiden 1976, pp. 109-36; O. MURRAY, *The Letter of Aristeas*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, II, Pisa 1987, p. 16 = «Aristeasbrief», in *RAC*, suppl. 4 (1986), coll. 574-75. Per datazioni differenti cfr. F. PARENTE, *La Lettera di Aristea come fonte per la storia del giudaismo alessandrino nella prima metà del I secolo a. C.*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere», serie 3, II (1972), pp. 177-237, 517-67; L. TROIANI, *Il libro di Aristea e il giudaismo ellenistico*, in VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, II cit., pp. 59-61.

affidare a settantadue dotti Ebrei inviati dal sommo sacerdote di Gerusalemme la traduzione in greco della 'Legge degli Ebrei' (il *Pentateuco*) per la Biblioteca di Alessandria, fondata da Tolomeo I come centro di raccolta e catalogazione sistematica della letteratura e della sapienza universale. I capitoli 187-300 della *Lettera di Aristea* contengono un vero e proprio trattato *Περὶ βασιλείας*, dove il tono morale e sentenzioso domina largamente rispetto alla riflessione politica sulla regalità. Durante sette banchetti in sette giorni in onore dei settantadue dotti Ebrei, il re Tolomeo rivolge loro settantadue domande sulla regalità e sulla condotta del βασιλεύς; le settantadue risposte sono in genere articolate in modo che la parte di contenuto 'laico' soddisfi le aspettative di un Greco e la tradizione della sapienza greca, e la parte di contenuto 'religioso', in cui Dio è posto a principio e misura di tutto, soddisfi l'etica ebraica monoteista[121]. Tolomeo dichiara alla fine di avere tratto giovamento dalla dottrina esposta dai saggi sul modo di regnare[122]. Tuttavia le domande sembrano poste dal re non tanto con l'intento di trarre nuovi insegnamenti sulla regalità quanto piuttosto per far apparire i suoi interlocutori come maestri di saggezza, per verificare nelle risposte la rinomanza di una 'saggezza straniera' come quella ebraica e misurare la rispondenza di quella con la sapienza greca sulla regalità. È significativo che, insieme con il re, anche i filosofi greci presenti, fra cui Menedemo d'Eretria, trovino nel principio divino il punto di convergenza fra sapienza greca e sapienza ebraica[123]. È anche significativo il silenzio su origini e onori divini del βασιλεύς; silenzio tanto piú significativo dato che proprio Tolomeo Filadelfo aveva fondato il culto dinastico del padre Tolomeo I Sotere, e la sua fin troppo esplicita domanda da βασιλεύς ellenistico su quali degni onori si dovessero tributare ai genitori era stata in pratica elusa dai saggi[124]. Perciò la *Lettera di Aristea* non solo dimostrava che i saggi Ebrei erano in grado di rivaleggiare degnamente con i Greci nel ruolo di filosofi consiglieri del re, ma anche esprimeva l'idea di un giudaismo 'ellenizzato' che si incontra con l'ellenismo grazie al buon re Tolomeo. Inoltre, le idee sulla regalità formulate dai saggi Ebrei, e sulle quali Tolomeo puntualmente esprime il suo scontato consenso, sembrano per lo piú destinate a rassicurare gli Ebrei d'Egitto, numerosi e influenti soprattutto nella comunità di Alessandria, che la βασιλεία greca di Tolomeo, rispettoso e sollecito dell'ἔθνος ebraico in

[121] O. MURRAY, *Aristeas and Ptolemaic kingship*, in «The Journal of Theological Studies», XVIII (1967), pp. 337-71. Cfr. L. CANFORA, *Il viaggio di Aristea*, Roma-Bari 1996, pp. VII-X, 7-8.

[122] *Lettera di Aristea*, 294.

[123] *Ibid.*, 200-1.

[124] *Ibid.*, 238.

un regno multietnico[125], non era in contrasto con i canoni morali e religiosi degli Ebrei. Il buon re definito nella *Lettera di Aristea* deve dunque imitare la magnanimità di Dio, non abusare del potere, conformarsi alle leggi, vigilare perché i funzionari non commettano soprusi, garantire ai sudditi pace e giustizia. In questa linea di incontro o di ricerca della compatibilità fra giudaismo ed ellenismo ben si comprende come Mosè sia rappresentato da Filone Alessandrino come legislatore, sacerdote e profeta, ma anche come βασιλεύς ideale che, a differenza dei re ellenistici, non assume la regalità con la forza degli eserciti e con l'intento del dominio, ma la riceve come investitura divina per le sue virtú e per il bene del suo popolo[126].

La pertinenza a età ellenistica dei trattati pseudo-pitagorici *Περὶ βασιλείας* di Ecfanto, Diotogene e Stenida dipende dalla presunta individuazione in essi di elementi della regalità ellenistica o dall'analisi linguistica[127]. È tuttavia probabile che i trattati, conservati in estratto nell'*Antologia* di Stobeo del v secolo d. C., presentino intenzionalmente una lingua dorica arcaizzante e siano databili al II secolo d. C. o piú tardi[128]. I trattati esprimono una concezione sacra e mistica della regalità: il βασιλεύς è per i sudditi ciò che Dio è per gli uomini[129]; il re è insieme «legge animata» (νόμος ἔμψυχος) e magistrato che si conforma alla legge[130]; tre sono le funzioni del re: capo militare, giudice e sacerdote[131]; il re saggio e giusto imita la scienza e la sapienza di Dio[132]. Questa concezione della βασιλεία avrà larga influenza sulla regalità bizantina e medievale[133]. Ad Archita di Taranto risale l'enunciazione del principio

[125] *Ibid.*, 267.

[126] FILONE ALESSANDRINO, *Vita di Mosè*, 1.148-62. MURRAY, *Aristeas* cit., p. 338. È in preparazione lo studio di G. GRANATA, *La vita di Mosè di Filone Alessandrino* (nella collezione di *Studi ellenistici*).

[127] E. GOODENOUGH, *The political philosophy of Hellenistic kingship*, in «Yale Classical Studies», I (1928), pp. 55-102; H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo 1961, pp. 65-71, 100-1; ID., *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo 1965, pp. 71-75 (Diotogene), 78-84 (Ecfanto), 187-88 (Stenida). Per una parziale revisione cfr. ID., *On the problem of the Doric Pseudo-Pythagorica. An alternative theory of date and purpose*, in *Pseudepigrapha*, I («Entretiens sur l'Antiquité Classique», XVIII), Vandoeuvres-Genève 1972, pp. 57-102.

[128] STOBEO, 4.6.22 e 4.7.64-66 (Ecfanto), 4.7.61-62 (Diotogene), 4.7.63 (Stenida). L. DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liége-Paris 1942; A. SQUILLONI, *Il concetto di 'regno' nel pensiero dello Ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati περὶ βασιλείας*, Firenze 1991.

[129] DELATTE, *Les traités* cit., pp. 32 e 50 (Ecfanto).

[130] *Ibid.*, pp. 37 e 52, 245-49 (Diotogene). Cfr. ARCHITA, in STOBEO, 4.1.135; FILONE ALESSANDRINO, *Vita di Mosè*, 1.162, 2.4; ID., *Abramo*, 5; PLUTARCO, *Opere morali*, 780C.

[131] DELATTE, *Les traités* cit., pp. 37-38 e 52 (Diotogene).

[132] *Ibid.*, pp. 46 e 56 (Stenida).

[133] E. H. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrick II. und das Königsbild des Hellenismus*, in *Varia Variorum. Festgabe für K. Reinhardt*, Münster-Köln 1952, pp. 169-93; ID., *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957, pp. 134-35 [trad. it. Torino 1989].

che il re è «legge animata», incarna egli stesso la legge, mentre la legge codificata e scritta è «legge inanimata» (νόμος ἄψυχος)[134]. È estremamente difficile distinguere nei tre trattati pseudo-pitagorici la riflessione sul re ellenistico dalla riflessione sull'imperatore romano, o perfino dall'ancor piú tarda selezione e manipolazione operata da Stobeo per l'uso pedagogico della sua *Antologia*. La stessa concezione del re come «legge animata», che pure risale a teorie ellenistiche[135] e scardina l'antico principio connettivo della *polis* per cui la «legge di tutti è il re, mortali e immortali»[136], non sempre è traducibile in norma generale di comportamento del re ellenistico.

Nella prassi amministrativa, il re svolge la sua funzione legislativa e normativa trasmettendo ai funzionari locali e alle città, per il tramite della sua cancelleria, per via gerarchica e in forma per lo piú epistolare, un'ordinanza (πρόσταγμα) con valore normativo per i luoghi ai quali è esplicitamente indirizzata; oppure emanando nella sua residenza una legge quadro, un regolamento generale, un piano economico o fiscale a lungo termine (διάγραμμα) con valore normativo automatico per tutto il regno. Estratti di un διάγραμμα possono eventualmente essere inviati ad alcune autorità locali per una migliore conoscenza della norma o per il richiamo alla sua osservanza *in loco*. In originale o in copia (ἀντίγραφον), il πρόσταγμα, l'estratto del διάγραμμα, il promemoria (ὑπομνηματισμός), la circolare amministrativa (ἐντολή), ogni altra disposizione emanata dal re autonomamente o su sollecitazione di una petizione scritta o orale (ἀξίωμα, ἔντευξις), erano di norma incisi su stele (o anche scritti su papiri e *ostraka* in Egitto) ed esposti nei principali luoghi pubblici a cura delle autorità locali o degli interessati[137].

Fuori della solida e ricca documentazione epigrafica e papiracea, nel-

[134] ARCHITA, in STOBEO, 4.1.135: «νόμων δὲ ὁ μὲν ἔμψυχος βασιλεὺς, ὁ δὲ ἄψυχος γράμμα». THESLEFF, *The Pythagorean Texts* cit., p. 33. Per l'analogo principio nella scuola platonica e aristotelica cfr. ISNARDI, *Nomos* cit.

[135] G. J. D. AALDERS, *Νόμος Ἔμψυχος*, in P. STEINMETZ (a cura di), *Politeia und Respublica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike dem Andenken R. Starks gewidmet*, Wiesbaden 1969, pp. 315-29.

[136] «νόμος ὁ πάντων βασιλεύς | θνατῶν καὶ ἀθανάτων» (PINDARO, fr. 169.1-2 Schroeder). M. GIGANTE, *Νόμος Βασιλεύς*, Napoli 1956 (rist. New York 1979).

[137] Sulla terminologia amministrativa cfr. WELLES, *Royal Correspondence* cit., pp. XXXVII-L; ID., *New texts* cit.; E. BICKERMAN, *Διάγραμμα*, in «Revue de Philologie», LXIV (1938), pp. 295-312; ID., *Institutions* cit., pp. 190-97; ID., *La lettre d'Alexandre le Grand aux bannis grecs*, in «Revue des Etudes Anciennes», XLII (1940), pp. 25-35 = ID., *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman World*, Como 1985, pp. 243-53; M.-T. LENGER, *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles 1964, pp. XVII-XXIV; P. VIDAL-NAQUET, *Le bordereau d'ensemencement dans l'Egypte ptolémaïque*, Bruxelles 1967; D. MUSTI, *Il regno ellenistico*, in *Storia e civiltà dei Greci*, VII, Milano 1977, p. 294; B. VIRGILIO, *Eumene I e i mercenari di Filetereia e di Attaleia*, in «Studi Classici e Orientali», XXXII (1982), pp. 103-7 = ID., *Epigrafia e storiografia. Studi di storia antica*, I, Pisa 1988, pp. 117-20; HATZOPOULOS, *Macedonian Institutions* cit., I, pp. 396-424.

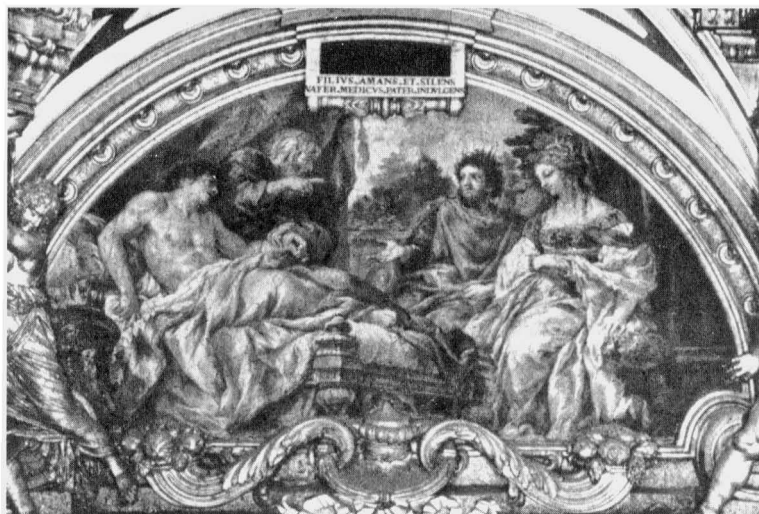
la letteratura e nell'aneddotica il rapporto del re ellenistico con la legge e con il diritto è vario: dal re che crea e detta la legge al re che si conforma alla legge[138]. Anassarco esortava Alessandro a ritenere che tutte le azioni di un re sono di per sé giuste[139]. Un decreto fin troppo compiacente degli Ateniesi stabiliva che gli ordini di Demetrio Poliorcete fossero norma religiosa e norma di diritto[140]. Il padre di Demetrio, Antigono I Monoftalmo, all'affermazione che tutto è onorevole e giusto per i re, rispondeva che cosí è «per i re dei barbari, ma per noi solo le cose onorevoli sono onorevoli e solo le cose giuste sono giuste». Ma lo stesso Antigono reputava che non gli si addicesse lo scritto sulla giustizia che un filosofo presentava proprio a lui devastatore di città[141]. Seleuco I, davanti all'esercito riunito, cosí giustificava la decisione imbarazzante e nuova di cedere in sposa al figlio Antioco la moglie Stratonice: «io non vi sto imponendo costumi dei Persiani o di altri popoli, ma piutto-

[138] BILLOWS, *Kings* cit., pp. 60-70.

[139] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.9.7; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 52.6.

[140] ID., *Vita di Demetrio*, 24.9.

[141] ID., *Opere morali*, 182c, 330e. S. CIOCCOLO, *Motivi ideologici e culturali della regalità ellenistica*, tesi di dottorato, Pisa 1991, pp. 93-94.

Figura 7.
Pietro da Cortona, *Antioco e Stratonice* (1641-42).

sto quella legge comune a tutti quanti, che è sempre giusto ciò che è stabilito da parte del re»[142]. Con maggior tatto e senso politico, Antioco III invitava invece le città a non osservare i suoi ordini scritti inconsapevolmente in contrasto con le loro leggi[143]; ecc.

Nella sua ultima e piú generale definizione la regalità è «un potere non soggetto a rendiconto» (ἀνυπεύθυνος ἀρχή), conferita non per natura né per diritto a chiunque, ma «a chi ha capacità di guidare un esercito e di maneggiare saggiamente gli affari dello stato (πράγματα), come fu il caso di Filippo e dei successori di Alessandro»[144]. L'assenza di rendiconto definisce in negativo la βασιλεία ellenistica rispetto alle magistrature della *polis* regolarmente rendicontate, e corrisponde sia alla definizione teorica della βασιλεία data da Platone e dagli stoici Zenone e Crisippo[145], sia alla definizione pratica del potere della monarchia persiana data dagli storici greci[146]. Rispetto a questa definizione e prassi generale si può segnalare fra i re ellenistici il caso di Antigono III Dosone, che inserí fra le disposizioni testamentarie per i Macedoni anche un resoconto della sua buona amministrazione[147]. Un atto eccezionale che trova la sua giustificazione nel fatto che Antigono Dosone era stato designato a tenere il regno (229-221 a. C.) come tutore (ἐπίτροπος)[148] del giovanissimo figlio del cugino defunto Demetrio II, il futuro Filippo V, segnalandosi per la lealtà nei confronti dell'erede legittimo, per il rigore nella gestione del regno e nei confronti dell'assemblea dei Macedoni[149].

Lo zelo di Antigono III Dosone nel dar conto ai Macedoni della sua amministrazione è coerente con la concezione di 'servizio' della βασιλεία e del ruolo del βασιλεύς introdotta nella monarchia macedone da Antigono II Gonata. Questi ammoniva il figlio che maltrattava dei sottoposti: «non sai ... che la nostra regalità è una onorevole servitú?»[150].

[142] APPIANO, *Guerra siriaca*, 61. Una variante di questa massima di Seleuco, circoscritta ad Antioco e Stratonice, in PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 38.11. BIKERMAN, *Institutions* cit., p. 11. Per la fortuna e i significati del 'romanzo' di Stratonice e Antioco cfr. A. MASTROCINQUE, *Manipolazioni della storia in età ellenistica: i Seleucidi e Roma*, Roma 1983, pp. 11-38.

[143] PLUTARCO, *Opere morali*, 183f.

[144] *Suda*, *s.v.* «Βασιλεία».

[145] ISNARDI, *Nomos* cit., p. 430 (Platone); DIOGENE LAERZIO, 7.122 (Zenone e Crisippo).

[146] ERODOTO, 3.80.3; PLUTARCO, *Opere morali*, 826e (cfr. anche 827a).

[147] POLIBIO, 4.87.7.

[148] *Ibid.*, 2.45.2, 20.5.7; PLUTARCO, *Vita di Emilio Paolo*, 8.3.

[149] N. G. L. HAMMOND e F. W. WALBANK, *A History of Macedonia*, III, Oxford 1988, pp. 337-64; HAMMOND, *The Macedonian State* cit., pp. 318-29; S. LE BOHEC, *Antigone Dôsôn roi de Macédoine*, Nancy 1993.

[150] «οὐκ οἶσθα ... τὴν βασιλείαν ἡμῶν εἶναι ἔνδοξον δουλείαν;» (ELIANO, *Storia varia*, 2.20).

La concezione della regalità come ἔνδοξος δουλεία indubbiamente richiama il principio stoico del βασιλεύς al servizio dei sudditi, e avrà lunga fortuna[151]. Ma il celebre aforisma di Antigono Gonata mette in luce anche il suo sforzo di dare alla monarchia macedone, recuperata con la vittoria di Lisimachia sui Galati (277 a. C.)[152], l'immagine e lo stile nuovi di una βασιλεία al servizio dei sudditi. Con ciò egli implicitamente intendeva differenziarsi dalla pessima fama formatasi attorno al padre Demetrio Poliorcete, il re effimero e fuggitivo che aveva perduto il regno diventando semplice privato. Plutarco presenta Demetrio come l'antimodello del βασιλεύς: un re dissoluto e cinico; un re da teatro[153] cui erano abituali gli abbigliamenti eccessivamente sfarzosi; talmente sprezzante dei sudditi da non riceverli in udienza e da buttare platealmente nel fiume le loro petizioni scritte; abbandonato dai soldati nell'ultima battaglia contro Pirro perché stanchi di combattere per il suo lusso sfrenato; un re che nel giudizio finale di Plutarco è assimilato «a quei re da nulla ... che non solo perseguono il lusso e il piacere in luogo della virtú e dell'onore, ma non sanno neppure godere del vero lusso»[154]. È probabile che alla smisurata e rovinosa ambizione (πλεονεξία) attribuita a Demetrio Poliorcete e a Pirro[155] Antigono Gonata abbia voluto intenzionalmente contrapporre un programma regale fondato su un responsabile e alto 'spirito di servizio'.

Nell'aforisma di Antigono si può scorgere anche la traccia di un genere, quello della compiaciuta e pensosa lagnanza per la gravosità dei compiti e delle fatiche del βασιλεύς; un genere che sembra fissarsi nella tarda tradizione didascalica e gnomica dei 'detti famosi' attribuiti al re. Allo stesso Antigono è attribuita la smitizzazione del simbolo della sua regalità, il diadema: «se sapessi di quanti mali è colmo questo straccio ... non lo solleveresti neppur se giacente in un letamaio»[156]. Una ri-

[151] H. VOLKMANN, *Ἔνδοξος δουλεία als ehrenvoller Knechtsdienst gegenüber dem Gesetz*, in «Philologus», C (1956), pp. 52-61; ID., *Die Basileia als ἔνδοξος δουλεία. Ein Beitrag zur Wortgeschichte der Duleia*, in «Historia», XVI (1967), pp. 155-61; F. SARTORI, *Cremonide: un dissidio fra politica e filosofia*, in *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, pp. 141-42; J. BÉRANGER, *Grandeur et servitude des souverains hellénistiques*, in «Etudes de Lettres. Université de Lausanne», VII (1964), pp. 3-16 = ID., *Principatus. Etudes de notions et d'histoire politiques dans l'Antiquité gréco-romaine*, Genève 1975, pp. 35-48.

[152] G. NACHTERGAEL, *Les Galates en Grèce et les Sôtéria de Delphes*, Bruxelles 1977, pp. 164-68; HAMMOND e WALBANK, *A History of Macedonia*, III cit., pp. 255-58.

[153] A. MASTROCINQUE, *Demetrio tragodoumenos. (Propaganda e letteratura al tempo di Demetrio Poliorcete)*, in «Athenaeum», LXVII (1979), pp. 260-76.

[154] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 9, 19, 23-24, 40-42, 44; 52.4: «τοῖς φαύλοις βασιλεῦσι ... οὐχ ὅτι τρυφὴν καὶ ἡδονὴν ἀντὶ τῆς ἀρετῆς καὶ τοῦ καλοῦ διώκουσιν, ἀλλ' ὅτι μηδ' ἥδεσθαι μηδὲ τρυφᾶν ὡς ἀληθῶς ἴσασιν». Cfr. DURIDE DI SAMO, *FGrHist*, 76 F 14. CIOCCOLO, *Antigono* cit., pp. 179-80.

[155] PLUTARCO, *Vita di Pirro*, 7.3, 12.3. CIOCCOLO, *Antigono* cit., pp. 151-52.

[156] STOBEO, 4.8.20.

flessione comune con quella che Seleuco I sembra fosse solito ripetere: «se la gente sapesse quanto faticoso sia il solo scrivere e leggere tante lettere, non raccoglierebbe per sé un diadema gettato via»[157].

Guidare l'esercito è la prima funzione del re ellenistico. La βασιλεία è acquisita per diritto di vittoria ed è assicurata dalla trasmissione ereditaria[158]. Questo principio è comune a tutti i re ellenistici. Antigono Monoftalmo fu il primo, dopo l'estinzione della stirpe di Alessandro[159], ad assumere il titolo di βασιλεύς nel 306 e a condividerlo con il figlio Demetrio dopo la vittoria su Tolomeo a Salamina di Cipro. Subito dopo, il titolo di βασιλεύς fu assunto da Seleuco, Tolomeo, Lisimaco e Cassandro[160]. Il 306 chiude l'epoca della monarchia macedone tradizionale e segna l'inizio effettivo delle monarchie ellenistiche 'personali'[161]. Vittoria o sconfitta sono determinanti per un βασιλεύς. Sconfitta e morte di Antigono a Ipso (301 a. C.), sconfitta e fuga di Demetrio Poliorcete davanti a Pirro (287 a. C.), sconfitta e morte di Lisimaco a Curopedio (281 a. C.), vittoria di Antigono Gonata a Lisimachia (277 a. C.) porteranno a progressivi riassetti dei regni ellenistici e al definitivo consolidamento dei tre grandi regni dei Tolomei in Egitto, dei Seleucidi in Siria e in Oriente, degli Antigonidi in Macedonia sulla base del diritto di vittoria. La sconfitta di Antigono Gonata nel 274 autorizzava Pirro a schernirlo perché non aveva preso il mantello del privato e portava ancora la porpora reale, alludendo alla condotta e al destino del padre Demetrio, sconfitto dallo stesso Pirro e costretto a travestirsi con una clamide scura per fuggire[162]. Nell'ultima grande dinastia ellenistica, quella degli Attalidi di Pergamo, il titolo di βασιλεύς è assunto per la prima volta da Attalo I in seguito alle vittorie ottenute sui Galati e su Antioco Ierace fra il 241 e il 238, celebrate con i grandiosi monumenti trionfali e regali dedicati da Attalo a Pergamo, Delo e Delfi[163]. Tolomeo IV

[157] PLUTARCO, *Opere morali*, 790a-b. BIKERMAN, *Institutions* cit., p. 34.

[158] *Ibid.*, p. 14. Cfr. C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 a. C.)*, Paris 1978, I, pp. 183-86.

[159] APPIANO, *Guerra siriaca*, 54. BIKERMAN, *Institutions* cit., p. 12.

[160] Cfr. BRIANT, *Antigone* cit.; BILLOWS, *Antigonos* cit.; A. MEHL, *Seleukos Nikator und seine Reich*, I. *Seleukos' Leben und die Entwicklung seiner Machtposition*, Louvain 1986; J. SEIBERT, *Untersuchungen zur Geschichte Ptolemaios' I.*, München 1969; H. S. LUND, *Lysimachus. A Study in Early Hellenistic Kingship*, London - New York 1992; F. LANDUCCI GATTINONI, *Lisimaco di Tracia nella prospettiva del primo ellenismo*, Milano 1992; C. FRANCO, *Il regno di Lisimaco. Strutture amministrative e rapporti con le città*, Pisa 1993; M. FORTINA, *Cassandro, re di Macedonia*, Torino 1965.

[161] BRIANT, *Antigone* cit., pp. 91-92, 303-22.

[162] PLUTARCO, *Vita di Pirro*, 26.15; ID., *Vita di Demetrio*, 44.9. CIOCCOLO, *Antigono* cit., pp. 170-72.

[163] POLIBIO, 18.41.7; STRABONE, 13.4.2; *I. Pergamon*, 43-45. E. J. BICKERMAN, *Notes on Seleucid and Parthian chronology. II: Antiochus Hierax and Attalus I*, in «Berytus», VIII (1943-44), pp.

Filopatore, pur vittorioso a Rafia su Antioco III (217 a. C.), è invece criticato da Polibio per la neghittosità del carattere che lo induceva a rinunciare all'azione militare[164]. Antioco III il Grande, sconfitto a Magnesia nel 189, è costretto con la pace di Apamea a cedere a Pergamo e a Rodi, alleati di Roma, i possedimenti seleucidici asiatici a occidente della catena del Tauro[165]. Ma accanto all'iconografia originaria del re guerriero, le monete presentano successivamente ritratti di re seleucidi e tolomei la cui 'mollezza' non esprime decadenza o degenerazione o distacco dall'originario ideale guerriero ma trasmette l'adesione del βασιλεύς ai valori della τρυφή che associava immagini di ricchezza, piaceri e pace pur in periodi di turbolenze sociali e dinastiche[166].

Vittoria e conquista, coreggenza ed ereditarietà si intrecciano con l'ideologia reale achemenide e con l'ideologia locale babilonese nei documenti seleucidici di Babilonia. Nel cilindro di Borsippa, un documento di fondazione tipico di una lunga tradizione babilonese, in lingua accadica e in scrittura cuneiforme, datato al 22° giorno del mese di Addaru del 43° anno dell'era seleucidica (= 28 marzo 268 a. C.), Antioco I cosí si presenta e cosí invoca il dio locale Nabu:

> Antioco, Grande Re, re forte, re della totalità, re di Babilonia, re delle terre, curatore dell'Esagila e dell'Ezida, primogenito del re Seleuco il Macedone, re di Babilonia, sono io ... Guarda con gioia (a me) e col tuo comando sublime ... l'abbattimento della terra del mio nemico, il raggiungimento dei miei voti in battaglia sul mio avversario, stabile potenza, un regno di giustizia, un governo sereno, anni di felicità, sazietà di progenie sia il dono eterno per la regalità di Antioco e di suo figlio Seleuco! ... Divengano lunghi i miei giorni, divengano numerosi i miei anni, divenga solido il mio trono, divenga vecchio il mio governo sotto il tuo scettro sublime che fissa il confine del cielo e della terra! Che le mie mani conquistino tutte le terre dal sorgere del Sole al tramonto del Sole! Che io possa raccogliere il loro tributo e portarlo (qui) per il completamento dell'Esagila e dell'Ezida! ... Risiedano nella tua bocca benedizioni per Antioco, re delle terre, per suo figlio il re Seleuco e per sua moglie Stratonice, la regina![167]

76-78; E. V. HANSEN, *The Attalids of Pergamon*, Ithaca-London 1971², pp. 26-38; VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 30-39.

[164] POLIBIO, 5.87.3.

[165] S. SHERWIN-WHITE e A. KUHRT, *From Samarkhand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire*, London 1993, pp. 214-15.

[166] R. FLEISCHER, *Studien zur Seleukidischen Kunst*, I. *Herrscherbildnisse*, Mainz 1991; ID., *Hellenistic royal iconography on coins*, in *Aspects of Hellenistic Kingship* cit., pp. 28-40.

[167] Trad. di G. F. Del Monte. Cfr. J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969³, p. 317. A. KUHRT e S. M. SHERWIN-WHITE, *Aspects of Seleucid royal ideology: the Antiochus I cylinder from Borsippa*, in «Journal of Hellenic Studies», CXI (1991), pp. 71-86; SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., pp. 36-37. Sulla doppia coreggenza di Seleuco e Antioco in un documento babilonese cfr. G. F. DEL MONTE, *Antioco I Soter e i figli Seleuco e Antioco. Un nuovo testo da Babilonia*, in «Studi Classici e Orientali», XLV (1995), pp. 433-44.

Sono significative le analogie ideologiche fra il re seleucidico nel cilindro di Antioco I da Borsippa e il re achemenide nel cilindro di Ciro da Babilonia e nella tavoletta di Serse da Persepoli[168]. La stessa partecipazione di Antioco III agli antichi riti della festa di Capodanno a Babilonia nel 205 (di ritorno dalla spedizione orientale) e nel 187 (due anni dopo la sconfitta di Magnesia) esprime, nel suo trionfalismo e nella forte simbologia regale, l'inserimento del re seleucidico in una linea di continuità con l'antica tradizione dell'ideologia e della regalità babilonese, al punto che nei riti del 187 Antioco indossa le antiche vesti regali di Nabucodonosor religiosamente custodite nell'Esagila[169].

Da Alessandro ad Antioco III, soprattutto nel primo ellenismo, è frequente il richiamo al principio della legittimità del dominio sulla «terra conquistata con la lancia» (δορίκτητος χώρα)[170]. Il principio si afferma poi nel comune costume giuridico internazionale. Nel dossier epigrafico relativo alle ricorrenti contese territoriali fra le città cretesi di Itano e Ierapitna, regolate a favore di Itano dall'arbitrato di Magnesia al Meandro richiesto da Roma (140-111 circa), gli arbitri di Magnesia definiscono cosí quali siano le condizioni di diritto che legittimano il pieno possesso di un territorio: «averlo ricevuto dagli antenati, o averlo acquistato con danaro, o averlo conquistato con la lancia, o averlo ottenuto da uno dei potenti»[171].

La rappresentazione simbolica piú espressiva del principio della δορίκτητος χώρα e della βασιλεία ellenistica è offerta dal ciclo pittorico della grande sala (*oecus*) di soggiorno e ricevimento, aperta sul peristilio, nella villa romana di P. Fannio Sinistore a Boscoreale presso Pompei. Gli affreschi della grande sala di Boscoreale (divisi fra il Museo Nazionale di Napoli e il Metropolitan Museum di New York) sono una copia o una versione di un soggetto reale macedone, probabilmente commissionato da Antigono II Gonata poco dopo il recupero del regno di Macedonia nel 277, ed eseguiti attorno al 40 a Boscoreale secondo il gu-

[168] PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts* cit., pp. 315-17. A. KUHRT, *The Cyrus cylinder and the Achaemenid imperial policy*, in «Journal for the Study of the Old Testament», XXV (1983), pp. 83-97.

[169] A. J. SACHS e H. HUNGER, *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*, II. *Diaries from 261 B.C. to 165 B.C.*, Wien 1989, n. -204 C pp. 200-5, n. -187 A pp. 327-35; DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 61-63, 66-68.

[170] MEHL, *Δορίκτητος χώρα* cit.

[171] «ἄν]θρωποι τὰς κατὰ τῶν τόπων ἔχουσι κυρείας ἢ παρὰ προγόνων π[αραλαβόν]τες αὐτοὶ [ἢ πριάμενοι] | [κατ']ἀργυρίου δόσιν ἢ δόρατι κρατήσαντες ἢ παρά τινος τῶν κρεισσόν[ων σχόντες]» (*SIG*³, 685; *IC*, III, IV 9, ll. 133-34). BILLOWS, *Kings* cit., pp. 25-28; S. L. AGER, *Interstate Arbitrations in the Greek World, 337-90 B.C.*, Berkeley - Los Angeles - London 1996, n. 158 pp. 431-46; F. GUIZZI, *Conquista, occupazione del suolo e titoli che danno diritto alla proprietà*, in «Athenaeum», LXXXV (1997), pp. 35-52.

sto delle decorazioni ellenistiche per le ville private dell'aristocrazia romana. Una nuova lettura del pannello che raffigura la personificazione della Macedonia e dell'Asia (fig. 8) consente di individuare la rappresentazione simbolica del principio della δορίκτητος χώρα. La Macedonia, in piedi e regale, con la porpora e con il cappello macedone sormontato dal diadema (καυσία διαδηματοφόρος), con lo scudo macedone al fianco, impugna con le due mani una lancia la cui punta è conficcata nel terreno al di là di una striscia blu-grigia ai piedi della figura dell'Asia, individuata dal copricapo orientale o persiano, seduta in atteggiamento di rassegnazione e di sottomissione, inerme e senza segni regali, con uno sguardo di attesa rivolto verso la Macedonia. La striscia blu-grigia che separa le due figure rappresenta l'Ellesponto che divide l'Europa dall'Asia; la lancia conficcata nella terra al di là dell'Ellesponto è il simbolo del dominio della Macedonia sull'Asia δορίκτητος[172] ri-

[172] R. R. R. SMITH, *Spear-won land at Boscoreale: on the royal paintings of a Roman villa*, in «Journal of Roman Archaeology», VII (1994), pp. 100-28; BILLOWS, *Kings* cit., pp. 45-55. Cfr. l'allegoria del conflitto fra la Grecia e la Persia personificate da due imponenti figure femminili abbigliate con le loro vesti 'nazionali', entrambe soggiogate da Serse, nel sogno di Atossa: ESCHILO, *Persiani*, 176-99.

Figura 8.
'Ασία δορίκτητος. *Oecus* della villa di Boscoreale.

salente al gesto di Alessandro al passaggio dell'Ellesponto. La rappresentazione dell'Ἀσία δορίκτητος alla corte macedone non obbliga a riconoscervi il segno concreto delle ambizioni o dei progetti degli Antigonidi di riconquistare l'Asia con la lancia[173]. La Macedonia che si appoggia alla lancia con le due mani non sembra in atteggiamento immediatamente aggressivo, ma in atteggiamento di riposo e di vigilanza sull'Asia già conquistata e sottomessa. La scena simbolica ha piuttosto un valore ideale generale: valore retrospettivo in quanto risale al gesto di Alessandro all'Ellesponto e alla conquista dell'Asia; al tempo stesso la scena ha valore permanente in quanto certifica l'ideale continuità degli Antigonidi nel segno originario di Alessandro e nell'originaria pretesa di Antigono Monoftalmo di assumere in esclusiva l'eredità totale dell'impero di Alessandro nel pur breve periodo compreso fra l'assunzione del titolo di βασιλεύς e la sconfitta e la morte a Ipso (306-301 a. C.).

Il filosofo che nel pannello accanto (fig. 9) medita e osserva la Macedonia dominatrice sull'Asia ben rappresenta la figura del filosofo ami-

[173] BILLOWS, *Kings* cit., pp. 49-50, 52-53.

Figura 9.
Filosofo. *Oecus* della villa di Boscoreale.

co e consigliere di corte del βασιλεύς, ed evoca teorie come quelle di Isocrate e di Aristotele sulla naturale disposizione dei barbari a forme di assoggettamento e di dispotismo monarchico[174]. Filosofo con bastone e Macedonia con lancia compongono una sorta di dittico emblematico dell'integrazione fra pensiero etico-politico greco e forza militare macedone che determinano i fondamenti della βασιλεία greco-macedone. È probabile che nella figura del filosofo, al di là della sua possibile identificazione, si rifletta anche l'orgogliosa rivendicazione della corte macedone di essere stata la prima corte ellenistica, già con Filippo e con Alessandro, a inaugurare sia la presenza stabile di filosofi a corte, sia l'uso dei filosofi di indirizzare a principi e βασιλεῖς i loro insegnamenti etico-politici e i primi trattati *Περὶ βασιλείας*[175]. Al tema della regalità fu particolarmente sensibile Antigono Gonata, il probabile committente del ciclo pittorico originario, il re 'stoico' che concepiva la regalità come una «onorevole servitú» (ἔνδοξος δουλεία)[176], alla corte del quale lo stoico Perseo di Cizio, inviatogli da Zenone, fu educatore del figlio Alcioneo e autore di un trattato *Περὶ βασιλείας* (mentre è incerto se un analogo trattato di Eufanto di Olinto fosse dedicato allo stesso Antigono Gonata o ad Antigono Dosone)[177].

La coppia reale seduta, nel pannello di fronte al pannello con la Macedonia e l'Asia (fig. 10), è stata attendibilmente identificata con Demetrio Poliorcete e Fila[178]. La raffigurazione del re seminudo è giustificata con lo stile eroico di Demetrio e con la dimensione privata della scena; il bastone del re è interpretato come uno scettro che simboleggia il potere civile rispetto a quello militare simboleggiato dalla lancia nel pannello con Macedonia e Asia, e perciò è stata richiamata la massima di Teofrasto nel *Περὶ βασιλείας*: «vero re è quello che regna con lo scettro, non con la lancia»[179]. (Ma in Teofrasto scettro e lancia non si inte-

[174] SMITH, *Spear-won land* cit., p. 112; BILLOWS, *Kings* cit., pp. 50-51. Cfr. ISOCRATE, *Filippo*, 107; ARISTOTELE, *Politica*, 3.14.6-7.1285a. Sull'associazione di filosofi e re nella scultura ellenistica cfr. P. ZANKER, *La maschera di Socrate*, trad. it. Torino 1997, pp. 150-52, 195-96.

[175] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., p. 485; WALBANK, *Monarchies* cit., p. 76.

[176] ELIANO, *Storia varia*, 2.20.

[177] DIOGENE LAERZIO, 7.36 (Perseo), 2.110 (Eufanto).

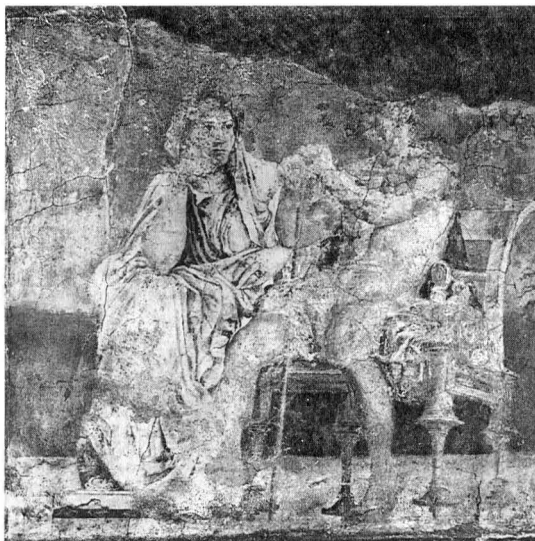
[178] SMITH, *Spear-won land* cit., pp. 114-26. Per altre identificazioni cfr. K. SCHEFOLD, *La peinture pompéienne. Essai sur l'évolution de sa signification*, Bruxelles 1972, pp. 75-76 (Antigono Gonata e la madre Fila); BILLOWS, *Kings* cit., pp. 52-53 (Antigono Monoftalmo e Stratonice); P. MORENO, *La pittura ellenistica*, in «Archeo», XIII (marzo 1997), p. 62 (nozze di Filippo e Olimpiade con presagio della nascita di Alessandro e della conquista dell'Asia). Secondo F. G. J. M. MÜLLER, *The Wall Paintings from the Oecus of the Villa of Publius Fannius Synistor in Boscoreale*, Amsterdam 1994, gli affreschi rappresenterebbero scene mitologiche e dell'epica troiana (a pp. 139-41 un indice delle principali interpretazioni).

[179] «καὶ οὗτος ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ τῶι σκήπτρωι βασιλεύων, ο(ὐ) τῶι δόρατι» (TEOFRASTO, fr. 600 Fortenbaugh = *POxy.*, XIII, 1611, fr. 1, ll. 38-45).

grano, bensí si oppongono e si escludono). L'assenza del diadema è giustificata con il fatto che Demetrio è rappresentato nel giorno delle nozze con Fila (320 a. C.), quando non aveva ancora il titolo di βασιλεύς. La profezia di un erede al trono è espressa nel pannello che è a fianco della coppia reale, dove sullo scudo tenuto da una profetessa appare una figura maschile nuda con il diadema sulla testa, a prefigurare la nascita di Antigono Gonata che avverrà nel 319. Il tutto concorre mirabilmente a simboleggiare il quadro ideale della regalità macedone, ed ellenistica in genere, fondata su diritto di conquista, assennatezza del governo con il consiglio dei filosofi, trasmissione ereditaria[180].

La rappresentazione della coppia reale si presta anche ad altra interpretazione, non solo perché è caratterizzata come una coppia matura. Il bastone come scettro, simbolo del buon governo del re, e la massima di Teofrasto mal si adattano alla fama di un Demetrio Poliorcete antimodello del βασιλεύς. La figura di Demetrio con il mantello e il bastone è invece suggestiva di un precetto puramente teorico, di probabile matrice stoica, confluito nel trattato di Plutarco, *Se un vecchio debba occu-*

[180] SMITH, *Spear-won land* cit., pp. 112-26.

Figura 10.
Coppia reale. *Oecus* della villa di Boscoreale.

parsi di politica. Il precetto scaturisce dal contrasto fra la premessa generale di Plutarco sulla regalità come la piú alta e piú impegnativa forma di governo e alcune esemplificazioni sulla gravosità e sul fastidio espressi invece da re ellenistici nei confronti del proprio ufficio. Il precetto è cosí formulato: «a un re quando è vecchio è tempo dunque di consigliare di deporre il diadema e la porpora, di prendere mantello e bastone e vivere in campagna, perché non pensi di fare cose eccessive e fuori stagione regnando con i capelli bianchi»[181].

Demetrio non ha né diadema né porpora, ma ha un mantello e un bastone: un abbigliamento da filosofo che mal si addice al Poliorcete, ma che ben corrisponde alla descrizione plutarchea del re vecchio che si ritira in campagna. Non era certamente costume dei re ellenistici ritirarsi a vita privata per vecchiaia, e Demetrio passò da re a semplice privato poco piú che cinquantenne, chiudendo disperatamente la vita da semplice privato nel forzato confino in Siria nei pressi di Apamea sull'Oronte (285-283 a. C.)[182]. L'ambigua rappresentazione di Demetrio, o in una seminudità eroica, o in abbigliamento privato nel giorno delle nozze, o da re in ritiro, permetteva ad Antigono Gonata di rendere omaggio al padre, sollecito nel predisporre il futuro regale del figlio quando tutto era perduto[183], senza l'imbarazzo di attribuire e fare esibire a un re sconfitto quei segni di regalità che Demetrio aveva disonorato con la fuga e perduto[184], e che Demetrio stesso aveva usato con sfarzo teatrale. Antigono aveva restituito al padre defunto i segni e l'onore della regalità, ornando con il diadema e la porpora l'urna funeraria di Demetrio[185]; ma nell'affresco di corte, al re pubblico degli eccessi e della fuga Antigono restituiva misura e compostezza private, dimensione intima e familiare[186].

Alla destra di Demetrio, Fila, con la mano sotto il mento, sembra piuttosto in atteggiamento di riflessione, di apprensione o di afflizione (come nell'atteggiamento dell'Asia)[187], accentuata nel tratto delle labbra e nello sguardo, e forse perfino nella distaccata presenza di una Fila ve-

[181] «Ὥρα τοίνυν καὶ βασιλεῖ παραινεῖν πρεσβύτῃ γενομένῳ τὸ μὲν διάδημα καταθέσθαι καὶ τὴν πορφύραν, ἱμάτιον δ' ἀναλαβόντα καὶ καμπύλην ἐν ἀγρῷ διατρίβειν, μὴ δοκῇ περίεργα καὶ ἄωρα πράττειν ἐν πολιαῖς βασιλεύων» (PLUTARCO, *Opere morali*, 790b).

[182] ID., *Vita di Demetrio*, 50-53. CIOCCOLO, *Antigono* cit., p. 158.

[183] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 51.1.

[184] *Ibid.*, 44.9. Cfr. CIOCCOLO, *Antigono* cit., pp. 155-58.

[185] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 53.1-7.

[186] La rappresentazione regale e ufficiale degli antenati è invece attribuita alle statue disposte nel monumento dei πρόγονοι che faceva parte del portico dedicato da Antigono Gonata a Delo nel tempio di Apollo: F. COURBY, *Le portique d'Antigone ou du Nord-Est et les constructions voisines*, Paris 1912.

[187] BILLOWS, *Kings* cit., p. 46.

lata in quanto defunta, suicida perché, sopraffatta dalla sventura di Demetrio, non sopportò di vederlo fuggitivo e ridotto da re a semplice privato[188]. Piú che la gioia del giorno delle nozze, Fila sembra esprimere la mestizia della sventura e del lutto, accanto a un Demetrio seminudo come un re in ritiro che ha perduto i segni della regalità. La dimensione intima e familiare della coppia reale è ulteriormente esaltata se si pensa dunque a una coppia di genitori defunti rappresentati essenzialmente nella loro unione solidale. In questa prospettiva, la pensosità e la tristezza della scena, i destini implicitamente tragici della coppia reale e della βασιλεία macedone hanno un futuro di riscatto nella figura dell'erede che traspare dallo scudo della profetessa nel pannello a lato: Antigono Gonata che riconquisterà il regno perduto dal padre. Questa proposta di lettura della coppia reale non è in contrasto con le scene mitologiche rappresentate sul muro di fondo della sala[189]. Non è sicuro infatti che esse facessero parte dello stesso ciclo 'macedone' originario degli altri affreschi. Comunque, se anche siano appartenute a tale ciclo originario, la rappresentazione di Afrodite in una delle scene è perfettamente coerente con la comune assimilazione delle regine ellenistiche, defunte e divinizzate, con Afrodite dea della bellezza e della maternità.

Nel pannello all'altro lato della coppia reale, la figura di giovane donna seduta con la κιθάρα (figg. 11-12) ha l'acconciatura dei capelli sormontata da una fascia dorata con medaglione centrale, nel quale rimane indefinita una decorazione che nell'originale poteva essere meglio precisata. L'ipotesi che la fascia sia un diadema reale[190] è da escludere, e la figura femminile certamente dà l'immagine di una nobildonna colta di corte o di una familiare della coppia reale[191]. L'accenno di decorazione nel medaglione induce a ritenere che la fascia dorata non fosse una semplice corona a fascia con medaglione. La decorazione, a meno che non si sia trattato di una pietra preziosa incastonata nel medaglione, fa pensare piuttosto a una corona sacerdotale con l'immagine della divinità nel medaglione. Corona e porpora caratterizzavano l'abbigliamento di sacerdoti e sacerdotesse di un culto reale o di altri culti, come è ben noto dalla documentazione letteraria ed epigrafica[192]. La figura fem-

[188] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 45.1.

[189] SMITH, *Spear-won land* cit., pp. 123-24.

[190] BILLOWS, *Kings* cit., p. 47.

[191] SMITH, *Spear-won land* cit., p. 113. Cfr. l'elogio delle doti di Fila in DIODORO SICULO, 19.59.4-6; di Cornelia, moglie di Pompeo, in PLUTARCO, *Vita di Pompeo*, 55.2-3; VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 94-95.

[192] L. ROBERT, *Nouvelles remarques sur l'édit d'Eriza*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», LIV (1930), pp. 262-67 e 351 = *OMS*, II, pp. 966-71; ID., *Inscriptions séleucides de Phrygie et d'Iran*, in *Hellenica*, VII, Paris 1949, pp. 5-29 (con *Hellenica*, VIII, Paris 1950, pp. 73-75); ID., *En-*

Figura 11.
Nobildonna con κιθάρα. *Oecus* della villa di Boscoreale.

Figura 12.
Nobildonna con κιθάρα, particolare della corona sacerdotale. *Oecus* della villa di Boscoreale.

minile potrebbe dunque rappresentare la sacerdotessa di un culto reale, probabilmente del culto della regina defunta Fila. La κιθάρα e la fanciulla (con una corona piú sottile fra i capelli) che è alle spalle della nobildonna potrebbero evocare cerimonie musicali o i canti e le danze eseguiti per il culto, come a Teo in Ionia era prescritto per il culto della regina Apollonide di Pergamo[193]. Inoltre, l'obbligo di partecipare a feste e riti sacri con la corona era molto comune[194]. Sacerdotessa e fanciulla rappresentate possono ben essere state familiari del re, come parenti della famiglia reale seleucidica saranno le sacerdotesse Berenice e Laodice nominate da Antioco III nel 193 nelle satrapie di Frigia e di Media all'atto dell'introduzione del culto ufficiale della regina Laodice[195]. L'eventuale culto di Fila potrebbe essere stato un culto privato praticato dal figlio Antigono Gonata a corte, perciò non è in contrasto con l'opinione generale circa l'assenza di un culto dinastico ufficiale in Macedonia[196].

L'interpretazione della figura femminile come sacerdotessa completa definitivamente il quadro simbolico e ideologico complessivo della βασιλεία macedone ed ellenistica in genere: conquista e dominio, buon governo improntato alla saggezza dei filosofi, ereditarietà, culto filiale per i genitori defunti o per gli antenati. È nella riproduzione romana di Boscoreale che le originarie scene macedoni di regalità possono essere state avvertite e proposte come scene di nozze[197].

core une inscription grecque de l'Iran, in «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», 1967, pp. 281-96 = *OMS*, V, pp. 469-84. Sulle corone sacerdotali cfr. ancora ID., *Collection Froehner*, I. *Inscriptions grecques*, Paris 1936, n. 21, p. 25; ID., *Etudes Anatoliennes*, Paris 1937, pp. 128-29; ID., *Réglement religieux de Sinope*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», LIX (1935), pp. 431-36 = *OMS*, I, pp. 188-93; ID., *Inscriptions de Didyme et de Milet*, in *Hellenica*, XI-XII, Paris 1960, pp. 449-53, 597-600; ID., *Des Carpathes à la Propontide. VI: Une inscription et les bains d'Augusta Trajana*, in «Studii Clasice», XVI (1974), pp. 53-61 = *OMS*, VI, pp. 275-83; J. e L. ROBERT, in «Bulletin Epigraphique», 1964, nn. 569 e 590; 1969, n. 541; 1971, nn. 256 e 621 p. 505; 1976, n. 572.

[193] ROBERT, *Etudes Anatoliennes* cit., pp. 9-20; VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 47-48. Cfr. le norme sulle musicanti e sui loro figli nelle iscrizioni di Antioco I di Commagene al Nemrut Dağ e ad Arsameia al Ninfeo relative all'istituzione del culto dinastico: H. WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.*, Leiden 1973, pp. 67-68 ll. 161-71, pp. 86-87 ll. 141-51.

[194] *OGIS*, 6, ll. 34-35; *I. Priene*, 14, l. 20; *I. Ilion*, 32, l. 31; *I. Pergamon*, 246, ll. 26-27 (= *OGIS*, 332).

[195] ROBERT, *Inscriptions séleucides* cit., pp. 17-18; ID., *Encore une inscription* cit., pp. 287-88 = *OMS*, V, pp. 475-76.

[196] AYMARD, *L'institution* cit., pp. 227-28 = ID., *Etudes* cit., pp. 130-31; WALBANK, *Monarchies* cit., p. 65. Sul culto di Fila in Attica e a Samo cfr. L. ROBERT, *Adeimantos et la Ligue de Corinthe. Sur une inscription de Delphes*, in *Hellenica*, II, Paris 1946, pp. 17 e 30-31.

[197] Per il contesto romano cfr. SMITH, *Spear-won land* cit., pp. 126-27. Cfr. B. VIRGILIO, *Re e regalità ellenistica a Boscoreale* (in stampa).

4. *Il re dio presente.*

Nel culto del re ellenistico bisogna distinguere fra culti cittadini e culto dinastico. I culti cittadini in onore del βασιλεύς, spesso intrecciati con cerimonie festive e religiose comuni che non implicano necessariamente forme dirette di culto del sovrano, sono manifestazioni apparentemente spontanee delle *poleis* libere o soggette, interne o esterne al regno. Sono però anche indizio del desiderio delle città di manifestare prontamente le proprie buone attitudini nei confronti del βασιλεύς del momento per ottenerne benevolenza e vantaggi, dunque esprimono il diffuso stato di incertezza e di insicurezza delle città di fronte al potere dei re ellenistici e di fronte agli eventi che le coinvolgono e le sovrastano. A sua volta, il re ellenistico corrisponde alle attese delle città svolgendo a loro favore la funzione generale di protettore e di evergete per eccellenza in ambito politico, economico, fiscale. Nel corso del II secolo, nel declino delle monarchie ellenistiche, il βασιλεύς evergete sarà progressivamente sostituito dai grandi evergeti cittadini filoromani nel ruolo e negli onori cittadini, compreso l'onore del culto[198].

Filippo II, Alessandro, Cassandro, Lisimaco furono oggetto di onori divini nelle città[199]. In anticipo rispetto all'assunzione del titolo di βασιλεύς, Antigono Monoftalmo fu onorato nel 311 dalla città di Scepsi con recinto sacro (τέμενος), altare, statua di culto (ἄγαλμα), sacrifici e agoni annuali[200]. Fra il 307 e il 304 gli Ateniesi divinizzarono lo stesso Antigono e il figlio Demetrio Poliorcete attribuendogli l'epiteto di Salvatori e Benefattori per aver liberato la città dal governo di Demetrio Falereo e da Cassandro ripristinando la democrazia[201]. Fu istituito un sacerdote eponimo per il culto di Antigono e Demetrio; le loro immagini furono ricamate nel peplo sacro di Atena; nel luogo in cui Demetrio era sceso dal carro fu innalzato un altare dedicato appunto a Demetrio Kataibates; sui loro nomi furono create le nuove tribú Antigonide e De-

[198] L. ROBERT, *Théophane de Mytilène à Costantinople*, in «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», 1969, pp. 42-64 = *OMS*, V, pp. 561-83; PH. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV-I siècle avant J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*, Athènes-Paris 1985; B. VIRGILIO, *La città ellenistica e i suoi «benefattori»: Pergamo e Diodoro Pasparos*, in «Athenaeum», LXXXII (1994), pp. 299-314; K. BRINGMANN, *Die Ehre des Königs und der Ruhm der Stadt. Bemerkungen zu königlichen Bau- und Feststiftungen*, in M. WÖRRLE e P. ZANKER (a cura di), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, München 1995, pp. 93-102.

[199] HABICHT, *Gottmenschentum* cit., pp. 12-41.

[200] *OGIS*, 6.

[201] CERFAUX e TONDRIAU, *Le culte* cit., pp. 173-87; HABICHT, *Gottmenschentum* cit., pp. 41-55; ID., *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995, pp. 76-103.

metriade. In un crescendo di decreti, accolti con scandalo da una parte degli Ateniesi, si decise che gli ambasciatori che si recavano presso di loro fossero denominati θεωροί come gli inviati sacri; che ogni volta che Demetrio e Antigono giungessero ad Atene fossero ricevuti come gli dèi Demetra e Dioniso; che le feste Dionisie fossero denominate Demetrie; che a Demetrio si chiedessero oracoli; che gli ordini del re fossero norma religiosa e norma di diritto. L'abbigliamento sfarzoso e orientaleggiante, in oro e porpora, con gli astri e i segni zodiacali rappresentati sulle vesti, simboleggiava la straripante regalità e divinità di Demetrio; in una pittura ad Atene era rappresentato stante sull'ecumene. Nel 304 Demetrio fu addirittura ospitato nel Partenone, profanandolo con la sua condotta dissoluta[202]. Nell'inno cultuale cantato in suo onore, probabilmente nel 291 o 290[203], Demetrio è acclamato come il piú amato fra gli dèi, egli appare con «tutti gli Amici attorno e lui nel mezzo, cosí come stelle gli Amici ed egli stesso il Sole»; ed è cosí invocato:

> o figlio del possente dio Poseidon e di Afrodite, salve; gli altri dèi infatti sono lungamente distanti, o non hanno orecchie, o sono assenti, o non si curano affatto di noi, mentre te noi vediamo presente, non di legno né di pietra, ma vero ... Per prima cosa facci avere pace, o amatissimo, perché tu sei nostro signore[204].

L'inno adulatorio e cultuale per un re ellenistico non era infrequente. Nell'Asklepieion di Pergamo erano cantati inni celebrativi delle origini eraclidi dei re attalidi, e l'inno di Nicandro per Attalo III, dove erano esaltati il legittimo possesso del regno e la discendenza del re da Teuthras e da Eracle, era anch'esso probabilmente destinato alla recitazione religiosa e alla pratica rituale[205]. Oltre al contenuto adulatorio, l'inno ateniese a Demetrio mostra lo stato di necessità e di insicurezza di una città che ripone le speranze di pace non piú nelle proprie capacità né negli dèi tradizionali, sordi e distanti, ma nel nuovo dio presente che è il βασιλεύς[206]. Nel 288/287, quando declinò la fortuna di De-

[202] DURIDE DI SAMO, *FGrHist*, 76 F 14; PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 10-13, 23-24, 41.7; DIODORO SICULO, 20.45-46.

[203] R. FLACELIÈRE, *Les Aitoliens à Delphes. Contribution à l'histoire de la Grèce centrale au* III^e^ *siècle av. J.-C.*, Paris 1937, pp. 65, 73-78; HABICHT, *Athen* cit., pp. 98-99.

[204] ATENEO, 6.62-64, 252f-253a-f = DEMOCARE, *FGrHist*, 75 F 1-2, e DURIDE DI SAMO, *FGrHist*, 76 F 13: «Σεμνόν τι φαίνεθ', οἱ φίλοι πάντες κύκλωι, | ἐν μέσοισι δ' αὐτός, | ὅμοιον ὥσπερ οἱ φίλοι μὲν ἀστέρες, | ἥλιος δ' ἐκεῖνος. | Ὦ τοῦ κρατίστου παῖ Ποσειδῶνος θεοῦ | χαῖρε κἀφροδίτης. | Ἄλλοι μὲν ἢ μακρὰν γὰρ ἀπέχουσιν θεοὶ | ἢ οὐκ ἔχουσιν ὦτα | ἢ οὐκ εἰσὶν ἢ οὐ προσέχουσιν ἡμῖν οὐδὲ ἕν, | σὲ δὲ παρόνθ' ὁρῶμεν, | οὐ ξύλινον οὐδὲ λίθινον, ἀλλ' ἀληθινόν· | εὐχόμεθα δή σοι. | Πρῶτον μὲν εἰρήνην ποίησον, φίλτατε· | κύριος γὰρ εἶ σύ».

[205] PAUSANIA, 3.26.10; NICANDRO, *FGrHist*, 271-72 T 2. VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 21-23.

[206] BÉRANGER, *Grandeur* cit., pp. 39-40; WALBANK, *Monarchies* cit., p. 91.

metrio, gli Ateniesi si staccarono da lui abolendo gli onori divini e rivolgendosi a Pirro[207].

Le esagerazioni ateniesi nei confronti di Demetrio non sono la norma; le altre città hanno uguale zelo ma maggior misura nel tributare onori divini ai βασιλεῖς. Nel 281 Ilio regolamenta il culto di Seleuco I dotato di altare, sacrifici, agoni; poco dopo, nella stessa Ilio, è attestato il sacerdote del figlio Antioco I, al quale è tributato culto pubblico e privato. Culti di Seleuco I e di Antioco I sono attestati in altre città greche, ma il culto cittadino di Ilio ha rilievo particolare perché la città era sede del tempio e delle grandi feste di Atena Ilias[208]. Un culto di Seleuco I era praticato a Dura-Europo, dato che un documento del 180 d. C. è datato ancora con l'eponimia di vari sacerdoti fra cui il sacerdote dei πρόγονοι e di Seleuco Nicatore[209]. Nel trattato di συμπολιτεία fra Smirne e Magnesia al Sipilo del 242 circa, Smirne filoseleucidica esibisce fra le sue benemerenze quella di aver istituito i culti pubblici e privati di Antioco II e della madre Stratonice assimilata ad Afrodite[210]. Nel 213 Sardi decreta in onore della regina Laodice, moglie di Antioco III, un recinto sacro (τέμενος Λαοδίκειον), un altare, feste in suo onore (Λαοδίκεια) con processione e sacrificio, in occasione delle quali Antioco III concede un'esenzione dalle tasse[211]. Fra il 204 e il 203 Antioco III concede alla città di Teo, sede della potente corporazione dei Τεχνῖται dionisiaci, consistenti privilegi fiscali risollevandola da una precaria condizione economica e politica e facendole preferire il protettorato seleucidico al protettorato attalide. Teo, riconoscente, decreta statue di culto di Antioco III e della regina Laodice che condivideranno con Dioniso il tempio (= σύνναοι θεοί)[212], ogni altro onore, e il titolo di Salvatori della città; la città istituisce sacrifici e feste in loro onore, Ἀντιόχεια e Λαοδίκεια, con banchetti dei cittadini e dei Τεχνῖται dionisiaci; le or-

[207] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 41.2.

[208] Seleuco I: *OGIS*, 212; *I. Ilion*, 31; ROBERT, *Etudes Anatoliennes* cit., pp. 172-84. Antioco I: *OGIS*, 219; *I. Ilion*, 32, ll. 19-32; L. ROBERT, *Sur un décret d'Ilion et sur un papyrus concemant les cultes royaux*, in *Essays in Honor of C. B. Welles*, New Haven 1966, pp. 175-92 = *OMS*, VII, pp. 599-616; C. P. JONES, *The decree of Ilion in honor of a King Antiochus*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXIV (1993), pp. 79-92. HABICHT, *Gottmenschentum* cit., pp. 82-108.

[209] M. ROSTOVTZEFF, *Πρόγονοι*, in «Journal of Hellenic Studies», LV (1935), pp. 56-66; BIKERMAN, *Institutions* cit., p. 244.

[210] *OGIS*, 229; H. H. SCHMITT, *Die Staatsverträge des Altertums*, III. *Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 338 bis 200 v. Chr.*, München 1969, n. 492; *I. Smyrna*, 573, ll. 8-12, 101; HABICHT, *Gottmenschentum* cit., pp. 99-102. Cfr. L. ROBERT, *Le calendrier de Smyrne*, in «Revue des Etudes Anciennes», XXXVIII (1936), pp. 23-28 = *OMS*, II, pp. 786-91.

[211] PH. GAUTHIER, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, II, Genève 1989, pp. 47-111.

[212] A. D. NOCK, *Synnaos Theos*, in «Harvard Studies in Classical Philology», XLI (1930), pp. 1-62 = ID., *Essays on Religion and the Ancient World*, I, Oxford 1972, pp. 202-51.

ganizzazioni dei cittadini e gli abitanti svolgeranno i riti del sacrificio e delle feste in pubblico e in privato; durante le feste i cittadini parteciperanno con la corona, vi sarà astensione dal lavoro e sospensione dei processi; la statua di culto del re sarà coronata; alla regina è consacrata una fontana[213]. In un'iscrizione greca di Babilonia del 167/166 Antioco IV ha il titolo di «dio Salvatore dell'Asia»[214]; ecc. La maggiore concentrazione di culti cittadini per i Seleucidi nell'Asia Minore occidentale dipende dal fatto che qui sono presenti il maggior numero di città greche e i centri delle principali circoscrizioni amministrative dell'Occidente seleucidico che fanno capo a Sardi.

Culti cittadini per i Tolomei sono attestati fuori dell'Egitto: a Rodi, nelle isole dell'Egeo, a Mileto, ecc.[215] In Egitto i culti sono meno spontanei e piú legati alle iniziative della corte di Alessandria o all'influente associazione dei sacerdoti egiziani, intrecciandosi con i culti egiziani e con il culto dinastico[216]. Un papiro di Ossirinco con frammenti dell'opera di Satiro, *I demi di Alessandria*, contiene resti di un decreto cittadino del 270 circa, con le prescrizioni per il culto di Arsinoe II Filadelfo, sorella e moglie di Tolomeo II Filadelfo. È previsto lo svolgimento di una processione con la partecipazione della canefora di Arsinoe, dei sacerdoti e dei magistrati; sacrifici privati saranno eseguiti davanti alle porte delle case, sulle terrazze o lungo la strada per la quale passi la canefora; gli altari devono essere di sabbia o coperti di sabbia. Il particolare degli altari di sabbia si spiega con l'assimilazione di Arsinoe a un'Afrodite marina venerata nel tempio di Arsinoe a Capo Zefirio, a est di Alessandria, fondato dal navarca Callicrate di Samo e dunque legato alla sua alta funzione di capo della flotta tolemaica. Arsinoe diventava perciò la protettrice dei marinai, delle flotte e dell'impero marittimo dei Tolomei; a Callicrate e ai marinai della flotta tolemaica si deve probabilmente la diffusione del culto di Arsinoe nell'Egeo[217].

[213] P. HERRMANN, *Antiochos der Große und Teos*, in «Anadolu», IX (1965), pp. 29-159 (pp. 34-40, le iscrizioni con gli onori decretati). Cfr. J. e L. ROBERT, in «Bulletin Epigraphique», 1969, nn. 495-96; F. SOKOLOWSKI, *Divine honors for Antiochos and Laodice at Teos and Iasos*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XIII (1972), pp. 171-76; SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., pp. 207-8. Su Teo in bilico fra Attalidi e Seleucidi cfr. R. E. ALLEN, *The Attalid Kingdom. A Constitutional History*, Oxford 1983, pp. 44-55.

[214] *OGIS*, 253. BIKERMAN, *Institutions* cit., p. 244.

[215] HABICHT, *Gottmenschentum* cit., pp. 109-23.

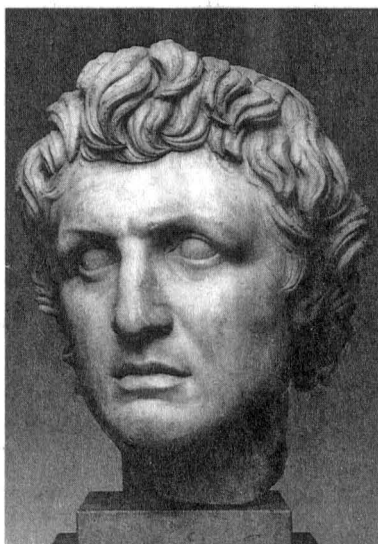
[216] CERFAUX e TONDRIAU, *Le culte* cit., pp. 189-227. Cfr. H. HAUBEN, *Aspects du culte des souverains à l'époque des Lagides*, in L. CRISCUOLO e G. GERACI (a cura di), *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba*, Bologna 1989, pp. 441-67.

[217] *POxy.*, XXVII, 2465, fr. 2, col. I. ROBERT, *Sur un décret* cit., pp. 192-211 = *OMS*, VII, pp. 616-35. Sul navarca Callicrate cfr. H. HAUBEN, *Callicrates of Samos. A Contribution to the Study of the Ptolemaic Admiralty*, Leuven 1970.

Gli Attalidi di Pergamo ottennero feste e onori religiosi, e forse anche il culto alla loro morte, prima che Attalo diventasse il primo re. Feste in onore di Filetero, il capostipite della dinastia, erano celebrate a Cizico e a Delo (Φιλεταίρεια); un'associazione religiosa di Φιλετηρεῖες operava presso il tempio delle Muse Eliconie a Tespie in Beozia, rispondendo alle prime esigenze dell'ancora oscuro Filetero di fondare l'immagine di una dinastia ellenistica evergete e filellena; feste (Εὐμένεια) e culto in onore di Eumene I, successore di Filetero, erano celebrati a Pergamo[218]. Come per Demetrio Poliorcete, Atene in stato di necessità offre alla nuova dignità dei βασιλεῖς attalidi una scena di grande prestigio e risonanza. Per ricompensare il filoromano Attalo I (fig. 13) dell'aiuto che offriva ad Atene minacciata da Filippo V di Macedonia e dagli Acarnani, nella primavera del 200 gli Ateniesi invitano il re in città accogliendolo al suo sbarco al Pireo con una straordinaria cerimonia pubblica di accoglienza (ἀπάντησις) e decretandogli «onori smisurati»[219]: fu

[218] ROBERT, *Etudes Anatoliennes* cit., pp. 199-201; HABICHT, *Gottmenschentum* cit., pp. 124-25; VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 16-17, 29.

[219] LIVIO, 36.15.6.

Figura 13.
Attalo I.

istituita la tribú Attalide ed eretta la statua di Attalo nuovo archegeta eponimo; fu istituito il culto e il sacerdote di Attalo; un decreto disponeva che Attalo fosse associato a una divinità in un tempio e proclamava la parentela di Eracle (al quale gli Attalidi facevano risalire le loro origini) con Eaco, il mitico eroe dell'isola di Egina divenuta possesso personale di Attalo nel 209[220]. Nel 162-160 a Delfi sono celebrate feste nel nome di Eumene II e del fratello coreggente Attalo (Εὐμένεια e Ἀττάλεια); feste per Eumene sono celebrate a Sardi e a Egina; a Coo sono testimoniati una processione, un sacerdozio e un tempio per Eumene; a Mileto un recinto sacro è destinato al culto di Eumene; a Metropoli in Ionia è testimoniato il culto di Attalo II e di Apollonide; a Teo l'associazione degli Attalisti, in relazione con i Τεχνῖται dionisiaci, curava l'immagine e il culto degli Attalidi[221]; ecc.

Sulla regina Apollonide, moglie di Attalo I, gli Attalidi fondano la propaganda dinastica della concordia familiare (ὁμόνοια). Il tema è ben rappresentato, per esempio, dalla compresenza delle statue di Apollonide e dei figli Eumene, Attalo, Filetero e Ateneo nel tempio di Apollo a Claro[222]. Alla sua morte (dopo il 175 e prima del 168) la città di Ierapoli in Frigia emana un decreto del quale rimane la lunga parte introduttiva con l'elogio delle virtú di Apollonide nei confronti dei genitori, degli dèi, del marito Attalo, dei figli e della nuora Stratonice moglie di Eumene II. Il decreto è stato emanato quando Apollonide «trapassò fra gli dèi» (l. 4: «μεθέστηκεν εἰς θεούς»). L'espressione indica che la regina è defunta e divinizzata; perciò l'elogio delle virtú di Apollonide è la premessa alla parte perduta del decreto vero e proprio, con l'istituzione del culto cittadino di Apollonide, culto ben testimoniato a Teo da un decreto della città. A Teo, Apollonide è associata ad Afrodite, ne condivide il tempio e il sacerdote, dispone inoltre di una propria sacerdotessa; in occasione delle feste in onore di Apollonide i magistrati si riuniscono in banchetto comune e, come per le feste in onore di Laodice, sono proclamate delle tregue giudiziarie con sospensione dei processi; suppliche, libagioni e sacrifici sono seguiti da canti di fanciulli e danze di fanciulle; nell'*agora* è innalzato un altare di Apollonide Eusebes Apo-

[220] POLIBIO, 16.25; *IG*², II-III, 805. VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 41-43.

[221] *SIG*³, 671-72 (Delfi); *OGIS*, 305, l. 9 (Sardi); 329, l. 41 (Egina); *SIG*³, 1028, l. 27 (Coo); WELLES, *Royal Correspondence* cit., 52, ll. 51-55, 59-60 (Mileto); J. e L. ROBERT, in «Bulletin Epigraphique», 1982, n. 293 (Metropoli); *CIG*, 3067-71 (Teo). HABICHT, *Gottmenschentum* cit., pp. 125-26; ALLEN, *The Attalid Kingdom* cit., pp. 145-58; VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 53-55, 62.

[222] M. HOLLEAUX, *Note sur une inscription de Colophon Nova*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», XXX (1906), pp. 349-58 = ID., *Etudes d'épigraphie et d'histoire grecques*, II, Paris 1938, pp. 51-60; VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 21-22, 44.

bateria, dove l'epiteto Apobateria commemorava il luogo dello sbarco di Apollonide durante una sua visita in città. Il luogo di culto piú straordinario fu il grande tempio di Apollonide dedicato a Cizico dai figli Eumene II e Attalo. Il ricchissimo programma decorativo degli στυλοπινάκια del tempio, illustrato dai 19 epigrammi del libro III dell'*Antologia Palatina* e imperniato sul tema dell'amore filiale e materno, compone un quadro allegorico e unitario della storia e dell'ideologia dinastica, familiare, panellenica, antimacedonica e filoromana degli Attalidi, in un'interazione esemplare fra religione, politica, ideologia e propaganda[223].

All'ultimo degli Attalidi, Attalo III (139-133 a. C.), la storiografia antica ha riservato una pessima fama. Ma un decreto di Pergamo in suo onore restituisce la figura consueta del βασιλεύς vittorioso sui nemici ed

[223] *I. Hierapolis*, 30; *OGIS*, 308 (Ierapoli); ROBERT, *Etudes Anatoliennes* cit., pp. 9-20 (Teo) e 177-79 (tregue giudiziarie); F.-H. PAIRAULT MASSA, *Il problema degli «stylopinakia» del tempio di Apollônis a Cizico*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Perugia. Studi Classici», XIX (1981-82), pp. 149-219; H. VAN LOOY e K. DEMOEN, *Le temple en l'honneur de la reine Apollonis et l'énigme des stylopinakia*, in «Epigraphica Anatolica», VIII (1986), pp. 133-42; VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 44-48.

Figura 14.
Regina pergamena (Apollonide?).

evergete al quale la città decreta una corona d'oro al valore, una statua marmorea di culto (ἄγαλμα) del re con corazza e stante sulle spoglie da collocare nel tempio di Asclepio, una statua (εἰκών) equestre in bronzo dorato da collocare nell'*agora* di fronte al grande altare di Zeus Soter, la celebrazione perpetua di un giorno sacro, ecc. Nel decreto è definita con cura la fastosa ritualità dei festeggiamenti pubblici ed è infine prescritto che il decreto stesso sia registrato fra le leggi sacre. Pur attribuendo onori divini al re vivente, il decreto nomina Attalo con il suo titolo di βασιλεύς e non con il titolo di 'dio': ciò significa che l'effettiva divinizzazione e la pratica del culto decretata dalla città di Pergamo con il re vivente avranno effetto, secondo la consuetudine attalide, dopo la morte che segna il passaggio di Attalo da re a dio[224]. Il culto cittadino degli Attalidi sembra persistere a Sesto e a Pergamo anche dopo la fine della dinastia e la costituzione della provincia romana d'Asia[225].

Il culto dinastico del βασιλεύς è invece un culto ufficiale istituito dai re per se stessi, per la regina e per gli antenati, e non interferisce con i culti cittadini spontanei e locali. Il culto dinastico dei Tolomei è organizzato e istituzionalizzato come culto ufficiale centralizzato con sacerdoti e sacerdotesse eponimi. Il culto dinastico dei Seleucidi è invece distribuito e incardinato nelle circoscrizioni del regno, è gestito dall'amministrazione regia ed è curato da sacerdoti e sacerdotesse eponimi nominati dal βασιλεύς. Il culto dinastico aveva lo scopo di rafforzare l'influenza e il potere della dinastia con l'onnipresenza del re-dio sul territorio. Alle origini del culto dinastico vi sarà stata anche l'esigenza del re greco-macedone di rafforzare i culti greci legati alla dinastia e di costituire un proprio pantheon familiare distintivo nella grande varietà ed estraneità religiosa dei nuovi regni multietnici, fornendo dunque una forma di religiosità intima per il re e per la famiglia, e una religione nella quale il vasto numero dei funzionari, dei burocrati e dei soldati direttamente legati al βασιλεύς trovavano identità e aggregazione consolidando il lealismo nei confronti del re e della dinastia[226]. Culti dinastici sono noti per i Tolomei, per i Seleucidi, per i re di Commagene, ma non sono attestati né per gli Antigonidi di Macedonia né per gli Attalidi di Pergamo, benché gli Attalidi abbiano in Dioniso Kathegemon e in Zeus Sabazios le loro divinità dinastiche[227].

[224] *I. Pergamon*, 246; *OGIS*, 332. L. ROBERT, *Un décret de Pergame*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CVIII (1984), pp. 472-89; ID., *Le décret de Pergame en l'honneur d'Attale III*, ivi, CIX (1985), pp. 468-81 = ID., *Documents d'Asie Mineure*, Paris 1987, pp. 460-77, 522-35; VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 19-27.

[225] *Ibid.*, pp. 69, 90-92; ID., *La città* cit., pp. 312-13.

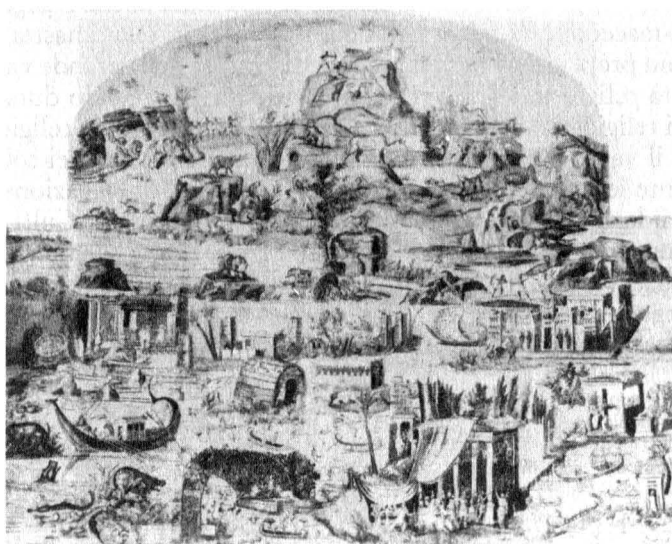
[226] BIKERMAN, *Institutions* cit., pp. 249-56; WALBANK, *Monarchies* cit., pp. 96-97.

[227] WELLES, *Royal Correspondence* cit., nn. 65-67.

Il culto di Alessandro promosso in Egitto da Tolomeo I Sotere[228] con chiaro intento dinastico è alle origini del culto dinastico dei Tolomei. Per commemorare il padre morto nel 283, Tolomeo II Filadelfo istituí feste quadriennali in suo onore (Πτολεμαῖα), la cui prima celebrazione ebbe luogo ad Alessandria nel 280/279 e fu occasione per la formale divinizzazione di Tolomeo Sotere. La descrizione di Callisseno di Rodi della grande processione (πομπή) organizzata da Tolomeo II per gli Πτολεμαῖα è un documento eccezionale per la definizione dell'ideologia dinastica tolemaica[229]. La grande πομπή era divisa in varie sezioni tematiche: processione della stella del mattino (Lucifero), processione dei progenitori del re, processione degli dèi con sezione speciale dedicata a Dioniso dio dinastico, processione della stella della sera (Espero). La πομπή era chiusa da una parata militare (con il numero iperbolico di cir-

[228] HABICHT, *Gottmenschentum* cit., p. 36.

[229] CALLISSENO, *FGrHist*, 627 F 2 = ATENEO, 5.25-35, 196-203. E. E. RICE, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983; V. FOERTMEYER, *The dating of the pompe of Ptolemy II Philadelphus*, in «Historia», XXXVII (1988), pp. 90-104; F. COARELLI, *La pompé di Tolomeo Filadelfo e il mosaico nilotico da Palestrina*, in «Ktema», XV (1990), pp. 225-51 = ID., *Revixit Ars. Arte e ideologia a Roma. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Roma 1996, pp. 102-37.

Figura 15.
Mosaico nilotico da Palestrina.

ca 81 000 uomini tra fanti e cavalieri) e dall'incoronazione del re. Nella πομπή dei progenitori del re, le statue di culto di Tolomeo Sotere e di Alessandro sfilano insieme con quelle di altri dèi. Il significato ideologico, religioso, militare e propagandistico della πομπή è evidente: è l'esibizione della ricchezza e della potenza dei Tolomei, è la celebrazione ufficiale e fastosa della dinastia con l'istituzione del culto dinastico, ed è anche la celebrazione di una vittoria militare. È una celebrazione fatta da Greci per Greci, senza alcuna concessione agli Egiziani o ad altri, quale invece si è notata nella *Lettera di Aristea* per l'elemento ebraico del regno tolemaico. Nella πομπή, la presenza delle città greche della Ionia, dell'Asia e delle isole sottratte dai Tolomei al dominio seleucidico, insieme con l'assenza di Arsinoe II, sposata da Tolomeo II nel 276, indicano che la vittoria militare celebrata è da mettere in relazione con l'emergere dell'egemonia tolemaica nel Mediterraneo orientale poco dopo il 280, facendo quindi preferire la data della prima celebrazione degli Πτολεμαῖα per la πομπή descritta da Callisseno e rievocata in alcune scene del mosaico nilotico di Palestrina (fig. 15)[230].

Tolomeo I e Berenice, associata al culto dinastico subito dopo, ebbero l'epiteto cultuale di Theoi Soteres; nel 272 Tolomeo II aggiunse il culto di se stesso e della moglie-sorella Arsinoe con l'epiteto di Theoi Adelphoi (fig. 16), affiancando quindi il culto dei re viventi al culto dei re defunti. Successivamente il culto dinastico dei Tolomei fu introdotto anche nei templi degli dèi egiziani. La stessa βασιλεία tolemaica accentuò gli aspetti faraonici, a riprova della necessità crescente per i Tolomei di non alienarsi i favori dell'influente casta sacerdotale egiziana

[230] ID., *La pompé* cit. Cfr. P. G. P. MEYBOOM, *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, Leiden - New York - Köln 1995.

Figura 16.

Tolomeo I e Berenice / Tolomeo II e Arsinoe Theoi Adelphoi sulla stessa moneta.

che nei Tolomei continuavano a vedere una dinastia straniera e condizionavano il loro appoggio alle concessioni dei Tolomei a favore degli interessi dei loro templi e delle tradizioni egiziane[231].

Il culto dinastico dei Seleucidi si sviluppa piú lentamente. Un antecedente può essere considerato il luogo consacrato a Seleucia di Pieria da Antioco I per il padre defunto Seleuco I Nicatore (281 a. C.)[232]: come per i Tolomei, anche per i Seleucidi il culto familiare del capostipite è subito instaurato alla sua morte dal figlio successore. Il culto dinastico dei Seleucidi è sicuramente e pienamente attestato a partire da Antioco III (223-187 a. C.). La nuova lettera di Antioco III a Zeuxi rinvenuta a Pamukçu in Misia, datata al 209, ha per oggetto la nomina di Nicanore, 'amico' e 'gran ciambellano' (ὁ ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος) del re, come sommo sacerdote e curatore di tutti i templi oltre il Tauro, richiamando l'organizzazione religiosa-amministrativa del nonno Antioco II; il sommo sacerdote sarà eponimo e il suo nome sarà menzionato negli atti pubblici e nei contratti secondo l'uso[233]. Nicanore rimase a lungo nella carica. Il suo nome come sommo sacerdote eponimo può essere integrato in due decreti di Amyzon in Caria del 202 e 201, ed è ben conservato in un decreto di Xanto in Licia del 196[234]. Nello stesso 196, ancora nell'età di Antioco III, Nicanore figura come sommo sacerdote eponimo, insieme con i sacerdoti cittadini annuali del culto reale, nel nuovo decreto di Xanto in onore del ginnasiarca Lisone[235].

Con editto (πρόσταγμα) del 193 Antioco introduce nell'impero il culto ufficiale della regina Laodice, affiancandolo al culto degli antenati (πρόγονοι)[236] e al suo stesso culto. Sono note ben tre copie dell'editto

[231] J. IJSEWIJN, *De sacerdotibus sacerdotiisque Alexandri Magni et Lagidarum eponymis*, Brussel 1961; FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., pp. 213-46. Cfr. J. QUAEGEBEUR, *The Egyptian clergy and the cult of the Ptolemaic dynasty*, in «Ancient Society», XX (1989), pp. 93-116; L. KOENEN, *The Ptolemaic king as a religious figure*, in *Images & Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley - Los Angeles - London 1993, pp. 25-115; W. HUSS, *Der Makedonische König und die Ägyptischen Priester*, Stuttgart 1994.

[232] APPIANO, *Guerra siriaca*, 63: «τὸ τέμενος Νικατόριον». BIKERMAN, *Institutions* cit., p. 254.

[233] H. MALAY, *Letter of Antiochos III to Zeuxis with two covering letters (209 B.C.)*, in «Epigraphica Anatolica», X (1987), pp. 7-17; PH. GAUTHIER, in «Bulletin Epigraphique», 1989, n. 276; *SEG*, XXXVII, 1010; SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., pp. 43-44, 206.

[234] J. e L. ROBERT, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, I. *Exploration, histoire, monnaies et inscriptions*, Paris 1984, p. 146 n. 14 l. 2, p. 151 n. 15 ll. 2-3, p. 154 n. 15 B l. 3, p. 165. Cfr. G. M. COHEN, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1995, pp. 247-48.

[235] PH. GAUTHIER, *Bienfaiteurs du gymnase au Létôon de Xanthos*, in «Revue des Etudes Grecques», CIX (1996), pp. 1-34.

[236] ROSTOVTZEFF, *Πρόγονοι* cit.; MASTROCINQUE, *Manipolazioni* cit., pp. 114-16; ID., *Seleucidi divinizzati a Teo (OGIS 246)*, in «Epigraphica Anatolica», III (1984), pp. 83-85.

provenienti dai poli opposti dell'impero, dall'Occidente e dall'Oriente: da Eriza/Dodurga in Frigia, da Laodicea di Media / Nihāwand in Iran (fig. 17) e dalla regione di Kirmānshāh in Iran. Antioco invia l'editto ad Anassimbroto governatore della Frigia e a Menedemo governatore della Media; questi a loro volta lo trasmettono ai funzionari locali subalterni. Le date poste in calce ai singoli documenti permettono di verificare che la diffusione dell'editto nel vasto impero seleucidico è avvenuta nell'arco di tempo compreso fra marzo e giugno del 193, dando prova dell'efficienza dell'organizzazione burocratica e della velocità di comunicazione nell'impero. L'editto prevede che in ogni satrapia, accanto al sacerdote del re e dei πρόγονοι, siano istituite le sacerdotesse eponime della regina Laodice che si fregeranno della corona d'oro sacerdotale con l'immagine di Laodice. Le sacerdotesse nominate da Antioco, Berenice per la Frigia e Laodice per la Media, hanno rapporti di parentela con i Seleucidi. Il culto del re e della regina viventi coesiste con il culto dei

Figura 17.

Πρόσταγμα di Antioco III sull'istituzione del culto dinastico di Laodice (193 a. C.). Copia di Laodicea di Media / Nihāwand.

re antenati defunti[237]. L'introduzione di Laodice nel culto dinastico ufficiale seleucidico sembra preparata dalla sequenza dei culti cittadini in precedenza stabiliti in suo onore a Sardi, a Teo, a Iaso[238].

È probabile che fra «l'indescrivibile quantità delle statue cultuali» che nel 166 sfilarono nella grande πομπή di Dafne vicino Antiochia, in occasione delle feste e dei giochi organizzati da Antioco IV nel luogo dove Seleuco I aveva fondato il tempio del dio dinastico Apollo[239], vi siano state anche le statue dei πρόγονοι dinastici. La πομπή seleucidica di Dafne è infatti corrispondente, nell'ideologia e nella simbologia, alla πομπή tolemaica di Alessandria descritta da Callisseno. La descrizione di Polibio della πομπή di Dafne, coerentemente con il gusto proprio dello storico militare, privilegia i particolari della grande parata militare, che è parte della complessiva esibizione della potenza e dell'opulenza seleucidica destinata da Antioco a riaffermare il prestigio seleucidico nel momento cruciale del successo di Roma sulla Macedonia a Pidna e dell'umiliazione subita dallo stesso Antioco in Egitto[240].

La Commagene fu uno degli ultimi regni regionali formatosi per distacco dall'impero seleucidico verso la fine del regno di Antioco IV (175-164 a. C.), nel quadro di un ricorrente processo centrifugo che, unito a fattori esterni decisivi come il dominio di Roma, portò infine al collasso e alla disintegrazione dell'immenso impero[241]. Nel tramonto dei Seleucidi e nella realtà del dominio romano, il re di Commagene Antioco I (70-35 circa) fonda il culto dinastico del padre defunto Mitridate I Callinico e di se stesso vivente con lo spiegamento di un grandioso apparato di iscrizioni e di monumenti colossali al Nemrut Dağ, ad Arsameia al Ninfeo / Eski Kale e nelle principali località della Commagene (figg. 18-20). Il programma dinastico e cultuale di Antioco, che si dichiara «Filoromano e Filelleno»[242], discendente dai Seleucidi per parte di madre nonché discendente dai re achemenidi, è ideologicamente fondato sul-

[237] M. HOLLEAUX, *Nouvelles remarques sur l'édit d'Eriza*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», LIV (1930), pp. 245-62 = ID., *Etudes d'épigraphie et d'histoire grecques*, III, Paris 1942, pp. 165-81; ROBERT, *Nouvelles remarques* cit. Le iscrizioni di Nihāwand e Kirmānshāh hanno permesso di definire il testo, la cronologia e altri aspetti del culto dinastico: ID., *Inscriptions séleucides* cit. (con *Hellenica*, VIII, Paris 1950, pp. 73-75); ID., *Encore une inscription* cit. Cfr. SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., pp. 203-6.

[238] GAUTHIER, *Nouvelles inscriptions* cit., p. 61.

[239] GIUSTINO, 15.4.8; LIBANIO, *Orazione Antiochena*, 94.

[240] POLIBIO, 30.25-26 (30.25.13, sulle statue cultuali). O. MØRKHOLM, *Studies in the Coinage of Antiochus IV of Syria*, Copenhagen 1963; ID., *Antiochus IV of Syria*, Copenhagen 1966.

[241] SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., pp. 217-29.

[242] La titolatura completa di Antioco è fissata in questa forma magniloquente nelle iscrizioni di Commagene: «Βασιλεὺς μέγας 'Αντίοχος Θεὸς Δίκαιος 'Επιφανὴς Φιλορώμαιος καὶ Φιλέλλην». WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen* cit., pp. 17, 42, 49, 63, 82, 109, 124, 141.

Figura 18. Antioco I di Commagene. Terrazza occidentale di Nemrut Dağ.

Figura 19. Prima colonna dell'iscrizione di Antioco I di Commagene sull'istituzione del culto dinastico. Eski Kale.

Figura 20. Stretta della mano destra (δεξίωσις) fra Antioco I di Commagene ed Eracle-Artagnes. Eski Kale.

l'insistita ricerca del sincretismo fra tradizioni di ascendenza greca-macedone-seleucidica e tradizioni di ascendenza iranica-achemenide, evidenti nella doppia denominazione greca-iranica degli dèi, nella prescrizione dell'abbigliamento persiano per i sacerdoti del culto dinastico, ecc.[243] Il grandioso programma monumentale, con l'ambizione di sintetizzare tradizioni ellenistiche e tradizioni iraniche, sembra destinato non tanto ad uso interno, quanto piuttosto a far brillare all'esterno il prestigio fittizio di un isolato e precario re locale che si propone in definitiva come re cliente di Roma[244].

Il culto cittadino e il culto dinastico dei re ellenistici sono le manifestazioni piú alte, a carattere eminentemente politico e ideologico, della natura divina del βασιλεύς. I segni distintivi dinastici sono da annoverare fra le manifestazioni minori, di livello popolare. L'ancora era il segno distintivo dei Seleucidi, fatta risalire al segno impresso sul corpo di Seleuco I nato dall'unione di Apollo con Laodice. Pirro aveva una particolare conformazione dei denti; ma soprattutto fu il primo re taumaturgo, ritenuto capace di guarire i malati di milza con il sacrificio di un gallo bianco e con l'imposizione del piede sulla parte malata, per cui al suo alluce erano attribuiti poteri divini[245]. Questo livello popolare della regalità e della natura divina del re si conforma alla definizione antropologica del «re mago» e trova larga corrispondenza nella diffusa credenza medievale che attribuiva ai re segni corporali distintivi e prodigiose virtú taumaturgiche[246].

[243] F.-K. DÖRNER e T. GOELL, *Arsameia am Nymphaios. Die Ausgrabungen in Hierothesion des Mithridates Kallinikos 1953-1956*, Berlin 1963; W. HOEPFNER, *Arsameia am Nymphaios*, II. *Das Hierothesion des Königs Mithridates I. Kallinikos von Kommagene nach Ausgrabungen von 1963 bis 1967*, Tübingen 1983; D. H. SANDERS (a cura di), *Nemrud Dagi. The Hierothesion of Antiochus I of Commagene*, I-II, Winona Lake Ind. 1996; WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen* cit.; D. MUSTI, *Morte e culto del sovrano in àmbito ellenistico (in particolare sulle tombe-santuario dei sovrani della Commagene)*, in G. GNOLI e J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris 1982, pp. 189-201; J. WAGNER, *Dynastie und Herrscherkult in Kommagene. Forschungsgeschichte und neuere Funde*, in «Istanbuler Mitteilungen», XXXIII (1983), pp. 177-224; E. ALLGÖWER, *Antiochos I de Commagène entre sceptre et diadème*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. Sezione di Archeologia e Storia Antica», XV (1993), pp. 257-87; M. FACELLA, *Some historical reflections on the coinage of Commagene*, in preparazione.

[244] Sui re clienti cfr. D. C. BRAUND, *Rome and the Friendly Kings. The Character of Client Kingship*, London - Canberra - New York 1984.

[245] Seleuco: APPIANO, *Guerra siriaca*, 56; GIUSTINO, 15.4.3-6. Pirro: PLUTARCO, *Vita di Pirro*, 3.6-9. G. NENCI, *Il segno regale e la taumaturgia di Pirro*, in *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, pp. 152-61.

[246] «Re mago»: J. G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Cambridge 1922 [trad. it. Roma 1992]. Re medievali: M. BLOCH, *Les rois thaumatourges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Engleterre* (1924), Paris 1983 [trad. it. Torino 1973]; KANTOROWICZ, *The King's two Bodies* cit. Cfr. anche Y.-M. BERCÉ, *Le roi caché. Sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, Paris 1990 [trad. it. Torino 1996].

5. *Gli affari e gli amici del re.*

Nella terminologia ellenistica, πράγματα indica indifferentemente gli affari del re e lo stato, in un'identificazione totale e assoluta dello stato con gli affari e gli interessi personali del βασιλεύς. Πράγματα indica dunque lo stato come possesso e dominio del re, dove l'amministrazione è intesa come esercizio degli affari e degli interessi del re. In ciò il re ellenistico prefigura la celebre e perentoria autodefinizione attribuita a Luigi XIV, il modello dell'assolutismo monarchico sei-settecentesco: «L'Etat c'est moi»[247]. Questa concezione dello stato come possesso e dominio personale del re, trasmesso agli eredi, è particolarmente evidente nell'iscrizione di Pergamo relativa all'arbitrato nella contesa territoriale fra Pitane e Mitilene (poco dopo la metà del II secolo): i territori seleucidici passati a suo tempo in possesso del dinasta pergameno Eumene I con la vittoria su Antioco I a Sardi (261 circa) sono definiti dall'espressione «τὰ πράγ[ματα τὰ (o παρὰ) Σε]λεύκου», dove il genitivo Σελεύκου indica in forma atemporale e assoluta il Seleuco capostipite della dinastia come originario costitutore e detentore dello stato seleucidico[248]. La catastrofe personale di Demetrio Poliorcete e la perdita del regno in seguito alla sconfitta del 287 sono univocamente indicate da Plutarco come caduta dei πράγματα del re[249]. Il termine πράγματα è usato con lo stesso significato per definire lo stato / gli affari dei Tolomei e degli Attalidi[250].

Il decreto di Ilio per Antioco I (poco dopo il 280) è un modello per la definizione della struttura e dell'ideologia dello stato ellenistico osservato dalla prospettiva di una *polis* greca. Vi è affermato il principio della trasmissione ereditaria della βασιλεία di padre in figlio; sono usati i termini πράγματα, βασιλεία e ἀρχή per definire rispettivamente lo stato, la forma monarchica e la forma di dominio imperialistico dei re seleucidici; sono nominati insieme «gli amici e le forze armate» (οἱ φί-

[247] Cfr. L. MOOREN, *The nature of the Hellenistic monarchy*, in E. VAN'T DACK, P. VAN DESSEL e W. VAN GUCHT (a cura di), *Egypt and the Hellenistic World*, Atti del Colloquio internazionale (Lovanio, 24-26 maggio 1982), Louvain 1983, p. 232; F. BLUCHE, *Louis XIV*, Paris 1986 [trad. it. Roma 1997]; P. R. CAMPBELL, *Louis XIV (1661-1715)*, London - New York 1993 [trad. it. Bologna 1997].

[248] *I. Pergamon*, 245; *OGIS*, 335; *IG*, XII, suppl., 142: fr. c, l. 141, nella restituzione di L. ROBERT, *Hellenistica*, in «Revue des Etudes Anciennes», XXXV (1934), p. 523 = *OMS*, III, p. 1572; VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., p. 16 nota 11. AGER, *Interstate Arbitrations* cit., n. 146 p. 401 l. 141, ignora la decisiva correzione di L. Robert.

[249] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 45.1.

[250] Tolomei: *SEG*, XLII, 994 A, l. 6. Attalidi: WELLES, *Royal Correspondence* cit., 58, ll. 9-10; B. VIRGILIO, *Il «Tempio Stato» di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II-I secolo a. C.*, Pisa 1981, pp. 28 e 101; R. A. KEARSLEY, *The Milyas and the Attalids: a decree of the city of Olbasa and a new royal letter of the second century B.C.*, in «Anatolian Studies», XLIV (1994), p. 49, ll. 10-11.

λοι καὶ αἱ δυνάμεις) come componenti strutturali del regno e strumenti del re per custodire e consolidare la βασιλεία e lo stato; il coinvolgimento della regina e dei figli nel decreto esprime la dimensione familiare della βασιλεία e la garanzia di continuità della dinastia[251]. Nella titolatura ufficiale del βασιλεύς non è di norma compresa alcuna precisazione etnica o geografica che indichi i popoli o i territori sui quali il re domina. Solo in documenti esterni non è seguita questa norma cancelleresca. Nell'iscrizione delfica contenente una legge romana contro la pirateria, del 100 circa, i re ellenistici sono genericamente indicati come «il re che regna nell'isola di Cipro, il re che regna ad Alessandria e in Egitto, il re che regna a Cirene, i re che regnano in Siria»[252].

In quanto proprietario dello stato, il re ne affida personalmente l'amministrazione a parenti (συγγενεῖς), ad amici (φίλοι) che fanno parte della corte, dove spesso si sono formati insieme con la famiglia reale (σύντροφοι), o appartengono alle élite locali cittadine. Tutte le corti ellenistiche e tutti i sistemi amministrativi degli stati ellenistici sono strutturati su una burocrazia formata da parenti e da amici, e fondata sul rapporto personale con il βασιλεύς. Talvolta il rapporto di parentela con il re è solo fittizio e il titolo o grado di parentela attribuito a un dignitario è un'espressione aulica onorifica che esprime la particolare considerazione di cui il dignitario gode agli occhi del re. È il caso, per esempio, di Zeuxi, al quale Antioco III si rivolge con grande deferenza chiamandolo «padre» nell'epistola a lui indirizzata nella capitale amministrativa di Sardi, manifestando cosí, al di là del protocollo epistolare, la somma considerazione per la figura e per l'alto ruolo di Zeuxi come governatore dell'intera Asia Minore seleucidica e fiduciario del re, e al tempo stesso onorando la familiarità e il lealismo di lunga data di Zeuxi nei confronti del re[253]. Il titolo di «fratello» in uso fra gli Attalidi al tempo di Eumene II (197-158 a. C.) attesta invece l'effettiva parentela del βασιλεύς con i fratelli e al tempo stesso rappresenta «il fondamento dell'autorità conferita»[254] nello svolgimento di missioni militari o diplomatiche affidate ai membri della famiglia degli Attalidi, determinando cosí l'im-

[251] *OGIS*, 219; *I. Ilion*, 32. Eredità paterna della βασιλεία: ll. 2-3; πράγματα: ll. 6, 7, 10, 14, 24; βασιλεία: ll. 3, 11, 14, 17, 24; ἀρχή: l. 8; φίλοι καὶ δυνάμεις: ll. 9, 15-16, 22-23, 45; regina: ll. 22, 23-24; regina e figli: l. 44. Cfr. MUSTI, *Il regno* cit., pp. 292-93; WALBANK, *Monarchies* cit., p. 69; JONES, *The decree of Ilion* cit.

[252] *Fouilles de Delphes*, III/4.1, 37b; *SEG*, III/2, 378b, ll. 8-9.

[253] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 12.148. L. ROBERT, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, I, Paris 1964, p. 13 nota 3; MUSTI, *Lo stato* cit., p. 109. Cfr. ROBERT, *Fouilles d'Amyzon* cit., pp. 176-87; GAUTHIER, *Nouvelles inscriptions* cit., pp. 13-15, 31-33, 39-42, 81-82, 155.

[254] L. ROBERT, *Villes d'Asie Mineure*, Paris 1962², p. 259. Cfr. VIRGILIO, *Il «Tempio Stato»* cit., p. 113; ID., *Gli Attalidi* cit., pp. 29-30.

magine di una dinastia che gestisce concordemente gli affari dello stato non solo come affari del re in carica ma come affari di famiglia.

Nelle corti ellenistiche il rapporto di amicizia con il re è progressivamente istituzionalizzato e inquadrato in una gerarchia di gradi e titoli aulici che, con qualche differenza, comprendono in genere gli «amici» (φίλοι), i «primi amici» (πρῶτοι φίλοι), gli «onorati amici» (τιμώμενοι φίλοι), i «primi e piú onorati amici» (πρῶτοι καὶ προτιμώμενοι φίλοι), ecc.[255] Parenti e amici, con le loro cariche, costituiscono il consiglio del re, le cui componenti non sono rigidamente fissate o gerarchizzate, e talvolta sono in grado di determinare o modificare le scelte politiche del βασιλεύς, al quale comunque spetta la decisione formale. Il consiglio riunito da Attalo II alla corte di Pergamo nel 158-156 circa, dopo un lungo dibattito durato piú giorni, respinse l'accordo concluso ad Apamea personalmente dal re Attalo con il sacerdote Attis del tempio di Pessinunte probabilmente per una campagna militare contro la Bitinia, e indusse Attalo a consultazioni preventive con Roma e al recupero dei rapporti diretti con Roma, incrinatisi dopo Pidna (168 a. C.). Del consiglio facevano parte i parenti e i piú stretti collaboratori del re: il fratello Ateneo, il σύντροφος Sosandro, il συγγενής Menogene, che era stato primo ministro (ὁ ἐπὶ τῶν πραγμάτων) di Eumene II. Per l'importanza dell'argomento da trattare erano stati convocati a consiglio anche i cosiddetti ἀναγκαῖοι, i «necessari», una componente nota solo alla corte degli Attalidi, la cui denominazione è probabilmente un sinonimo rafforzativo di φίλοι[256].

Il territorio dei regni ellenistici era diviso in distretti amministrativi. L'Egitto era suddiviso in νομοί di numero variabile: nell'*ostrakon* demotico di Karnak contenente copia dell'ordinanza di Tolomeo II Filadelfo per il censimento catastale di tutto il territorio dell'Egitto (258/257 a. C.) figura nell'interlinea il numero di 39 νομοί a correzione di un precedente numero 36[257]. Nel nomo il nomarca è affiancato da uno strate-

[255] G. CORRADI, *Studi ellenistici*, Torino 1929, pp. 231-343; A. MOMIGLIANO, *Honorati amici*, in «Athenaeum», XI (1933), pp. 136-41 = ID., *Quinto contributo* cit., pp. 629-34; BIKERMAN, *Institutions* cit., pp. 31-50; C. HABICHT, *Die herrschende Gesellschaft in den hellenistischen Monarchien*, in «Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», XLV (1958), pp. 1-16; L. MOOREN, *The Aulic Titulature in Ptolemaic Egypt*, Brussel 1975; ID., *La hiérarchie de cour ptolémaïque: contribution à l'étude des institutions et des classes dirigeantes à l'époque hellénistique*, Louvain 1977; MUSTI, *Il regno* cit., pp. 304-5; WALBANK, *Monarchies* cit., pp. 68-71; G. HERMAN, *The 'friends' of the early Hellenistic rulers: servants or officials?*, in «Talanta», XII-XIII (1980-81), pp. 103-27; S. LE BOHEC, *Les philoi des rois Antigonides*, in «Revue des Etudes Grecques», XCVIII (1985), pp. 93-124; I. SAVALLI-LESTRADE, *Courtisans et citoyens: le cas des philoi Attalides*, in «Chiron», XXVI (1996), pp. 149-81.

[256] WELLES, *Royal Correspondence* cit., 61; VIRGILIO, *Il «Tempio Stato»* cit., pp. 31-34, 106-19.

[257] E. BRESCIANI, *La spedizione di Tolemeo II in Siria in un ostrakon demotico inedito da Karnak*,

go con funzioni militari che progressivamente si trasforma in un funzionario civile che assume le funzioni del nomarca. Altri funzionari gestiscono nei νομοί l'amministrazione finanziaria (οἰκονόμος), le funzioni di segreteria e registrazione (βασιλικὸς γραμματεύς). All'amministrazione dei νομοί facevano riferimento le strutture amministrative locali dei villaggi che costituivano la forma di insediamento prevalente in Egitto. L'intera amministrazione dei νομοί dipendeva dal διοικητής che risiedeva ad Alessandria. I possedimenti esterni tolemaici erano sottoposti a un'amministrazione a carattere prevalentemente militare e con varie articolazioni[258].

L'immenso impero dei Seleucidi era suddiviso in due grandi sistemi amministrativi, occidentale e orientale. I territori occidentali dal Tauro alle coste dell'Egeo erano riuniti in una grande unità amministrativa posta sotto il comando generale di un superstratego con sede a Sardi, dal quale dipendevano gli strateghi distrettuali, come nel precedente sistema amministrativo achemenide. Alla superstrategia occidentale corrispondevano a Oriente le 'satrapie superiori' iraniche riunite sotto il comando di un viceré di solito appartenente alla famiglia reale[259]. In questa prospettiva bifronte dell'impero seleucidico l'Asia Minore era certamente la frontiera occidentale, ma neppure si può d'un tratto declassare a periferia dell'impero la complementare proiezione occidentale dei Seleucidi preferendo considerare l'impero seleucidico come un impero unilateralmente orientale[260], che si configurerà in prevalenza come tale dopo la sconfitta di Magnesia e la pace di Apamea (189-188 a. C.), con la perdita dei vasti possedimenti occidentali situati al di là della catena del Tauro. L'abbigliamento regale di Nabucodonosor indossato da Antioco III nel 187 a Babilonia sembra ben simboleggiare il nuovo corso orientale dell'impero seleucidico.

Gli strateghi erano a capo dei distretti seleucidici, che, soprattutto nella parte orientale dell'impero, conservavano il nome di satrapie dell'età achemenide e di Alessandro; il διοικητής gestiva l'amministrazio-

in H. MAHLER e V. M. STROCKA (a cura di), *Das ptolemäische Ägypten*, Atti del Simposio internazionale (Berlino, 27-29 settembre 1976), Mainz am Rhein 1978, pp. 31-37; E. BRESCIANI, *Registrazione catastale e ideologia politica nell'Egitto tolemaico. A completamento di «La spedizione di Tolomeo II in Siria in un ostrakon demotico inedito da Karnak»*, in «Egitto e Vicino Oriente», VI (1983), pp. 15-31.

[258] MUSTI, *Il regno* cit., pp. 295-96; R. S. BAGNALL, *The Administration of the Ptolemaic Possessions outside Egypt*, Leiden 1976; MOOREN, *La hiérarchie* cit.; J. D. THOMAS, *The Epistrategos in Ptolemaic and Roman Egypt*, I-II, Opladen 1975-82.

[259] H. BENGTSON, *Die Strategie in der Hellenistischen Zeit*, München 1964², II, pp. 78-89; MUSTI, *Lo stato* cit., pp. 107-11; ID., *Syria and the East*, in *CAH²*, VII/1 (1984), pp. 184-85.

[260] SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit. Cfr. la discussione del volume nella rivista «Topoi», IV, 2 (1994), pp. 431-610.

ne finanziaria del distretto, affidata invece all'οἰκονόμος nelle singole località[261]. Nelle città seleucidiche, l'ἐπιστάτης era un commissario regio con funzioni di coordinamento e direzione nella fondazione dell'insediamento urbano, ma anche con funzioni di controllo del lealismo delle città soggette nei confronti del potere reale: un'istituzione che è comune a tutte le monarchie ellenistiche[262]. Il βασιλεύς di solito non interferiva con le istituzioni cittadine vere e proprie, e anzi talvolta favoriva la restaurazione di αὐτονομία e δημοκρατία nelle città[263]. Era giudicato comportamento bizzarro quello di Antioco IV, il quale, deposti gli abiti regali, si candidava da privato cittadino all'elezione per le cariche pubbliche nella sua Antiochia, esercitando poi le funzioni della carica ottenuta[264]. Il consiglio urbano con il nome macedone di 'Peligani', attestato a Laodicea al Mare nel 174 e da qui riconosciuto anche a Seleucia sul Tigri durante la ribellione di Molone contro Antioco III (222-220 a. C.)[265], è indicativo della persistenza o della rievocazione nelle città seleucidiche di forme istituzionali di tradizione macedone a testimoniare l'originaria identità macedone delle città fondate da Seleuco I. L'impero seleucidico è in definitiva un grande stato territoriale nel quale la componente macedone minoritaria, la componente indigeno-orientale e la componente greca delle città concorrono con propri ruoli complementari alla gestione del complesso sistema di governo[266].

Nel grande e multiforme impero seleucidico è possibile riconoscere ad alcune grandi città il ruolo di città guida o città simbolo: Antiochia come capitale del re[267]; Sardi come punto di riferimento per l'ammini-

[261] BIKERMAN, *Institutions* cit., pp. 197-207; MUSTI, *Syria* cit., pp. 184-87.

[262] Seleucidi: ROBERT, *Fouilles d'Amyzon* cit., pp. 187-91; COHEN, *The Hellenistic Settlements* cit., p. 247. Tolomei: PRÉAUX, *Le monde hellénistique* cit., II, pp. 417-21. Antigonidi: S. LE BOHEC, *Les épistates des rois Antigonides*, in «Ktema», XI (1986), pp. 281-88; HAMMOND, *The Macedonian State* cit., pp. 392-94; HATZOPOULOS, *Macedonian Institutions* cit., I, pp. 372-96, 424-29. Attalidi: ALLEN, *The Attalid Kingdom* cit., pp. 42-43, 75-76, 105-9; SAVALLI-LESTRADE, *Courtisans* cit., pp. 154-58.

[263] MUSTI, *Lo stato* cit., pp. 138-45.

[264] POLIBIO, 26.1.5-6. BIKERMAN, *Institutions* cit., p. 157; F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, III, Oxford 1979, p. 286.

[265] P. ROUSSEL, *Décret des Péliganes de Laodicée-sur-Mer*, in «Syria», XXIII (1942-43), pp. 21-32; G. KLAFFENBACH, *Epigraphische Studien*, in «Philologus», XCVII (1948), pp. 376-79; J. e L. ROBERT, in «Bulletin Epigraphique», 1943, n. 74; 1950, n. 208. POLIBIO, 5.54.10: F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, I, Oxford 1957, p. 583. Cfr. MUSTI, *Lo stato* cit., pp. 123-24; ID., *Syria* cit., p. 205; G. M. COHEN, *The Seleucid Colonies. Studies in Founding, Administration and Organization*, Wiesbaden 1978, p. 80; SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., p. 166.

[266] C. CARSANA, *Le dirigenze cittadine nello stato seleucidico*, Como 1996. Il volume prosopografico di J. D. GRAINGER, *A Seleukid Prosopography and Gazeteer*, Leiden - New York - Köln 1997, offre una buona idea del largo coinvolgimento delle diverse componenti etniche nei vari livelli dell'amministrazione dell'impero seleucidico.

[267] E. MARINONI, *La capitale del regno di Seleuco I*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere», CVI (1972), pp. 579-631. Cfr. J. D. GRAINGER, *The Cities of Seleukid Syria*, Oxford 1990.

strazione della parte occidentale dell'impero nel solco della precedente tradizione amministrativa achemenide; Babilonia come città di raccordo fra la Siria e l'Oriente e come città di antico prestigio per le proprie tradizioni imperiali, culturali e religiose[268]; Gerusalemme come città-tempio alla quale Antioco III, nel passaggio definitivo della Celesiria e Fenicia dal dominio tolemaico al dominio seleucidico (200 a. C.), concede una serie di benefici per favorire la ripresa della città e il rientro della popolazione dispersa a causa della guerra, ma soprattutto concede uno statuto speciale che tiene conto delle tradizioni politico-religiose del popolo ebraico[269]. Ciò mostra la duttilità con la quale il sistema seleucidico si innesta nelle realtà locali, e la distribuzione oculata di città simbolo del potere seleucidico a condizioni speciali nei luoghi dell'impero di piú radicata e specifica tradizione politica, culturale e religiosa.

Anche il sistema amministrativo dei regni di Macedonia e di Pergamo era basato sulla divisione in distretti con a capo uno stratego[270]. Nelle città macedoni di nuova acquisizione, probabilmente a partire dall'età di Filippo V (221-179 a. C.), i πολιτάρχαι esercitano funzioni di ordinamento e controllo per conto del βασιλεύς[271].

La terra del re (χώρα βασιλική) è intangibile, a meno che non sia lo stesso βασιλεύς a destinare parte della terra di sua proprietà in concessione temporanea o permanente, oppure come elargizione (ἐν δωρεᾷ) revocabile o come appannaggio a favore di parenti, amici, funzionari, templi, città. Cassandro concede a Perdicca il diritto di possedere, scambiare o cedere le terre in Calcidica che erano state assegnate al nonno Polemocrate e al padre Ceno al tempo di Filippo II, e le terre che lo stesso Perdicca aveva acquistato da Tolomeo, al cui padre Tolomeo le aveva a sua volta concesse Alessandro[272]. Nel 275 Antioco I scrive a Me-

[268] A. KUHRT e S. SHERWIN-WHITE, *The transition from Achaemenid to Seleucid rule in Babylonia: revolution or evolution?*, in *Achaemenid History*, VIII cit., pp. 311-27; M. W. STOLPER, *On some aspects of continuity between Achaemenid and Hellenistic Babylonian legal texts*, *ibid.*, pp. 338-41; A. KUHRT, *The Seleucid kings and Babylonia: new perspectives on the Seleucid realm in the East*, in *Aspects of Hellenistic Kingship* cit., pp. 41-54.

[269] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 12.138-44. E. J. BICKERMAN, *La charte séleucide de Jérusalem*, in «Revue des Etudes Juives», C (1935), pp. 4-35 = ID., *Studies in Jewish and Christian History*, II, Leiden 1980, pp. 44-85.

[270] HAMMOND, *The Macedonian State* cit., pp. 393-94; ALLEN, *The Attalid Kingdom* cit., pp. 85-98.

[271] CH. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, *Politarchs in a new inscription from Amphipolis*, in H. J. DELL (a cura di), *Ancient Macedonian Studies in Honor of Ch. F. Edson*, Thessaloniki 1981, pp. 229-41; M. B. HATZOPOULOS, *Les Politarques de Philippopolis*, in *Dritter Internationaler Thrakologischer Kongress zu Ehren W. Tomaschek*, Sofia 1984, II, pp. 137-49; F. PAPAZOGLOU, *Politarques en Illyrie*, in «Historia», XXXV (1986), pp. 438-48; M. B. HATZOPOULOS, in «Bulletin Epigraphique», 1995, n. 406; ID., *Macedonian Institutions* cit., I, pp. 134-37, 149-53.

[272] *SIG*³, 332.

leagro, satrapo dell'Ellesponto, perché renda esecutiva la concessione di terre fra Ilio e Scepsi in favore di Aristodicide di Asso, compreso il villaggio fortificato (χωρίον) di Petra dove potranno risiedere le comunità dipendenti al servizio del re nella terra regia (βασιλικοὶ λαοί)[273]. Terre e bestiame concessi nel 280/279 da Antioco I agli abitanti di Babilonia, Nippur e Kutha e ai centri di culto furono revocati nel 274[274]. Nel 254/253 Antioco II scrive al governatore Metrofane per informarlo di aver venduto alla moglie Laodice (dalla quale divorziava) un villaggio nella Frigia Ellespontica, un luogo fortificato con la terra pertinente e con i lavoratori dipendenti[275]. Un complesso documento babilonese del 173/172 (solo parzialmente noto) riporta a circostanze analoghe: terre regie presso Babilonia e Borsippa concesse da Antioco II alla moglie Laodice (probabilmente con il provvisorio divorzio del 254/253) e ai figli sono registrate a Babilonia nel 236 all'epoca di Seleuco II, quindi sono cedute da Laodice e dai figli agli abitanti di Babilonia, Borsippa e Kutha, e in tale stato sono confermate nel 173 all'epoca di Antioco IV[276].

In Egitto, la concessione di terre piú cospicua e piú nota è quella di Tolomeo II Filadelfo a favore del suo διοικητής Apollonio. Si tratta di una vasta concessione di terre nel Fayyūm, dell'estensione di 10 000 arure (pari a circa 2800 ettari), che Apollonio affida alla gestione diretta del suo intendente Zenone, un Greco originario di Cauno in Caria. Circa duemila papiri dell'archivio di Zenone, che coprono il periodo dal 261 al 229, riguardano la meticolosa registrazione dei lavori agricoli, delle attività di apicultura e di allevamento, dei lavori di bonifica, edilizi e di edificazione della nuova città di Filadelfia, epistole d'affari, documenti contabili, registri giornalieri, liste di prodotti locali e stranieri, rendiconti delle attività commerciali di esportazione e di importazione, liste di piante importate per l'acclimatazione e l'impianto nelle terre del Fayyūm, documenti fiscali, demografici, ecc. L'archivio offre un quadro efficace sia della grande intraprendenza e della capacità organizzativa di Zenone, sia della vita sociale ed economica regolata e dominata dall'elemento greco in una grande azienda agricola e commerciale nell'Egitto tolemaico[277]. Le pur autorevoli riserve espresse da M. Finley sulla mancanza di sistematicità e sull'occasionalità dell'archivio di Zenone, tali da dare solo l'«illusione» di una sua utilità per la storia del-

[273] WELLES, *Royal Correspondence* cit., nn. 10-12. VIRGILIO, *Il «Tempio Stato»* cit., pp. 52-54.

[274] DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 33-35.

[275] WELLES, *Royal Correspondence* cit., nn. 18-20.

[276] KUHRT, *The Seleucid Kings* cit., pp. 51-52; DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 44-45.

[277] C. PRÉAUX, *Les Grecs en Egypte d'après les archives de Zenon*, Bruxelles 1947; C. ORRIEUX, *Zénon de Caunos, parépidémos, et le destin grec*, Paris 1985.

l'economia antica, vanno commisurate con le diverse esigenze che presiedono alla formazione di un archivio tecnico, che può rispondere o al criterio dell'onnicomprensività o al criterio della selezione dei documenti da conservare[278].

Il βασιλεύς può concedere parti di terra regia e privilegi non solo a favore di singoli ma anche a favore di collettività. Le colonie militari (κατοικίαι) sono solitamente costituite su terra regia assegnata a soldati (per lo piú mercenari al servizio negli eserciti ellenistici)[279] che diventano quindi coloni militari (κάτοικοι). La fondazione di una κατοικία aveva di solito l'effetto di rendere stabile l'insediamento di gruppi di soldati alla fine del loro servizio consolidando al tempo stesso la presenza militare sul territorio e rispondendo anche all'esigenza del reclutamento e della pronta mobilitazione militare sul territorio in caso di necessità. La fondazione di una colonia militare in Lidia al tempo di Antioco III è esemplare dei modi e delle esigenze della colonizzazione militare seleucidica. Fra il 212 e il 205/204 Antioco invia istruzioni a Zeuxi per l'insediamento in Lidia e in Frigia di 2000 coloni militari ebrei con le loro famiglie come misura destinata a contrastare una rivolta scoppiata in quei territori. Ai coloni trasferiti da Babilonia e dalla Mesopotamia, oltre all'uso delle leggi tradizionali del popolo ebraico, sarà concesso il terreno per costruirsi una casa, terra da coltivare e terra da vigna, esenzione dalle tasse per dieci anni sui prodotti agricoli[280].

La stessa natura mista, agricola e militare, caratterizza le colonie militari degli Attalidi[281]. Un'iscrizione pergamena contiene le norme di un re attalide, probabilmente Eumene II, per la distribuzione di lotti di terra ai coloni militari di una κατοικία (fig. 21). I lotti sono composti da terra agricola e da vigna, e sono di dimensione proporzionatamente differenziata a seconda dei destinatari delle assegnazioni. Gli assegnatari dei lotti sono discriminati non sulla base del loro rango militare (come avviene nelle assegnazioni seleucidiche e tolemaiche), ma sulla base della diversità del loro insediamento. L'assegnazione maggiore (125 pletri di terra coltivabile e 12,5 pletri di vigna = circa 12,5 ettari) è attribuita a chi è stabilmente insediato nella χώρα, fuori città; la seconda asse-

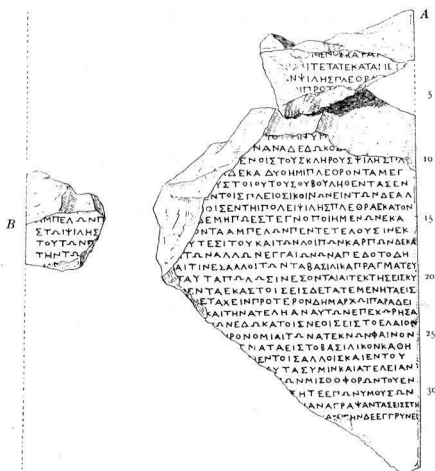
[278] M. I. FINLEY, *Ancient History. Evidence and Models*, London 1985 [trad. it. *Problemi e metodi di storia antica*, Roma-Bari 1987, pp. 57-60]. Sui criteri di formazione degli archivi: ORRIEUX, *Zénon* cit., p. 4. Cfr. D. FORABOSCHI, *Tra storia e microstoria: la documentazione degli archivi*, in E. GABBA, P. DESIDERI e S. RODA (a cura di), *Italia sul Baetis. Studi di storia romana in memoria di F. Gascó*, Torino 1996, pp. 9-24.

[279] M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, I-II, Paris 1949-50 (rist. Paris 1987, con *Addenda* di Y. Garland, Ph. Gauthier, C. Orrieux).

[280] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 12.147-52. COHEN, *The Seleucid Colonies* cit., pp. 5-9.

[281] Cfr. VIRGILIO, *Eumene I* cit., pp. 116-19 = ID., *Epigrafia*, I cit., pp. 131-34.

gnazione (100 pletri di terra coltivabile e 10 pletri di vigna = circa 10 ettari) è attribuita a chi è stabilmente insediato in città; la terza assegnazione (50 pletri di terra coltivabile e 5 pletri di vigna = circa 5 ettari) è attribuita a chi non è ancora stabilmente insediato né nella χώρα né in città. Le assegnazioni sono rigorosamente proporzionate sia al loro interno (la vigna è sempre la decima parte della terra coltivabile) sia nei confronti degli assegnatari: l'assegnazione mediana (circa 10 ettari) può essere considerata l'assegnazione ordinaria, rispetto alla quale l'aumento del 25% va a compensare l'insediamento 'disagiato' di chi è fuori città, mentre la riduzione del 50% discrimina l'insediamento di chi è ancora provvisorio. È evidente l'intento di favorire la stabilità dell'insediamento con l'assegnazione di lotti piú vantaggiosi a favore di chi ha già definitivamente fissato la sua sede nella κατοικία; ed è probabile che l'assegnazione dimezzata sarà completata con l'assegnazione dell'altra metà del lotto ordinario quando l'assegnatario provvisorio fissi stabilmente la sua residenza nella κατοικία. La forma dell'insediamento dei coloni militari è espressa nel documento dal termine ἐστεγνοποιημένοι, che letteralmente significa «chi si è costruito un tetto». Nel linguaggio militare, come è precisamente attestato dal regolamento militare macedone di Anfipoli dell'età di Filippo V, στεγνοποΐα indica la costruzione del campo. La κατοικία attalide sarà dunque stata in origine un acquar-

Figura 21.
Iscrizione di Pergamo sulla distribuzione di terre ai coloni militari.

tieramento di soldati, sedentarizzati alla fine del loro servizio con un'assegnazione di terre[282].

Le colonie militari seleucidiche passate sotto il controllo degli Attalidi, nell'Asia Minore occidentale assegnata a Eumene II con la pace di Apamea, richiedono gli interventi normativi dei re attalidi. Con l'epistola del 181 ad Artemidoro, Eumene II risponde alla petizione presentata dai coloni militari del villaggio dei Cardaci nei pressi di Telmesso in Licia, accompagnata dalle postille e dall'indagine di Artemidoro. In considerazione delle gravi difficoltà economiche dei coloni, il re concede che essi non paghino le terre che avevano acquistato da Tolomeo di Telmesso; li esenta dal pagamento del tributo dovuto da ciascuno e ne riduce l'entità per il futuro; concede un'esenzione dalle tasse a chi rientra nella κατοικία e a chi ne agevola il rientro; obbliga i coloni a rimettere in efficienza a loro spese le fortificazioni. Il documento è emblematico degli interventi richiesti a un βασιλεύς da coloni militari in difficoltà economiche, e dell'importanza annessa alle κατοικίαι come presidi militari in territori insicuri[283].

Nei regni dei Seleucidi e degli Attalidi il principio della terra come proprietà regia e lo stesso potere autocratico del re entrano in concorrenza con la consolidata realtà delle grandi proprietà templari e con il potere religioso, economico e politico dei sacerdoti-dinasti degli antichi stati sacerdotali anatolici. È ormai da tempo superata la vecchia teoria di W. Ramsay secondo la quale i re ellenistici, seguiti poi dagli imperatori romani, avrebbero sistematicamente secolarizzato e incamerato le proprietà templari[284]. Il composito dossier del tempio di Zeus a Ezani in Frigia ha permesso di constatare che nel II secolo d. C. l'imperatore Adriano restituiva alla città di Ezani e al tempio di Zeus i confini di proprietà concessi da Attalo I di Pergamo e da Prusia I di Bitinia nel III

[282] *I. Pergamon*, 158; WELLES, *Royal Correspondence* cit., 51. M. SEGRE, *Epigraphica. II: Ἐστεγνοποιημένοι*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», LXIII (1935), pp. 222-25; COHEN, *The Seleucid Colonies* cit., pp. 70-71; VIRGILIO, *Epigrafia*, I cit., pp. 152-57. Regolamento militare macedone: L. MORETTI, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, II, Firenze 1976, n. 114. Cfr. L. LORETO, *Polyb. 10.17.1-5 e il regolamento militare macedone. Norme ellenistiche in materia di saccheggio e di bottino di guerra*, in «Index», XVIII (1990), pp. 331-66.

[283] M. SEGRE, *Iscrizioni di Licia. I: Tolemeo di Telmesso*, in «Clara Rhodos», IX (1938), pp. 190-208; F. G. MAIER, *Griechische Mauerbauinschriften*, I, Heidelberg 1959, n. 76, pp. 248-50. Cfr. M. WÖRRLE, *Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens. II: Ptolemaios II. und Telmessos*, in «Chiron», VIII (1978), pp. 201-46; J. e L. ROBERT, in «Bulletin Epigraphique», 1980, n. 484.

[284] W. M. RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, I-II, Oxford 1895-97, pp. 10-11, 103-4, 131, 354-55; M. ROSTOVTZEV, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonates*, Leipzig 1910, pp. 269-78 [trad. it. Brescia 1994]; ID., *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford 1941, I, pp. 492, 506-7; III, pp. 1477-78 nota 62 [trad. it. Firenze 1966-80]; W. TARN, *Hellenistic Civilisation*, London 1952³ [trad. it. Firenze 1978, pp. 191-95].

secolo a. C.[285] Quindi prevale la teoria generale che i sovrani ellenistici non solo rispettassero i beni e i privilegi dei templi asiatici, ma operassero anche generose concessioni a loro favore. Inoltre, nei conflitti d'interesse che opponevano i templi alle città, i re ellenistici svolgevano un ruolo di mediazione. Le iscrizioni di Labraunda in Caria mettono in luce i frequenti conflitti d'interesse fra la città di Milasa e il tempio di Zeus Labraundos. Prima un re Seleuco, poi il re macedone Antigono III Dosone intervengono a tutela degli interessi del tempio e del sacerdote Korris; infine, Filippo V di Macedonia risolve la contesa a favore della città di Milasa[286].

Il cilindro di Borsippa documenta gli interventi di Antioco I a favore del tempio locale, in un quadro di formalità religiose che hanno forti riflessi sull'ideologia regale[287]. La lettera inviata nel 204 dal funzionario seleucidico Ikadion ad Anassarco, da questi trasmessa agli abitanti dell'isola di Ikaros/Failaka nel Golfo Persico, sollecita la riorganizzazione di un tempio locale secondo gli ordini del re (identificabile con Antioco III), nel rispetto della politica religiosa adottata dai πρόγονοι nei confronti del luogo, e garantendo i diritti delle gerarchie sacerdotali e degli abitanti. L'istituzione di un agone tipicamente greco indica il disegno di ellenizzazione dei culti locali in un insediamento seleucidico, mentre il lamentato ritardo nell'esecuzione delle disposizioni del βασιλεύς sono indizio probabilmente delle resistenze locali al processo di ellenizzazione[288]. Nella politica templare seguita dai Seleucidi si registrano, per esempio, i privilegi concessi da un re Antioco al tempio di Zeus a Baitokaike, ma anche casi di violazione di templi orientali in occasione di campagne militari[289]. Del tutto particolare è il caso di Gerusalemme. Antioco III assegnò alla città uno statuto speciale nel 200. Seleuco IV contestò ai sacerdoti del tempio la legittimità dell'uso del te-

[285] T. R. S. BROUGHTON, *New evidence on temple-estates in Asia Minor*, in *Studies in Economic and Social History in Honor of A. Ch. Johnson*, Princeton 1951, pp. 236-50; U. LAFFI, *I terreni del tempio di Zeus ad Aizanoi. Le iscrizioni sulla parete interna dell'anta destra del pronaos*, in «Athenaeum», XLIX (1971), pp. 3-53. Cfr. P. DEBORD, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leiden 1982; L. BOFFO, *I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore*, Firenze 1985.

[286] *I. Labraunda*; MUSTI, *Il regno* cit., pp. 243-44.

[287] KUHRT e SHERWIN-WHITE, *Aspects* cit.; SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., pp. 36-37.

[288] C. ROUECHÉ e S. M. SHERWIN-WHITE, *Some aspects of the Seleucid Empire: the Greek inscription from Failaka in the Arabian Gulf*, in «Chiron», XV (1985), pp. 1-39; SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., pp. 172-78.

[289] MUSTI, *Il regno* cit., pp. 243-46; A. BARONI, *I terreni e i privilegi del tempio di Zeus a Baitokaike (IGLS VII, 4028)*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, I, Pisa 1984, pp. 135-67; D. FEISSEL, *Les privilèges de Baitokaikè: remarques sur le rescrit de Valérien et le colophon du dossier*, in «Syria», LXX (1993), pp. 13-26.

soro: nel 180 circa il suo primo ministro Eliodoro effettuò un'ispezione del tesoro considerata sacrilega e fu respinto dai prodigi divini (fig. 22). Nel 168 lo stesso tempio di Gerusalemme fu profanato e depredato da Antioco IV, che revocò lo statuto speciale di Antioco III e avviò un programma di forzata ellenizzazione del tempio e dei costumi ebraici che provocò la piú profonda avversione e condanna[290]. Nella tradizione ebraica, Antioco IV divenne il simbolo del persecutore empio e blasfemo. La sua morte con sofferenza (164 a. C.) fu considerata un castigo divino; inoltre, i particolari sulla putrefazione del corpo di Antioco[291], oltre a costituire un *topos*, denotano l'avversione della tradizione ebraica per la natura regale e divina del βασιλεύς.

[290] BICKERMAN, *La charte* cit.; ID., *Une proclamation séleucide relative au temple de Jérusalem*, in «Syria», XXV (1946-48), pp. 67-85; ID., *Héliodore au temple de Jérusalem*, in «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», VII (1939-44), pp. 5-40; ID., *Un document relatif à la persecution d'Antiochos IV Epiphane*, in «Revue de l'Histoire des Religions», CXV (1937), pp. 188-223; ID., *Une question d'authenticité: les privilèges juifs*, in «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», XIII (1955), pp. 11-34 = ID., *Studies in Jewish and Christian History*, II cit., pp. 86-104, 159-91, 105-35, 24-43; ID., *The Jews in the Greek Age*, Cambridge Mass. 1988 [trad. it. Bologna 1991, pp. 175-81, 305-7]; E. S. GRUEN, *Hellenism and persecution: Antiochus IV and the Jews*, in P. GREEN (a cura di), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley - Los Angeles - London 1993, pp. 238-64.

[291] *1 Maccabei*, 6.1-16; *2 Maccabei*, 9.1-29. Cfr. C. GROTTANELLI, *Kingship and perfumes: Antiochus IV and Alexander the Great*, in A. AVANZINI (a cura di), *Profumi d'Arabia*, Atti del Convegno (Pisa, 19-21 ottobre 1995), Roma 1997, pp. 503-14.

Figura 22.
Raffaello, *Cacciata di Eliodoro dal Tempio* (1512).

Un eccellente esempio dei rapporti ad alto livello fra re ellenistici e sacerdoti-dinasti di uno stato sacerdotale è costituito dalle sette epistole di Eumene II e di Attalo II al sacerdote Attis del tempio di Pessinunte in Galazia, originariamente scambiate in segreto fra il 163 e il 156 e note dalle copie epigrafiche pessinuntine della seconda metà del I secolo. Gli Attalidi avevano compiuto consistenti opere di ristrutturazione e abbellimento del tempio (equivalenti all'ellenizzazione delle strutture di un tempio originariamente frigio), situato nel luogo del piú grande mercato della Galazia, ma anche in una zona frequentemente contesa fra Pergamo e la rivale Bitinia. La corrispondenza indica che i re attalidi intrattenevano rapporti diplomatici alla pari con il sacerdote-dinasta Attis di origini galate; che i re attalidi fornivano soccorso militare per il recupero di proprietà sacre usurpate; che i vasti domini del tempio erano organizzati in un sistema economico e amministrativo di competenza sacerdotale; che re attalidi e sacerdoti pessinuntini concordavano operazioni militari comuni, sottoposte poi alla discussione del consiglio reale attalide; ecc.[292] La grande dignità dei sacerdoti-dinasti di uno stato sacerdotale anatolico è documentata dal rango onorifico di «secondo dopo il re» (δεύτερος μετὰ τὸν βασιλέα) che talvolta era loro attribuito nella gerarchia dello stato ellenistico, com'era per esempio il caso del sacerdote del tempio della dea Ma a Comana di Cappadocia, normalmente appartenente alla stessa famiglia del re[293].

La complessa articolazione dei regni ellenistici non resse all'urto degli eserciti romani. Per Polibio, il potere accentrato del βασιλεύς, soggetto agli intrighi insidiosi della corte e alla scarsa affidabilità degli eserciti mercenari, costituiva una delle debolezze strutturali degli stati ellenistici. La costituzione mista, con la divisione e il bilanciamento dei poteri fra i consoli, il senato e i comizi popolari, insieme con l'organizzazione dell'esercito fondato sulla leva dei cittadini, erano invece i decisivi punti di forza che determinarono il successo dello stato romano sugli stati ellenistici[294].

[292] STRABONE, 12.5.3; WELLES, *Royal Correspondence* cit., nn. 55-61. VIRGILIO, *Il «Tempio Stato»* cit. Cfr. J. DEVREKER e M. WAELKENS, *Les fouilles de la Rijksuniversiteit te Gent à Pessinonte 1966-1973*, I-II, Brugge 1984.

[293] STRABONE, 12.2.3; CESARE, *Bellum Alexandrinum*, 66. Cfr. H. VOLKMANN, *Der Zweite nach dem König*, in «Philologus», XCII (1937), pp. 285-316; E. BENVENISTE, *Titres et noms propres en Iranien ancien*, Paris 1966, pp. 51-65.

[294] POLIBIO, 6. K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York 1954; L. TROIANI, *Il funzionamento dello stato ellenistico e dello stato romano nel V e nel VI libro delle «Storie», di Polibio*, in *Ricerche di storiografia greca di età romana*, Pisa 1979, pp. 9-19; C. NICOLET, *Polybe et la «constitution» de Rome: aristocratie et démocratie*, in ID. (a cura di), *Demokratia et Aristokratia*, Paris 1983, pp. 15-35; C. CARSANA, *Le teorie della «Costituzione Mista» nell'età imperiale romana*, Como 1990.

Ma i conflitti fra Roma e i re ellenistici comportarono anche forti riflessi ideologici sulla società e sulla cultura romana. La figura del βασιλεύς ellenistico non è priva di attrazione per i protagonisti della fine della repubblica romana. La galleria dei busti dei re ellenistici nella villa dei papiri a Ercolano è molto significativa della paradigmaticità dei re ellenistici nell'età romana tardorepubblicana. Secondo una piú che suggestiva ipotesi, le copie romane del gruppo dei Galati dal grande donario pergameno di Attalo I sarebbero state l'omaggio privato di Mitridate di Pergamo al trionfo di Cesare sui Galli: esse solleciterebbero dunque il suggestivo confronto fra le vittorie galate di Attalo e le vittorie galliche di Cesare, e potrebbero anche essere sottilmente suggestive di quei segni di regalità dei quali Cesare si compiaceva[295]. La statua bronzea di Cesare che incede sull'ecumene, dedicatagli dal senato dopo la vittoria di Tapso (46 a. C.), richiama la raffigurazione ateniese di Demetrio Poliorcete stante sull'ecumene[296]. Antonio si atteggiava a re d'Egitto; ad Atene il suo nome era stato iscritto sulle statue colossali dei re pergameni Eumene II e Attalo II; era acclamato come il nuovo Dioniso[297].

La vittoria di Ottaviano ad Azio su Antonio e Cleopatra (31 a. C.) segna la dissoluzione dell'ultimo regno ellenistico dei Tolomei e la fine dei βασιλεῖς ellenistici, ma apre la storia di Roma all'esperienza degli imperatori romani[298], che dai re ellenistici mutueranno i principali aspetti ideologici. Gli Attalidi di Pergamo saranno un punto di riferimento privilegiato per Augusto e per Adriano, sia per il vincolo giuridico costituito dal testamento di Attalo III, l'ultimo re di Pergamo che aveva lasciato il regno in eredità al popolo romano (133 a. C.), sia perché gli Attalidi erano stati gli unici βασιλεῖς alleati di Roma e avevano contribuito all'affermazione del suo impero in Oriente sui regni ellenistici, sia per la rispondenza dell'ordinamento degli Attalidi con l'ideologia e con le esigenze amministrative di Roma. La Pergamo di Adriano istituisce un evidente rapporto di continuità e di emulazione con la Pergamo di Eumene II, cosí come ad Atene la nuova città di Adriano entra in un dichiarato rapporto di continuità e di emulazione con la Atene di Teseo e di Pericle[299].

[295] F. COARELLI, *Da Pergamo a Roma. I Galati nella città degli Attalidi*, Roma 1995. Cfr. VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 32 e 96.

[296] DURIDE DI SAMO, *FGrHist*, 76 F 14 (Demetrio); DIONE CASSIO, 43.14.6; 43.21.2 (Cesare). BILLOWS, *Kings* cit., p. 54.

[297] PLUTARCO, *Vita di Antonio*, 24.4-5, 54.6-9, 60.4-6. VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 55 e 57.

[298] APPIANO, *Storia romana*, pref. 6. WALBANK, *Monarchies* cit., p. 100.

[299] VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 99-126.

HENNER VON HESBERG

Riti e produzione artistica delle corti ellenistiche

1. *Le corti ellenistiche e il loro influsso.*

In uno dei mimiambi di Eronda, poeta del III secolo a. C., una mezzana loda entusiasticamente il modo di vivere in Egitto. Nella terra del Nilo si trova tutto in abbondanza: ricchezza, impianti sportivi, potere, pace, fama, spettacoli, filosofi, oro, giovani guerrieri, il santuario dei Theoi Adelphoi, un buon sovrano, il Museo, il vino, ogni bene di cui si ha bisogno e, infine, anche belle donne[1]. Questo quadro mette in evidenza la città di Alessandria con le sue attrazioni e il suo sovrano: il Museo, i filosofi, gli attori e i culti, che sono strettamente connessi al palazzo reale. La felicità del singolo cittadino è garantita dall'abbondanza e dalla pace che regnano nel paese. Il tono euforico della descrizione della capitale d'Egitto è certamente dovuto anche alla visione soggettiva che il poeta attribuisce al suo personaggio[2]. Teocrito, in uno dei suoi idilli[3], presenta di contro una descrizione già piú sfumata dello splendore della residenza reale. Chi risiede in città sopporta continuamente dei disagi, poiché a causa della notevole estensione di Alessandria non gli è possibile raggiungere in fretta gli amici. Nelle strade si riversa sempre una gran folla e piú ci si avvicina al centro piú la calca diventa terribile[4]. Per questo motivo, Tolomeo ha mostrato una notevole avvedutezza prendendo dei provvedimenti efficaci contro eventuali ladri. La vita nelle strade pulsa nei modi piú variegati e soprattutto nelle vicinanze del palazzo reale, aperto a tutti nei giorni di festa, si dispiega in un fasto meraviglioso degno di una favola[5].

Una volta che si sia fatta esperienza della qualità della vita nella capitale ci si accorge, in un secondo momento, dell'apparenza illusoria di

[1] ERONDA, 1.28-32.

[2] HERODAS, *Mimiambi*, a cura di O. C. Cunningham, Oxford 1971, pp. 65-66; P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, 3 voll., Oxford 1972, II, pp. 876-78.

[3] TEOCRITO, 15.

[4] *Ibid.*, 5 sgg.

[5] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., II, p. 28 nota 65.

molte cose. Cosí il sovrano macedone Antigone Dosone rimprovera al politico e generale Arato di Sicione il fatto che egli si sia lasciato in precedenza abbagliare dalla ricchezza dell'Egitto in modo incondizionato, prestando fede ai racconti sui suoi elefanti, le flotte da guerra e i palazzi[6]. Ma dopo aver visto i retroscena della vita di corte ad Alessandria ed essersi reso conto che molte cose non erano altro che una voluta messa in scena, una pura facciata, passò dalla parte dei Tolomei a quella dei Macedoni. Il passo plutarcheo è particolarmente indicativo per cogliere lo spirito della cultura caratteristica delle corti ellenistiche. Nessun altro aspetto della cultura ellenistica ha esercitato un fascino cosí forte e nello stesso tempo cosí contraddittorio quanto il fenomeno delle corti dei sovrani[7]. Il tipo di comunicazione in cui si articola il dialogo del sovrano e della corte nella compagine sociale è dominato da varie tensioni e attese differenti. I vari re dovevano evidentemente rispondere ad aspettative assai eterogenee e tra loro spesso divergenti: ai desideri del semplice popolo come a quelli dei ceti piú abbienti, alle attese piú pragmatiche dei politici come a quelle morali dei filosofi. Un tipo di lettura che tenga conto di questi fattori getta le basi per una comprensione della variegata produzione artistica sviluppatasi nell'ambito delle corti ellenistiche.

2. *Documentazione archeologica relativa alle corti ellenistiche.*

Se si cerca di giustapporre all'informazione derivante dalle fonti letterarie, variamente condizionata dal modo di pensare dei poeti e degli storici che ce la trasmettono, il quadro che si ricava dalla documentazione archeologica, vengono in primo piano le difficoltà che nascono dallo stato di conservazione assai insoddisfacente dei siti piú rilevanti, come ad esempio i palazzi e gli impianti urbani di Alessandria, Antiochia e Seleucia. Messi a confronto con i corrispondenti impianti residenziali di Pergamo, i palazzi di Vergina (Ege) e di Demetriade in Macedonia e in Tessaglia, pur divergendo tra di loro, mostrano una certa impronta comune[8]. Da questo raffronto si evince che, mentre gli spazi

[6] PLUTARCO, *Vita di Arato*, 15.

[7] G. WEBER, *Herrscher, Hof und Dichter*, in «Historia», XLIV (1995), pp. 285-88; ID., *Interaktion, Repräsentation und Herrschaft. Die Königshof im Hellenismus*, in A. WINTERLING (a cura di), *Zwischen «Haus» und «Stadt»*, München 1997, pp. 27-71.

[8] B. NIELSEN, *Hellenistic Palaces. Tradition and Renewal*, Aarhus 1994, pp. 81-153; E. HOEPFNER e G. BRANDS (a cura di), *Basileia. Die Paläste der hellenistichen Könige*, Atti del convegno (Berlino 1992), Mainz 1996, pp. 1-43.

dei palazzi macedoni si raggruppano attorno a peristili enormi, dalle dimensioni di piazze pubbliche, a Pergamo si susseguono invece grandi edifici singoli e piccole corti. Ma nonostante le differenze, un elemento comune è dato dal fatto che gli spazi riservati al simposio e allo svolgimento di azioni cultuali assumono un'importanza fondamentale, e che tutta una serie di impianti circostanti, come santuari e teatri, si collocano in una posizione ambivalente rispetto al palazzo. Secondo la testimonianza di Strabone[9], anche il palazzo di Alessandria era caratterizzato dalla stessa struttura. Nella residenza della dinastia lagide si venivano ad aggiungere anche le tombe dei sovrani, mentre a Pergamo o a Demetriade si trattava piuttosto di *heroa*[10]. Gli esterni di questi edifici e in generale le strade e le cittadelle residenziali facevano da sfondo alle apparizioni degli stessi sovrani e delle loro rispettive famiglie; anche fuori dai centri urbani i regnanti erano sempre presenti in occasione della celebrazione di particolari festività e di cerimonie legate ad avvenimenti bellici.

3. *L'apparizione del sovrano nello spazio pubblico.*

Il rapporto tra monarca e palazzo rimane, perciò, stranamente indefinito. Il contesto urbano della città, dove il sovrano aveva la sua residenza, era il luogo destinato alle numerose apparizioni del re, che prevedevano forme e apparati di volta in volta differenti. Secondo quanto è dato ricostruire dalle fonti, risultava di particolare importanza l'arredo del luogo in cui il sovrano si mostrava in pubblico; in base a molti aneddoti registrati dalle fonti sappiamo che il luogo dell'apparizione del re veniva allestito e ornato come una scena, alla ricerca di effetti teatrali[11]. Nelle relazioni tra sovrani ellenistici, sudditi e, in particolar modo, ambascerie di potenze straniere, si dovettero configurare nuove forme di autorappresentazione con la funzione di definire e fissare i rispettivi ruoli. Per questa ragione l'architetto Dinocrate, dopo aver avuto la netta impressione di non essere stato ascoltato da Alessandro Magno, indossò le vesti di Eracle, attirando cosí finalmente l'attenzione su di sé[12]. Dopo la vittoria navale di Salamina, Demetrio Poliorcete inviò

[9] STRABONE, 17.1.8 sgg.

[10] E. GRECO e M. TORELLI, *Il mondo greco. Storia dell'urbanistica*, Roma-Bari 1983, pp. 316-31; P. MARZOLFF, *Der Palast von Demetrios*, in HOEPFNER e BRANDS (a cura di), *Basileia* cit., pp. 148-63.

[11] H. VON HESBERG, *The king on stage*, in B. BERGMANN e CH. KONTOLEON (a cura di), *The Art of Ancient Spectacle*, Atti del convegno (Washington 1996), in corso di stampa.

[12] VITRUVIO, 2 praef.

come messaggero al padre Antigono, a Seleucia in Pieria, Aristodemo di Mileto, affinché annunciasse la vittoria conseguita. Anche questo episodio reca i tratti di uno spettacolo teatrale: Aristodemo si avvicina al palazzo in atteggiamento assorto e col volto contratto, circondato dalla folla. Antigono gli viene incontro sulla porta allarmato e Aristodemo gli annuncia la vittoria salutandolo per la prima volta come re[13]. La folla circostante prende parte a questa rappresentazione come se realmente fosse messa in scena appositamente per un pubblico.

Ricevimenti ufficiali e udienze venivano allestiti come spettacoli ricchi di variazioni e con un'efficace presa sugli spettatori. Gli avvenimenti e le battute di spirito vennero spesso riportati e resi di dominio pubblico, ponendo piuttosto l'attenzione sui dialoghi e sulle azioni, mentre la cornice architettonica sembra avere un ruolo secondario[14]. Basta ricordare solo qualche esempio, come quello di Pirro che nascose nel suo accampamento un elefante dietro un sipario, per impressionare durante un'udienza un inviato romano[15]; oppure l'episodio di Lisimaco, alla cui dichiarazione minacciosa che la sua lancia toccava il cielo gli ambasciatori di Bisanzio risposero ironicamente che allora si sarebbero dovuti ritirare in fretta per paura dell'eventuale buco[16]: in questo episodio la retorica del sovrano diventa oggetto di ridicolo da parte degli inviati di una città; infine Prusia II, che incontrò gli inviati romani nelle vesti di un liberto dai modi servili, un episodio che Polibio racconta con la massima disapprovazione[17]. Nel tipo di comunicazione tra un sovrano e un interlocutore esterno ai circoli della corte si potevano generare degli equivoci; i comportamenti che caratterizzavano la corte non si poterono quindi codificare in regole fisse. La corte era là dove si trovava il sovrano in quel momento; essa poteva perciò configurarsi in forme diverse e molti elementi furono lasciati all'improvvisazione[18]. Gli edifici fornivano, nella migliore delle ipotesi, una cornice architettonica, una funzione che non era peraltro esclusiva e che condividevano con altre forme di ambientazione; nelle fonti antiche sono descritti alcuni spazi par-

[13] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 17.

[14] Nel caso di Alessandro Magno non sono conosciuti episodi che si svolgano nell'ambito dei palazzi, raramente testimoniati anche per i diadochi; eccezione: B. FUCHS, *Beobachtungen zum Begriff der Herrscherpaläste*, in HOEPFNER e BRANDS (a cura di), *Basileia* cit., p. 52.

[15] PLUTARCO, *Vita di Pirro*, 20.

[16] ID., *Sulla fortuna di Alessandro*, 338b.

[17] POLIBIO, 30.18(19).

[18] H.-J. GEHRKE, *Der siegreiche König. Überlegungen zur hellenistischen Monarchie*, in «Archiv für Kulturgeschichte», LXIV (1982), pp. 247-77; W. VÖLCKER-JANSSEN, *Kunst und Gesellschaft an den Höfen Alexander d. Gr. und seiner Nachfolger*, München 1993, pp. 16-25.

ticolari costituiti da tende di grandi dimensioni e sfarzosamente decorate, come, ad esempio, la tenda allestita per Antioco III. Un seguito, insolitamente numeroso, di artisti per l'intrattenimento dei presenti[19] poteva costituire piú in generale lo sfondo per l'apparizione del sovrano. Ci troviamo tuttavia in difficoltà nel dar conto dell'estrema ricchezza di modalità e varianti per occasioni come queste, a causa di una tradizione letteraria molto discontinua.

4. *Ideologia del sovrano ellenistico e ideologia della «polis».*

La posizione politica e sociale dei sovrani ellenistici si fonda sulla particolare situazione alla quale si è già accennato all'inizio: nelle loro azioni e nei loro comportamenti essi dovevano tener conto di aspettative assai diversificate. Le monarchie del passato non potevano fornire modelli di riferimento utilizzabili: i precedenti re greci, per esempio a Cirene e, probabilmente, anche a Cipro, non avevano tratti particolari che li distinguessero chiaramente dai tiranni[20]; in Macedonia, invece, i re appartenevano a un'altra tradizione storica e culturale, definita da aspetti peculiari. In Oriente, sovrani come Mausolo in Caria o i re di Sidone in Fenicia, legati all'impero persiano, erano pieni di odio verso la dominazione orientale e a maggior ragione nei confronti del Gran Re[21]. Si può perciò affermare che mancavano ai sovrani ellenistici esperienze direttamente confrontabili che potessero servire come modelli politici imitabili, e che fossero adattabili a una compagine sociale assolutamente nuova: le aspettative dei Greci erano in effetti ancora dominate dalla cultura politica delle loro *poleis*[22]. Nell'ambito di questo nuovo clima culturale sorgevano continuamente conflitti, generati dalla tensione esistente fra la cerchia vicina al sovrano, che si regolava esclusivamente sulla sua volontà e sulla sua persona, e il rifiuto, consolidatosi nei secoli, di ogni forma di potere assoluto da parte del cittadino della *polis*. Questo atteggiamento critico contraddistingue il tipo di relazione tra il sovrano e il cittadino della *polis* ellenistica fin dagli inizi, tant'è che il pro-

[19] PLUTARCO, *Vita di Cleomene*, 33.

[20] H. BERVE, *Die Tyrannis bei den Griechen*, München 1967, pp. 123-27; NIELSEN, *Hellenistic Palaces* cit., pp. 51-71; Isocrate chiarisce particolarmente bene questa situazione nell'elogio di Evagora.

[21] *Ibid.*, pp. 35-50. FUCHS, *Beobachtungen* cit., pp. 49-52.

[22] A. HEUSS, *Stadt und Herrscher*, Leipzig 1937, rist. 1963, con particolare attenzione agli aspetti statali. Un esempio evidente è fornito dalle relazioni tra i Seleucidi e le città dell'Asia Minore: cfr. W. ORTH, *Königlicher Machtanspruch und städtische Freiheit*, München 1977, pp. 17-32, 179-86.

blema si presentò già ad Alessandro Magno in tutta la sua urgenza[23]. I suoi successori dovettero, inoltre, confrontarsi con le tradizioni locali e con la conseguente varietà delle strutture dei loro regni. In Macedonia, ad esempio, non si ebbe una forma di culto del sovrano, a differenza di quanto si può constatare nelle città greche ad essa assoggettate. Il regno seleucide era costituito da parti molto diverse tra loro, sia politicamente che culturalmente, mentre, al contrario, il regno tolemaico rappresentava un territorio geograficamente ben definito e con caratteri unitari[24]. I sovrani dovevano, nella misura del possibile, tener conto di questi presupposti, e delle diverse aspettative dei loro sudditi, se volevano garantire la stabilità del proprio dominio. Anche le manifestazioni artistiche sembrano aver avuto la funzione di contribuire allo sforzo di armonizzare esigenze varie e spesso contrastanti tra loro. Se si prende in esame, ad esempio, la ritrattistica dei sovrani ellenistici[25], l'architettura dei palazzi reali o molte altre espressioni artistiche[26], si deve registrare una grande varietà di forme. Creando soluzioni di tipo nuovo, che potessero definire adeguatamente lo spazio del sovrano ellenistico, l'architettura, la pittura, la scultura e le arti in genere fornirono un apporto fondamentale alla comunicazione tra il sovrano e le diverse componenti della società ellenistica.

5. *L'architettura palaziale come riflesso di diverse ideologie.*

Nell'ambito di queste dinamiche sociali, si comprende perché i palazzi (βασίλεια) si trovavano sempre nelle piú grandi città, piene di vita e dall'attività frenetica. Un tipo di residenza senza nucleo urbano, come Persepoli o, in età moderna, Versailles, non esisteva; sovrani e rispettivi sudditi mantenevano un contatto immediato[27], non privo di

[23] J. SEIBERT, *Alexander der Große*, Darmstadt 1981, pp. 143-44.

[24] H. KYRIELEIS, *Bildnisse der Ptolemäer*, Berlin 1975, pp. 137-53; R. R. R. SMITH, *Ptolemaic portraits: Alexandrian types, Egyptian versions*, in J. WALSCH e T. F. REESE (a cura di), *Alexandria and Alexandrinism*, Atti del convegno (Malibu 1993), Malibu 1996, pp. 203-13.

[25] R. FLEISCHER, *Herrscherbildnisse. Studien zur seleukidischen Kunst*, Mainz 1991, pp. 116-38; A. STEWART, *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkeley-Oxford 1993; VÖLCKER-JANSSEN, *Kunst* cit., pp. 133-65.

[26] I. BLANCK, *Studien zum griechischen Halsschmuck der archaischen und klassischen Zeit*, Köln 1974, pp. 36-48; M. PFOMMER, *Untersuchungen zur Chronologie früh- und hochhellenistischen Goldschmucks*, Tübingen 1990; A. SCHWARZMAIER, *Griechischer Klappspiegel*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», suppl. 18, Berlin 1997, pp. 232-33.

[27] E. LÉVY (a cura di), *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome*, Atti del convegno (Strasburgo 1985), Strasbourg 1987; NIELSEN, *Hellenistic Palaces* cit., pp. 35-50.

una sorta di familiarità, anche se questa vicinanza poteva a volte generare tensioni. Nelle grandi città della Macedonia i βασίλεια mantenevano una posizione dominante; a Pella, Ege, Demetriade, e certamente in una serie di altri centri urbani, il re poteva ricevere degnamente i suoi ospiti in una forma equivalente al culto del sovrano, assente in Macedonia, poiché la superiorità di chi regnava era segnalata con evidenza dall'aspetto imponente, dalla posizione e dall'arredo delle meravigliose residenze reali: in questo modo i re fornivano un segno simbolico della loro presenza, efficace anche in loro assenza. Nelle loro città piú importanti i dinasti seleucidi ebbero a disposizione alcuni palazzi, ma utilizzarono allo stesso tempo anche impianti edilizi locali, per esempio di epoca persiana[28]; a causa della divisione del regno seleucide in regioni assai eterogenee mancò sempre una residenza reale fortemente caratterizzata che conferisse alla capitale un aspetto tale da distinguerla dalle altre città; ciò accadde invece ad Alessandria già dall'inizio del regno tolemaico[29]. Nell'esaminare le diverse forme di regalità e le strutture architettoniche ad esse collegate, il tipo di edifici, gli arredi, la cultura e la peculiare produzione artistica che li caratterizza, devono perciò essere tenute presenti queste differenze sostanziali.

La struttura delle residenze univa in sé elementi inconciliabili. Nella concezione dei palazzi reali si armonizzavano soluzioni architettoniche che rispondevano a un concetto di spazio chiuso e di conseguenza inaccessibile accanto ad altre che sottolineavano invece l'apertura e l'accessibilità delle residenze. Questa concezione mitigava in un certo modo il contrasto tra privato (ἴδιον) e pubblico (δημόσιον). Inaccessibili apparivano dall'esterno i βασίλεια, a causa della loro posizione asserragliata sulle acropoli, come ad esempio a Ege (Vergina), Demetriade o Pergamo. La residenza reale veniva allora facilmente considerata, dai sudditi particolarmente ostili al sovrano, come una roccaforte, soprattutto se il carattere militare era ulteriormente accentuato dalla presenza di un muro di cinta. A Demetriade, per esempio, che con la sua posizione dominava la Tessaglia, questo effetto era creato da una cinta con torri angolari e cortine murarie; l'aspetto esteriore di questa costruzione assomigliava a quello di una fortezza (τετραπύργιον) e in questo modo ve-

[28] E. R. BEVAN, *The House of Seleucus II*, London 1902, rist. New York 1966, pp. 271-79; H. VON HESBERG, *Privatheit und Öffentlichkeit der frühhellenistischen Hofarchitektur*, in HOEPFNER e BRANDS (a cura di), *Basileia* cit., p. 90; R. N. FRYE, *The History of Ancient Iran*, Munich 1983, pp. 157-58; NIELSEN, *Hellenistic Palaces* cit., pp. 112-29.

[29] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., pp. 6-17; J. D. GRAINGER, *The Cities of Seleukid Syria*, Oxford 1990, pp. 120-69; NIELSEN, *Hellenistic Palaces* cit., pp. 130-54.

niva recepito[30]. A Pergamo, al contrario, l'aspetto di opera difensiva del muro di cinta era assai mitigato da una struttura a nicchie panoramiche, destinate ai visitatori, e dalla mancanza di un sistema di torri che risaltassero particolarmente; la cinta muraria di Pergamo produceva un effetto d'assieme unitario, come se si trattasse di uno dei molti muri di sostegno del terrazzamento dell'acropoli[31].

Questa alternanza di apertura e chiusura nella struttura del palazzo poteva valersi di soluzioni architettoniche diverse, sia dal punto di vista estetico che funzionale. Le porte di accesso ai palazzi erano sempre piuttosto strette e Prassinoa, l'eroina delle feste di Adone in Teocrito[32], tira un sospiro di sollievo, una volta che le ha superate. L'accesso poteva essere cosí facilmente impedito. L'accessibilità veniva sottolineata, al contrario, in diversi modi. Aperti a tutta la popolazione erano i santuari che si trovavano all'interno dei palazzi, in cui i sovrani allestivano in particolari occasioni feste sfarzose. Ad esempio Arsinoe II, moglie di Tolomeo II, organizzò la festa in onore di Adone, cui partecipa anche Prassinoa con un'amica e la serva. Complessivamente questi culti e i santuari non si distinguono in alcun modo da quelli presenti nelle città prive di una residenza reale. Il recinto di Atena a Pergamo[33], per esempio, è caratterizzato da un edificio di ordine dorico delimitato all'intorno da una *stoa*, come ad esempio nell'impianto architettonico sull'acropoli della vicina Ilio[34]. Nella città di residenza del sovrano, tuttavia, ogni elemento costituiva un riferimento diretto alla casa reale. A Pergamo il tempio e il palazzo si trovavano strettamente collegati tra loro: sulla porta d'ingresso al santuario era inciso il nome di Eumene II, mentre all'interno l'arredo richiamava i successi militari degli Attalidi con rappresentazioni dei re vittoriosi e dei loro generali, di Galati morenti e delle armi provenienti dai bottini di guerra. Mancavano tuttavia statue onorarie per cittadini benemeriti, solitamente presenti in ambiti simili in altre città[35]. Accanto ai βασίλεια sorgevano altri edifici che costituivano punti focali della cultura urbana, come i teatri (Ege-Vergina, Alessandria e Pergamo). Il tipo di raccor-

[30] LIVIO, 35.31.9.

[31] HESBERG, *Privatheit* cit., pp. 91-92 e fig. 1.

[32] TEOCRITO, 15.74-77.

[33] H. J. SCHALLES, *Untersuchungen zur Kulturpolitik der pergamenischen Herrscher im 3. Jahrhundert v. Chr.*, Tübingen 1985, pp. 5-21, 68-105.

[34] F. W. GOETHERT e H. SCHLEIF, *Der Athenatempel von Ilion*, Berlin 1962.

[35] T. WIEGAND e H. SCHRADER, *Priene*, Berlin 1904, pp. 131-33, 206-13; *I. Priene*, nn. 136-56; W. RAECK, *Der mehrfache Apollodoros*, in M. WÖRRLE e P. ZANKER (a cura di), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, Atti del convegno (Monaco 1993), München 1995, pp. 231-41.

do tra edificio teatrale e residenza non era rigorosamente definito (Polibio, ad esempio, parla di un corridoio a forma di siringa)[36]; la connessione simbolica fra teatro e palazzo doveva tuttavia risultare sempre leggibile per l'osservatore antico[37].

La presenza militare, come strumento indispensabile al potere del sovrano ellenistico, rappresenta un punto delicato in questo contesto. Il re era protetto da speciali guardie del corpo, in aggiunta alle truppe che risiedevano in vicinanza dei βασίλεια. Soprattutto durante ricevimenti ufficiali e apparizioni pubbliche, il corpo di guardia del sovrano costituiva la cornice fastosa destinata a fare da sfondo al re. Secondo la testimonianza di Filarco, Alessandro nella sua tenda era circondato da cinquecento soldati persiani che indossavano uniformi dai colori porpora e giallo; davanti a questi stavano mille arcieri con vesti color fiamma e rosso carminio, alcuni con un mantello blu; mentre in prima posizione c'erano altri cinquecento guerrieri macedoni con scudi d'argento[38]. Sebbene la tradizione letteraria non sembri particolarmente attendibile, compare qui per la prima volta, in un ambiente culturale greco, una sorta di schieramento cerimoniale del corpo di guardia con le sue uniformi e le sue armi dai colori smaglianti, che doveva fungere da elemento decorativo del sovrano. Questo particolare valore estetico, evidente nella varietà delle divise delle truppe, serviva a esprimere simbolicamente il potere; allo stesso tempo il timore suscitato dall'assetto militare era mitigato dalla presenza del colore. Corpi di guardia simili sono descritti anche in episodi che riguardano Demetrio Poliorcete, mentre non ne abbiamo notizia per altri sovrani ellenistici[39].

In una *polis* tradizionale non c'erano caserme; ad Alessandria, invece, queste (σκηναί) si trovavano ai margini del centro urbano[40], ma ce n'era una anche nelle vicinanze dei βασίλεια. Sui luoghi di residenza dei corpi di guardia composti di pochi uomini non si hanno informazioni precise. A Pergamo i magazzini e gli arsenali per le munizioni erano collocati in un luogo nascosto, lontano dalla città sull'acropoli[41]. L'elemento

[36] POLIBIO, 15.31.3.

[37] Manca tuttavia una relazione assiale come nei teatri romani in associazione con templi: cfr. J. A. HANSON, *Roman Theater-Temples*, Princeton 1959, pp. 29-42.

[38] ATENEO, 12.539d.

[39] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 34. Nel III secolo a. C. risiedevano ad Alessandria almeno quattromila soldati, le cui tombe si trovavano nella parte orientale della città; di conseguenza sono da localizzare in questa parte i loro accampamenti: cfr. FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., p. 70.

[40] POLIBIO, 15.28-29.

[41] *Altertümer von Pergamon*, X. *Die hellenistischen Arsenale*, a cura di A. Von Szalay e E. Boehringer, Berlin-Leipzig 1937, pp. 7-25; G. RICKMAN, *Roman Granaries and Store Buildings*, Cambridge 1971, pp. 251-57.

militare non doveva dominare in alcun modo il quadro urbano, ma rimaneva confinato ai margini dell'area cittadina; oppure, come durante lo svolgimento delle grandi processioni festive, veniva usato come parte integrante della cerimonia pubblica, come se si trattasse di una presenza simbolica rappresentante l'ordine[42].

Le apparizioni del sovrano e le occasioni in cui egli incontrava i suoi sudditi, gli emissari di altri stati o altri sovrani, avevano forme definite, ma senza essere vincolate a spazi architettonici ben precisi. Complessivamente mancano notizie su come si svolgesse la vita quotidiana in una residenza reale: se, ad esempio, ci fossero cerimonie collegate alle udienze o agli eventi giudiziari, cui fosse permesso anche ai sudditi prendere parte[43]. Meglio conosciuta è l'attività che si svolgeva durante particolari feste collettive. I sovrani ellenistici prendevano parte attivamente alle feste delle città: alcuni eventi personali, come i matrimoni, l'ascesa al trono e il genetliaco, erano celebrati con una pompa particolare; a queste cerimonie vanno aggiunte naturalmente anche le celebrazioni delle vittorie militari. Un quadro sistematico di questi eventi è impossibile, tale è la varietà delle manifestazioni celebrative e festive che avevano luogo nell'ambito di una corte ellenistica.

6. *Udienze e simboli della regalità.*

Almeno nella prima età ellenistica il momento della comparsa pubblica del sovrano veniva adeguatamente messo in scena. Prima che il cerimoniale di tali occasioni si stabilizzasse in forme fisse e codificate, furono sperimentate per la circostanza determinate forme, come ad esempio la προσκύνησις davanti ad Alessandro. Carete ricorda che una piccola cerchia del seguito del sovrano si incontrava per provare questo atto di sottomissione, in modo da sollecitare l'emulazione anche da parte di altre persone. Poiché il filosofo Callistene si rifiutò, Alessandro nel salutarlo non gli diede il bacio che solitamente concedeva alle persone del suo seguito[44]: sebbene mancasse una punizione appropria-

[42] J. KÖHLER, *Pompai. Untersuchungen zur hellenistischen Festkultur*, Frankfurt am Main 1996, p. 149.

[43] Per i sovrani ellenistici manca uno studio come quello di F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World*, London 1977, pp. 203-74; cfr. H. S. LUND, *Lysimachus. A Study in Early Hellenistic Kinship*, London - New York 1992, pp. 118-52; FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., I, pp. 106-15; per un quadro d'insieme della vita di corte cfr. la descrizione di Alessandria in POLIBIO, 18.55; G. GRIMM, *Der Ring der Aristomenes*, in «Antike Welt», XXVIII (1997), pp. 453-69.

[44] PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 54.

ta per questo atto di disobbedienza, il gesto del re macedone rappresentava già una punizione sufficiente per il rifiuto del filosofo a genuflettersi[45].

Durante lo svolgimento di un'udienza tutti i partecipanti si comportavano come se si trovassero su un palcoscenico: gli amici dei sovrani e le persone cui si rendevano particolari onori si distinguevano per le vesti sfarzose preziosamente decorate, per i mantelli e i copricapi color porpora[46] – considerati doni tipici dei sovrani –, oppure per le corone d'oro indossate durante i banchetti: Alessandro I Bala di Siria, per esempio, rese onore al filosofo Diogene in questo modo[47]; da questo episodio si deduce che il sovrano poteva esigere che venissero indossati vesti e oggetti connotati da un particolare valore simbolico. Un re seleucide, Filippo φιλορώμαιος, fece dono a un ufficiale chiamato Ermia di una torque d'oro, simbolo che lo contrassegnava come σύντροφος e gli attribuiva il rango di stretto familiare del re[48]. Un ornamento simbolico che costituiva prerogativa esclusiva del sovrano era la pesante corona d'oro portata durante il simposio[49]. Nelle vesti, negli ornamenti e nel comportamento si andò cosí fissando una serie di regole, che tuttavia non vennero codificate in un protocollo fisso e rigidamente prestabilito, come avverrà in seguito nelle corti europee dell'assolutismo[50].

Con la cura particolare riservata all'abbigliamento si cercò di attirare l'attenzione sulla propria persona e sulle proprie aspirazioni, come mostrano gli episodi già citati[51]. Un'infinita serie di aneddoti descrive il modo di presentarsi dei sovrani e di coloro che prendevano parte alle udienze: il tipo di vesti indossate e i doni che venivano scambiati testimoniano fedelmente quel complesso di azioni e di atteggiamenti che caratterizzarono la ritualità delle corti ellenistiche. Pur senza rispondere a regole prefissate, le modalità di queste cerimonie e il comportamento richiesto nelle varie occasioni sembrano esigere atteggiamenti ad esse corrispondenti e adeguati.

[45] SEIBERT, *Alexander* cit., pp. 202-4; H. GABELMANN, *Antike Audienz- und Tribunalszenen*, Darmstadt 1984, pp. 86-104.

[46] PLUTARCO, *Vita di Eumene*, 8.

[47] ATENEO, 5.211.

[48] *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, III. *Denkmäler aus dem rauhen Kilikien*, a cura di J. Keil e A. Wilhelm, Manchester 1931, n. 64/5.

[49] POLIBIO, 15.31.8.

[50] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., pp. 101-5, mette in evidenza la nascita di un archivio pubblico all'inizio del II secolo a. C.

[51] Cfr. pp. 179-80.

Le udienze costituirono un'importante occasione per definire il proprio status. Purtroppo non è possibile stabilire se all'interno di una residenza esistesse un ambiente destinato appositamente a questo evento, né dove fossero esposti il trono o il baldacchino; probabilmente un luogo appositamente riservato a tali occasioni avrebbe ricordato troppo da vicino i costumi dei sovrani orientali, e questa può essere la ragione per cui uno spazio di questo tipo non venne ripreso dai dinasti ellenistici, neppure in forme mediate[52].

Alcuni passi delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio testimoniano la pratica delle udienze già nella prima fase dell'ellenismo. Giasone, nella veste di capo dell'impresa, visita il palazzo di Ipsipile I sull'isola di Lemno[53]. Per l'occasione indossa un mantello, dono di Atena, splendidamente decorato con immagini mitologiche, e porta inoltre con sé la lancia di Atlante; una volta nel palazzo l'eroe viene condotto subito in presenza della regina, che siede su un trono, posto evidentemente nell'ambiente principale, preceduto dall'atrio. In netto contrasto con questa scena che rappresenta un'udienza tra Greci si colloca, invece, il ricevimento presso il re dei Colchi Eeta[54]; già l'architettura del palazzo, con il suo impianto simmetrico, i sontuosi portici colonnati all'esterno e i giardini decorati con splendide fontane all'interno, doveva sopraffare il visitatore con il suo sfarzo. Dopo averlo accolto con particolare ospitalità all'interno del palazzo, il sovrano si dimostrò poi piuttosto distaccato e inospitale nei confronti di Giasone e del suo seguito. Un'udienza vera e propria secondo le regole non ebbe luogo. Queste descrizioni seguono il modello epico, come Omero lo ha caratterizzato[55].

Alle funzioni di rappresentanza dell'architettura e dell'abbigliamento si aggiunsero nuove manifestazioni che si svilupparono nell'ambito delle corti ellenistiche. I diversi luoghi in cui i sovrani tenevano le loro udienze davano l'impressione di essere arredati in modo casuale e non particolarmente imponente, cosí da mitigare il carattere ufficiale del cerimoniale, diminuendo la distanza tra il monarca e il suddito; esteriormente si cercò di dare l'illusione di una forma di parità sociale, ma la presenza del re acquisiva sempre piú importanza e rilievo, creando attorno a sé un'aura carismatica[56]. Questo aspetto è testimoniato per An-

[52] GABELMANN, *Antike Audienz- und Tribunalszenen* cit., pp. 97-98.
[53] APOLLONIO RODIO, 1.718 sgg.
[54] *Ibid.*, 3.210 sgg.
[55] W. FRÄNKEL, *Noten zu den Argonautika des Apollonios*, München 1968, pp. 99-103, 341.
[56] Cfr. nota 18.

tigono e Demetrio ad Atene[57]; per Antioco III a Teo, che si mostrò sempre assai affabile e alla mano nell'ambito della corte, e in particolar modo durante discordie interne alla città[58]; l'aura carismatica di Apollonide, sposa di Attalo I, è resa evidente dal fatto che, sempre a Teo, fu venerata Thea Apobateria proprio nel luogo in cui la regina toccò per la prima volta il suolo della città[59]. Ognuno poteva sperare di essere ascoltato dal sovrano, che esercitava con il suo carisma un effetto decisivo su coloro che gli stavano accanto. In certe occasioni il sovrano doveva reagire, a seconda della situazione, con una certa presenza di spirito; in altri casi, poteva diventare invece oggetto di forti critiche se veniva meno ai suoi doveri, come nel caso di Demetrio, il quale non rispettava i suoi appuntamenti in tribunale ad Atene[60].

7. *I simposi.*

I simposi offrono altre possibilità di incontro tra sovrano e sudditi. Essi rappresentano un elemento tradizionale dell'ospitalità greca, peculiare alla cultura della *polis*; e se, probabilmente, mantennero i tratti essenziali dei simposi tradizionali, tuttavia raggiunsero, nel tipo di allestimento e nello sfarzo, forme fino ad allora mai immaginate. Un nuovo genere letterario fu creato per tramandare ai posteri questi avvenimenti sociali e culturali in tutti i dettagli. Anche se talvolta gli autori della tarda antichità[61] sottolinearono soprattutto gli elementi degenerativi di queste manifestazioni, dandone cosí un quadro complessivo forse distorto, i caratteri fondamentali del simposio, nelle sue valenze sociali, rimangono tuttavia evidenti e ancora leggibili nelle fonti.

Il materiale archeologico conferma l'impressione che all'interno dei celebri palazzi ellenistici la maggior parte degli spazi fosse utilizzabile per lo svolgimento di banchetti a cui potevano prendere parte numerosi ospiti. A Ege almeno quindici dei venti ambienti che si affacciavano

[57] J. SEIBERT, *Das Zeitalter der Diadochen*, Darmstadt 1983, pp. 179-89, 196-98, 203-4; WEBER, *Herrscher* cit., pp. 287-89.

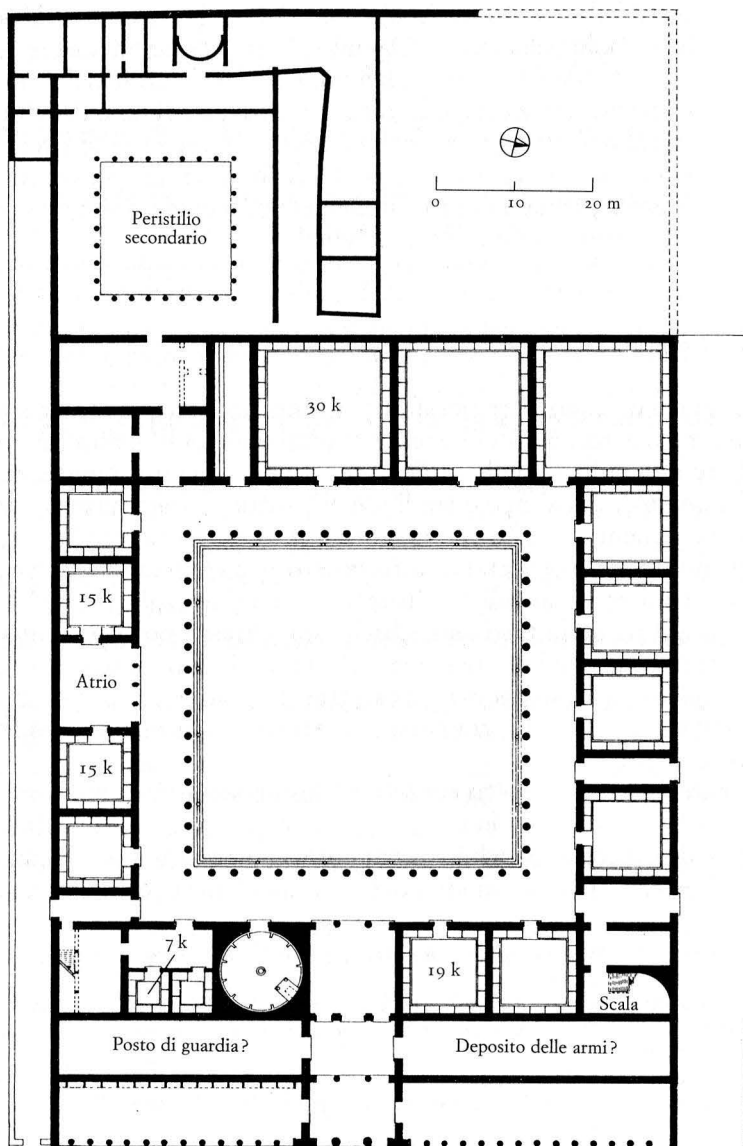
[58] P. HERRMANN, *Antiochos der Große und Teos*, in «Anatolia», IX (1965), pp. 34-43.

[59] *OGIS*, I, 309, ll. 15 sgg. Cfr. CH. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970², pp. 48-49.

[60] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 42.

[61] Soprattutto in Ateneo di Naucrati; su questo punto cfr. E. N. BORZA, *The symposium of Alexander's court*, in *Ancient Macedonia*, Atti del convegno (Salonicco 1977), Thessaloniki 1983, pp. 45-55.

Figura 1.
Ege. Ricostruzione dell'ἀνδρών reale.

Negli ambienti per i banchetti vi era spazio per 278 κλῖναι.

su un grande peristilio erano destinati a questo scopo (fig. 1)[62]. Questi ambienti contenevano sette, quindici o trenta κλῖναι, di modo che il sovrano macedone era in grado di accogliere a Ege all'incirca cinquecento persone per volta, se si considera che su un letto potevano stare due persone. Nell'impianto sono visibili alcune strutture, con funzione di servizio, raccolte attorno a uno spazio centrale, mentre due ambienti destinati al simposio erano simmetricamente disposti in modo che si collegassero allo spazio centrale. Non si deve dimenticare inoltre che nelle corti centrali dei palazzi si potevano creare all'occorrenza spazi aggiuntivi con l'aiuto di grandi tende.

Durante lo svolgimento del simposio, la κλίνη del sovrano era contrassegnata in modo particolare: nel caso di Alessandro, viene sottolineato che la sua κλίνη era decorata in oro[63]. Evidentemente una κλίνη dorata poteva emanare una tale autorità da produrre un effetto di timorosa reverenza in coloro che si avvicinavano, come illustra l'episodio narrato da Plutarco. Durante uno di questi simposi già suo padre Filippo si era preso gioco di Menecrate, che prendeva troppo sul serio la propria autorappresentazione come Zeus, facendolo sdraiare su una κλίνη particolarmente sfarzosa posta in posizione elevata al centro della sala[64]. Anche la particolare importanza dei mobili e, soprattutto, il loro effetto vengono messi in evidenza dalle fonti antiche. Eumene, uno dei generali di Alessandro Magno, organizzava assemblee sotto una tenda nella quale si trovava il trono vuoto del defunto re[65]. In un successivo momento gli arredi d'argento e d'oro acquistarono un significato particolare, che doveva contraddistinguere le varie corti ellenistiche. Nei contrasti fra Antioco IV Epifane e Tolomeo VI Filometore, i ministri di quest'ultimo usarono anche mobili dorati del palazzo come mezzo di corruzione assieme a vesti, gioielli e pietre preziose[66]. Sono soprattutto le tombe macedoni ad aver restituito esempi notevoli di tali arredi[67]. Contrariamente al costume dei sovrani orientali, la κλίνη di Alessandro Magno o quelle dei suoi successori non erano collocate in posizione isolata rispetto a quelle degli altri partecipanti al simposio, né si distin-

[62] V. HEERMANN, *Studien zur makedonischen Palastarchitektur*, Diss. Erlangen-Nürnberg 1980, pp. 239-324; W. HOEPFNER, *Zum Typus der Basileia und der königlichen Andrones*, in HOEPFNER e BRANDS (a cura di), *Basileia* cit., pp. 9-15.

[63] PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 55.

[64] ATENEO, 7.289 sg.

[65] PLUTARCO, *Vita di Eumene*, 13.

[66] DIODORO SICULO, 30.16.

[67] K. L. SISMANIDIS, *Klines kai klinoeides kataskenes makedonikon Taphon*, Thessaloniki 1990; B. GOSSEL-RAECK, *Repräsentatives Wohnen im Spiegel der makedonischen Kammergräber*, in HOEPFNER e BRANDS (a cura di), *Basileia* cit., pp. 73-76.

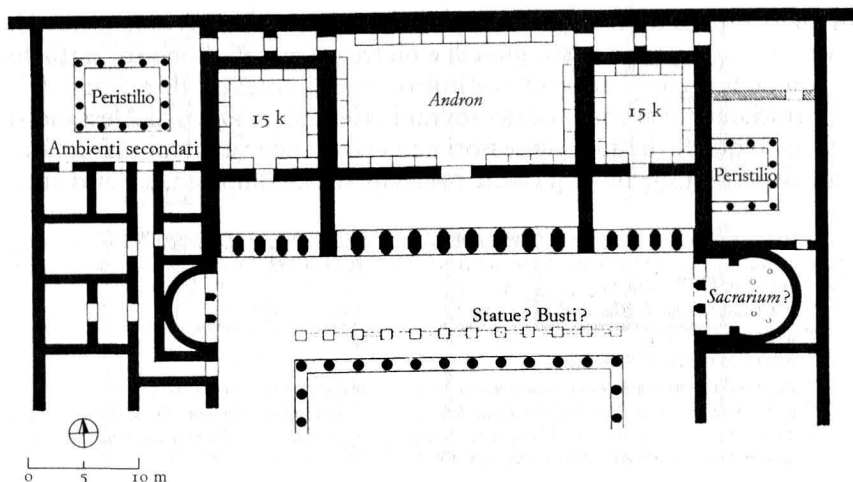
guevano dalle altre per la presenza di un baldacchino. Sulla base delle testimonianze archeologiche possiamo affermare che la κλίνη del sovrano era inserita nella serie delle altre κλῖναι disposte lungo le pareti della stanza.

L'ambiente centrale del palazzo di Pella offre l'esempio di una nuova soluzione architettonica, poiché per la prima volta venne realizzata una serie di nove κλῖναι disposte su un unico lato di fronte all'entrata e isolate dalle altre, affinché il sovrano potesse prendere posto al centro (fig. 2)[68]. Ma di ciò non v'è alcuna testimonianza. Si è inoltre pensato di spiegare la tripartizione dello spazio con una distinzione tra ambienti destinati agli uomini e alle donne[69]. Ma la quantità di varianti riscontrabile fra i diversi ambienti fa pensare piuttosto alla necessità di avere a disposizione locali diversi per le diverse occasioni. Cosí la nave-palazzo di Tolomeo IV, chiamata θαλαμηγός, disponeva di una serie di spazi destinati al simposio, ma diversi tra loro anche per apparato decorativo. Uomini e donne alloggiavano su questa nave in spazi separati, in cui anche le donne disponevano di un ambiente riservato al

[68] M. SIGANIDOU, *Die Basileia von Pella*, e HOEPFNER, *Zum Typus* cit., p. 30 con fig. 25 e pp. 144-47.

[69] *Ibid.*, pp. 13-15.

Figura 2.

Pella. Ipotesi di ricostruzione della parte settentrionale del palazzo II, con un vasto ambiente centrale.

simposio[70]. La parte per gli uomini comprendeva un *oecus* sfarzoso dotato di venti κλῖναι, un ambiente decorato alla maniera egiziana, una sala da pranzo dedicata ad Afrodite e un'altra dedicata a Dioniso. A seconda delle condizioni meteorologiche, del motivo della festa e del numero dei partecipanti si poteva facilmente cambiare ambiente. La disposizione architettonica e l'arredo sottolineano il gusto e la ricchezza del sovrano, il quale era in grado cosí di disporre per ogni occasione di uno spazio adatto destinato al simposio[71]. Questa struttura non evidenziava la separazione tra il sovrano e il suo seguito, ma serviva piuttosto a mettere in luce l'aspetto comunitario. Sebbene questi elementi contribuissero ad attenuare le differenze sociali, esse rimasero in ogni caso sempre riconoscibili, dato che la società di corte e i suoi frequentatori si differenziavano nettamente dal popolo. I sovrani ellenistici non esitarono a fare mostra di particolare sfarzo, come nel caso della famosa tenda di Tolomeo II, allestita all'interno delle mura del palazzo ad Alessandria ma separata dagli alloggiamenti dei soldati, degli attori e dei forestieri[72]. Anche questa tenda è da considerare come espressione del valore ambivalente della ricchezza dei sovrani ellenistici[73]. Nonostante la presenza di uno straordinario apparato decorativo, la tenda fu smontata dopo la festa e non rimase perennemente a disposizione del sovrano. I re ellenistici evitarono volutamente forme che si imponessero per lo sfarzo e le dimensioni, se si tiene presente che i mezzi a loro disposizione avrebbero permesso certamente di costruire ambienti di particolare pregio e in una forma piú duratura, secondo la tradizione dei re persiani. Edifici di eccessive dimensioni rispetto alle reali necessità avrebbero potuto provocare, infatti, forme di rifiuto. A questo proposito è famoso l'episodio del fulmine che colpí un edificio di Agatocle riservato a banchetti comunitari e costituito da un portico con sessanta κλῖναι: questo evento fu considerato come una giusta punizione per un atto di ὕβρις, poiché la sala aveva superato in grandezza tutti gli edifici della Sicilia, compresi i templi della città[74]. Gli ambienti per i simposi nei palazzi dell'acropoli di Pergamo, soprattutto nel palazzo V, erano al contrario piuttosto piccoli, di dimensioni quasi uguali a quelle del-

[70] ATENEO, 5.205d; F. CASPARI, *Das Nilschiff Ptolemaios IV.*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XXXI (1916), pp. 52-54.

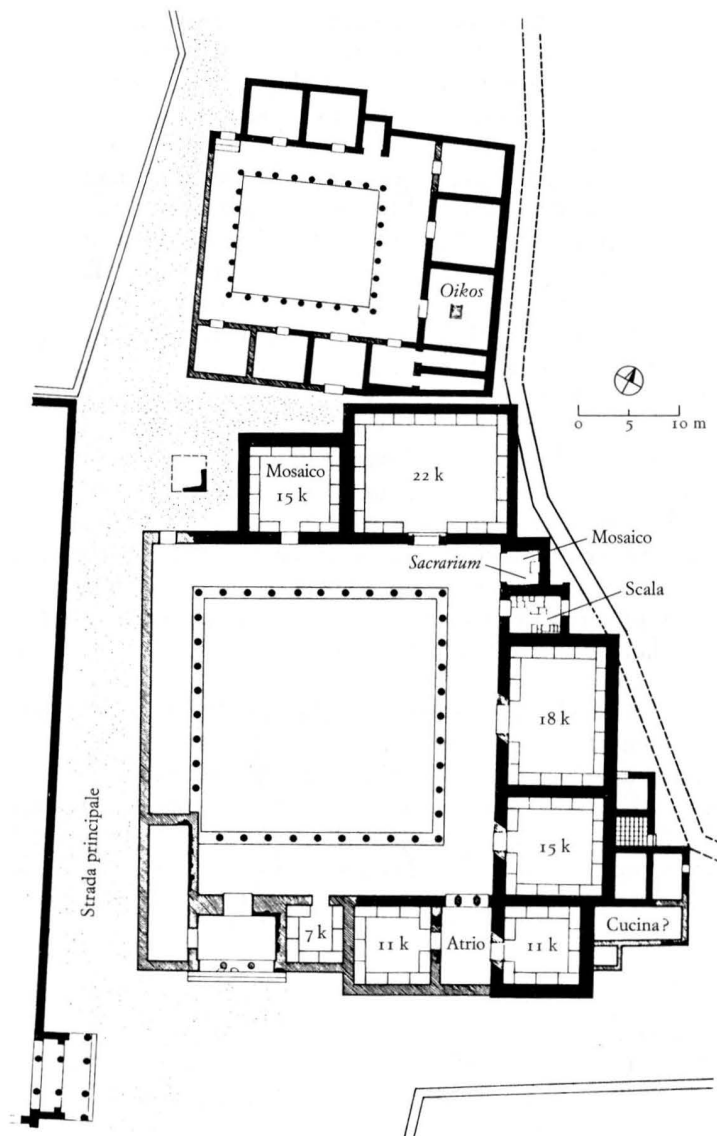
[71] W. MIELSCH, *Die römische Villa*, München 1987; R. FÖRTSCH, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, Mainz 1993, pp. 106-15.

[72] ATENEO, 5.196a.

[73] F. STUDNICZKA, *Das Symposion Ptolemaios II.*, Leipzig 1914; HESBERG, *Privatheit* cit., p. 87.

[74] DIODORO SICULO, 16.83.

Figura 3.
Pergamo. Ipotesi di ricostruzione dei complessi IV e V.

L'οἶκος e l'ἀνδρών reali potevano contenere 99 κλῖναι.

le abitazioni private (fig. 3)[75]. Per le grandi occasioni di rappresentanza il sovrano non aveva a disposizione uno spazio sufficiente all'interno del suo palazzo: da ciò si può dedurre che la maggior parte delle manifestazioni venisse celebrata all'esterno, cioè nei santuari, nel ginnasio e nell'*agora*[76].

I banchetti costituivano un'occasione per esercitare una notevole impressione su coloro che vi prendevano parte. Lo sfoggio di ricchezza in occasioni del genere diventò un elemento topico della letteratura conviviale. Antigono Gonata corruppe gli emissari provenienti dall'Arcadia presentando loro belle danzatrici tessaliche, con addosso solamente una cintura; anche il filosofo che accompagnava l'ambasceria non riuscí alla fine a trattenersi[77]. Tra il 140 e il 138 Tolomeo VII Evergete II ricevette un'ambasceria romana guidata da Scipione l'Africano, e tentò di corromperlo con un'ospitalità sfarzosa, mostrandogli i βασίλεια con i loro tesori[78]; i Romani si interessarono al contrario molto di piú alla storia dei faraoni, alla città e all'agricoltura della terra d'Egitto. Il sovrano poteva, all'occorrenza, rendere partecipe anche il popolo all'evento del simposio. Antioco IV di Siria si aggirava tra i simposiasti che banchettavano in gruppi numerosi sull'*agora* di Antiochia[79]. Durante il simposio i partecipanti ricevevano ricchi doni, com'è chiaramente testimoniato per i re siriaci, e alle feste erano infine connesse anche visite alle terme.

8. *Culti.*

Nell'ambito della *polis*, le assemblee e i simposi richiedevano particolari comportamenti, riflesso di un sistema di atti ritualizzati. Queste peculiarità si riscontrano anche nei culti, nelle festività dei morti e in altre feste celebrate dall'intera comunità. I modelli comportamentali assunti in queste occasioni dovevano mettere in risalto l'uguaglianza sociale dei partecipanti al culto. Anche i sovrani ellenistici seguirono questi modelli in occasione delle stesse cerimonie, pur adottando forme di autorappresentazione che li mettessero in particolare rilievo, unitamente

[75] *Altertümer von Pergamon*, V/1. *Die Paläste der Hochburg*, a cura di G. Kawerau e T. Wiegand, Berlin-Leipzig 1930, pp. 65-69; XIV. *Peristylhäuser westlich der Agora*, a cura di D. Pinkwart e W. Stamnitz, Berlin-Leipzig 1984, pp. 36-42.

[76] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., pp. 189-335.

[77] ATENEO, 13.607c.

[78] DIODORO SICULO, 33.28b.

[79] ATENEO, 10.439b.

ai loro congiunti e amici. Un tentativo di armonizzare queste componenti ideologiche si può riscontrare nella partecipazione paritaria ai vari rituali[80]. Nell'ambito delle pratiche religiose riservate ai sovrani defunti o a quelli ancora in vita si notano discrepanze piuttosto evidenti: esse rivelano da un lato la mancanza di un modello codificato cui rifarsi, dall'altro quanto fortemente il sovrano dovesse dibattersi fra le aspettative improntate alle norme della *polis* e quelle dettate dal desiderio di legittimare il proprio potere. Le molte testimonianze letterarie sulle feste dedicate al culto dei morti offrono un quadro abbastanza vario. Queste cerimonie mostrano che lo sfarzo si concentrava soprattutto negli elementi d'apparato del rituale, cioè nel rogo e nelle processioni per il trasporto dell'urna o del corpo del defunto. Lo sfarzo del rituale contrasta con l'allestimento dei monumenti funerari, che mostrano forme semplici. A differenza del Mausoleo di Alicarnasso[81], i monumenti funerari dei primi sovrani ellenistici rimasero, nell'impianto architettonico, abbastanza modesti. Sebbene Alessandro Magno nel testamento avesse promesso di erigere al padre una piramide piú alta di tutte quelle fino allora esistenti, per l'amico Efestione fece costruire ancora in vita un rogo che superava per grandezza e decorazione tutti quelli precedenti[82]. Il fatto che le descrizioni antiche avessero una base reale è riscontrabile archeologicamente nel rogo che fu eretto presso Salamina di Cipro per il re Nicocreonte[83]. Per il trasporto dei resti mortali venivano allestiti carri sontuosi, come quello per Demarato di Corinto nell'età di Alessandro Magno[84] e quello per Alessandro stesso fatto costruire da Arrideo e Tolomeo. La tradizione letteraria[85] tramanda esplicitamente che dev'essere stata avvertita l'assoluta necessità di andare a vedere di persona il carro funebre di Alessandro, poiché le descrizioni non potevano rendere giustizia alla sua pompa e lusso: cosí l'imponente spettacolo attirò masse di spettatori. In questo modo si creò un nuovo tipo di pro-

[80] HABICHT, *Gottmenschentum* cit.; cfr. inoltre P. HERZ, *Hellenistische Könige*, in A. SMALL (a cura di), *Subject and Ruler*, Atti del convegno (Alberta 1994), Ann Arbor 1996, pp. 27-40.

[81] K. JEPPESEN, *The Written Sources and their Archaeological Background. The Maussolleia at Halikarnassos 2*, Aarhus 1986; P. PEDERSEN, *The Maussolleion Terrace and Accessory Structures. The Maussoleion at Halikarnassos 3/1*, Aarhus 1991; K. JEPPESEN, *Tot operum opus*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CVII (1992), pp. 61-102 tavv. 19-32.

[82] VÖLCKER-JANSSEN, *Kunst* cit., pp. 100-16.

[83] H. VON HESBERG, *Temporäre Bilder oder die Grenzen der Kunst*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CIV (1989), pp. 67-70. Anche in questo caso si deve sottolineare il contrasto tra la pompa delle corti ellenistiche e il retaggio culturale della *polis*, in cui il dolore per i defunti si doveva esprimere senza eccessivo sfarzo: cfr. ISOCRATE, *Evagora*, 1-2.

[84] PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 56.

[85] DIODORO SICULO, 18.28.

cessione, che si snodava su lunghe distanze e pertanto attirava non solo i visitatori di una città o i partecipanti a una singola festa, ma anche tutti gli abitanti di grandi regioni[86]. Gli oggetti d'arte, effimeri, creati per l'occasione particolare, acquistarono una nuova significatività e qualità come mezzi di comunicazione tra il sovrano e il suo pubblico[87]. Proprio l'elemento effimero che contrassegna queste particolari opere d'arte, caratterizzate da una durata limitata nel tempo, produsse una spinta quasi irrinunciabile alla visita in prima persona, e pertanto incrementò notevolmente la produzione di tali apparati artistici effimeri. L'usanza di esporre pubblicamente oggetti assolutamente fuori dal comune costituisce un aspetto caratteristico soprattutto della prima età ellenistica. In quest'ottica è da considerare anche il trasporto dei resti mortali di Demetrio Poliorcete a Demetriade[88]. Il trasporto sulla nave ammiraglia, allestita e decorata per l'occasione con grande pathos, acquistò nel suo viaggio, attraverso le varie città dell'Egeo fino alla Tessaglia, il carattere di uno spettacolo memorabile: in questa maniera veniva affermato in modo forte e inequivocabile il legame del mondo greco con la casa degli Antigonidi.

Mancano notizie esaustive su edifici funerari di particolare rilievo per i fondatori di una dinastia. I Tolomei furono sepolti nelle vicinanze della tomba di Alessandro Magno ad Alessandria[89], mentre il primo re seleucide fu deposto a Seleucia in Pieria nel Nicatorio[90], edificio molto probabilmente costituito da un tempio al centro di un recinto sacro. Questo importante complesso non viene piú menzionato nelle epoche seguenti; è dunque difficile stabilire se tale edificio funerario eguagliasse per sfarzo il piú tardo mausoleo di Belevi nei pressi di Efeso, costruito anch'esso in posizione assai distante dalla città e ugualmente destinato a un re seleucide. Gli edifici funerari furono costruiti non solo all'esterno delle mura della città, ma anche al loro interno; però nessuno di essi eguagliò la fama del Mausoleo di Alicarnasso. I sovrani volevano evitare in questo modo forme esagerate di ostentazione di lusso e potere, e mostrarsi invece fedeli alle tradizioni della *polis*[91]. Questo atteggia-

[86] KÖHLER, *Pompai* cit., p. 71, sui tipi delle processioni di età ellenistica.

[87] H. VON HESBERG, *Mechanische Kunstwerke und ihre Bedeutung für die höfische Kunst des frühen Hellenismus*, «Marburger Winckelmannprogramm», 1987, pp. 47-72.

[88] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 52.

[89] H. THIERSCH, *Die alexandrinische Königsnekropole*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XV (1910), pp. 55-97; A. ADRIANI, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*, serie C, I, Palermo 1963, pp. 242-45.

[90] APPIANO, *Guerra siriaca*, 63.

[91] *Forschungen in Ephesos*, VI. *Das Mausoleum von Belevi*, a cura di C. Praschniker e M. Theuer, Wien 1979, p. 168 fig. 133 (posizione); sono collocati fuori dalla città anche i tumuli di enormi di-

mento consapevole si riscontra anche nel tipo di complessi funerari eretti per onorare familiari; Nicomede I di Bitinia costituisce un caso notevole, poiché fece costruire a Nicomedia, la capitale fondata nel 262 a. C., un sontuoso edificio funerario per la consorte Ditizele[92]: era il dolore privato del sovrano ad essere evidenziato, senza alcun riferimento politico alla sua dinastia[93].

Complessivamente si rileva un repertorio assai vario di monumenti onorari destinati a sovrani vivi o defunti, con i quali si sperimentano di volta in volta nuove forme architettoniche, senza però giungere all'elaborazione di un modello unitario di edificio e di decorazione architettonica. Durante il regno di Alessandro Magno l'impulso forte venne dalle città che, liberate dallo stesso Alessandro dopo il 334 a. C., avevano cosí riottenuto i loro antichi diritti. Alessandro, alla stregua di un eroe fondatore, fu onorato con la costruzione di recinti sacri con tanto di templi e altari[94]. In un secondo momento, il sovrano macedone promosse in Grecia il culto di Efestione, ottenendo di conseguenza lui stesso onori cultuali. Dopo Alessandro, anche ai sovrani ellenistici furono riservate attenzioni religiose come a eroi fondatori; oppure, tramite il culto, essi cercarono di esprimere gli affetti che li legavano agli altri componenti della famiglia reale o ai propri amici[95]. I culti di cui furono oggetto i sovrani ellenistici si basavano su pratiche religiose già fissate in precedenza. Ad eccezione dell'Egitto, non esistevano forme di venerazione del sovrano cui fare ricorso, ma solo un'ampia gamma di tradizioni cultuali e religiose che furono rifunzionalizzate alla venerazione dei sovrani e dei loro congiunti[96]. Dopo Alessandro si venne a formare un quadro molto vario di culti, che si differenziava anche a seconda delle varie città che vi erano interessate. Sono del tutto assenti edifici di notevoli dimensioni destinati a questi nuovi culti, in grado di competere con

mensioni di Pergamo, da considerare come tombe reali: cfr. *Altertümer von Pergamon*, I/2. *Stadt und Landschaft*, a cura di A. Conze, Berlin 1913, pp. 239-44.

[92] ARRIANO, *Storia della Bitinia*, *FGrHist*, 156 F 29.

[93] All'interno della città si trova l'*heroon* di Pergamo (*Altertümer von Pergamon*, IX. *Das Temenos für den Herrscherkult*, a cura di E. Boehringer e F. Krauss, Berlin-Leipzig 1937, pp. 81-85), le cui dimensioni non si distinguono minimamente da quelle degli *heroa* di «privati cittadini»; cfr. anche la posizione del cosiddetto *heroon* di Demetriade, che con le sue dimensioni rimane al di sotto di quelle dei mausolei. Cfr. *Demetrias V*, Bonn 1987, pp. 36-47 tavv. 4-8; WEBER, *Herrscher* cit., p. 307.

[94] HABICHT, *Gottmenschentum* cit., pp. 17-36, 160-71. Cfr. G. GRIMM, *Die Vergöttlichung Alexander des Großen in Ägypten*, in H. MAEHLER e V. M. STROCKA (a cura di), *Das ptolemäische Ägypten*, Atti del convegno (Berlino 1976), Mainz 1978, pp. 103-9; E. BADIAN, *Alexander the Great between two thrones and Heaven*, in SMALL (a cura di), *Subject* cit., p. 11.

[95] HABICHT, *Gottmenschentum* cit., pp. 28-36; VÖLCKER-JANSSEN, *Kunst* cit., pp. 100-16.

[96] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., pp. 213-46.

i tradizionali templi urbani; si tratta piuttosto di altari posti al centro dell'*agora*, che, come nel caso di Priene, erano situati in posizione prominente nel quadro urbano[97]. Un altare in onore di Lisimaco, ad esempio, venne spostato già nel II secolo a. C. per fare spazio ad altri monumenti. I sovrani ellenistici diventarono cosí parte integrante delle feste e dei culti delle varie città, senza che la loro venerazione acquistasse un carattere predominante rispetto agli altri culti.

Contrariamente agli altari e ai recinti sacri, che furono eretti con maggiore frequenza, il tempio è invece una costruzione piú rara nell'ambito del culto del sovrano. Ad Atene, Demetrio rivendicò a sé il Partenone, presentandosi cosí come σύνναος di Atena, ma un tempio dedicato esclusivamente alla sua persona non fu mai costruito[98]. A Delo il suo culto fu integrato in quello dei Dodici Dèi; anche se la costruzione del tempio in marmo è forse frutto di una sua iniziativa, per le sue dimensioni ridotte quest'ultimo risultò assai modesto[99] rispetto ai tre templi dedicati ad Apollo. In generale si può dire che un edificio di dimensioni notevoli per il culto della propria persona avrebbe certamente provocato reazioni negative. Un punto di riferimento fu offerto da numerosi edifici di piccole dimensioni, costruiti già nel IV secolo a. C. in onore di nuove divinità come Asclepio. Fa eccezione il recinto sacro dei Theoi Adelphoi ad Alessandria, che secondo Eronda fu eretto da Tolomeo II Evergete per stupire il mondo e che fu recepito come segno di rispetto religioso nei confronti della divinità[100]. In questo modo, però, il sovrano offrí, nel suo territorio, un modello significativo e ripetibile, poiché ad esso si rifecero poi gli ἱππεῖς (cavalieri) di Ermopoli Magna nel Medio Egitto quando, alla metà del III secolo a. C., eressero un sontuoso recinto sacro di notevoli dimensioni per i Theoi Euergetai, cioè gli dèi benefattori[101].

La presenza dei sovrani nelle feste cittadine e nei santuari si manifestava in modi diversi. Le feste che vedevano, in qualsiasi forma, la lo-

[97] WIEGAND e SCHRADER, *Priene* cit., p. 212; HABICHT, *Gottmenschentum* cit., pp. 38-39.

[98] *Ibid.*, pp. 48-55.

[99] *Exploration archéologique de Délos*, XXII. *Le dôdekatheon*, a cura di E. Will, Paris 1955, pp. 167-83: l'attribuzione alla dinastia degli Antigonidi non è dimostrabile con assoluta certezza. Per le dimensioni cfr. anche il tempio di Asclepio a Delo: *Exploration archéologique de Délos*, XX. *Trois sanctuaires sur le rivage occidental*, a cura di F. Robert, Paris 1952, p. 51; PH. BRUNEAU e J. DUCAT, *Guide de Délos*, Paris 1965, pp. 107-8 nota 51; si aggiunga inoltre anche il «Monument des Taureaux», *ibid.*, pp. 90-92 nota 24, senza che sia necessariamente da interpretare in collegamento al culto.

[100] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., pp. 215-17, 225, 228.

[101] A. J. B. WACE, A. H. S. MEGAW e T. C. SKEAT, *Hermopolis Magna, Ashmunein*, Alexandria 1959, pp. 12-16; P. PENSABENE, *Elementi architettonici di Alessandria e di altri siti egiziani*, Roma 1993, pp. 244-55.

ro presenza non erano solo quelle celebrate specificamente in loro onore. In occasione delle Panatenee del 307 a. C. ad Atene, per esempio, in onore di Antigono e di Demetrio furono tessuti i ritratti dei sovrani sul peplo di Atena, che sfortunatamente si rovinò a causa del vento[102]. Otto anni piú tardi il loro nemico piú temibile, Lisimaco, donò un albero maestro con il pennone cui appendere il peplo tessuto per la dea; in questa occasione i ritratti dei nemici di Lisimaco furono certamente fatti sparire[103]. Sedici anni piú tardi Tolomeo II fece approntare per la stessa festa delle gomene su cui il peplo – forse ancora col ritratto del sovrano – fu presentato come una vela issata su un carro a forma di nave[104]. Complessivamente non si tratta di doni di particolare pregio, ma di oggetti che dovevano risaltare con assoluta evidenza durante le processioni per testimoniare l'attenzione del sovrano nei confronti della popolazione. Dopo la battaglia di Ipso, del 301 a. C., uno dei vincitori, Seleuco I, inviò ad Atene un paio di tigri che provocarono molto stupore e che si può supporre venissero utilizzate nell'ambito delle feste di Dioniso[105]. Sei anni dopo, il suo nemico Demetrio, nonostante tutte le sue sconfitte, in occasione di una festa in suo onore fece appendere nel teatro di Dioniso un quadro che lo rappresentava a cavallo dell'Ecumene[106]. Sulla base di questi episodi si deve constatare dunque l'esistenza di una forte concorrenza tra i sovrani ellenistici, il cui campo di battaglia a colpi di monumenti o doni erano le celebrazioni religiose e le festività tradizionali. Con queste misure i sovrani cercavano di accattivarsi le simpatie delle città, anche se queste manifestazioni finivano sempre per portare alla luce il conflitto fra tradizione e innovazione, suscitando commenti e discussioni. Nelle varie città i sovrani contavano, infatti, nemici e veri e propri simpatizzanti, come il poeta comico Filippide, sostenitore di Lisimaco ad Atene, o Stratocle che parteggiava invece per il suo nemico Demetrio[107]. Si possono quindi immaginare vivaci discussioni su questi temi nell'*agora* o nell'ambito delle feste. I sovrani sembrano tastare il terreno con diverse tecniche: promuovevano e finanziavano le feste delle città, mostrandosi cosí nella veste di benefattori. Senza manifestare forme di imposizione, i re ellenistici permette-

[102] DIODORO SICULO, 20.48.2.

[103] K. BRINGMANN e H. VON STEUBEN (a cura di), *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechischen Städten und Heiligtümer*, Berlin 1995, pp. 21-25.

[104] *Ibid.*, pp. 40-45.

[105] *Ibid.*, p. 49.

[106] ATENEO, 12.536a.

[107] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 11; G. B. PHILIPP, *Philippides, ein politischer Komiker in hellenistischer Zeit*, in «Gymnasium», LXXX (1973), pp. 497-509; LUND, *Lysimachus* cit., pp. 86-87.

vano atti di venerazione nei loro confronti nell'ambito di feste loro dedicate. Nello stesso regno tolemaico il culto dei sovrani andò consolidandosi gradualmente attraverso forme di mediazione[108] con le tradizioni locali; ma nel corso dell'età ellenistica tale forma di culto personale acquistò qui, rispetto agli altri regni, un'importanza piú marcata e decisiva.

Degni di particolare attenzione sono anche i doni che i sovrani seleucidi fecero alle città dell'Asia Minore. Seleuco I dedicò, nella città di Mileto, una serie di grandi vasi d'oro e d'argento di grande pregio, uno dei quali era decorato con pietre preziose «alla maniera straniera»[109]. Tali oggetti di pregio dovevano avere una funzione nell'ambito delle feste. Mileto fu oggetto di particolari benefici: la statua di culto di Apollo, realizzata da Canaco e sottratta dai Persiani, fu restituita alla città di Didima; il figlio di Seleuco, Antioco I, finanziò un portico di quasi duecento metri di lunghezza, davanti al quale doveva passare la processione in direzione di Didima. I proventi ricavati dall'affitto dei negozi del portico furono destinati alla costruzione del nuovo tempio di Apollo[110]. Gli interessi delle città e il modo di agire dei sovrani erano strettamente connessi e creavano, nell'ambito delle feste o della vita quotidiana, una fitta rete di scambi reciproci. Le delegazioni andavano e venivano, mentre le donazioni dei sovrani venivano discusse nelle assemblee cittadine, divenendo cosí di dominio pubblico; le evergesie non costituivano esclusivamente degli obblighi, ma già dall'inizio furono parte integrante del tipo di comunicazione della *polis*[111].

Gli onori riservati alla casa reale si intrecciavano con gli interessi e la vita di una città; una tale dinamica è documentabile in modo chiaro sulla base di un'iscrizione in onore di Antioco III a Teo[112]: secondo quanto è riportato nel testo, oltre alle immagini con il ritratto del sovrano nel tempio di Dioniso e nel βουλευτήριον, alcuni gruppi di cittadini gli dedicarono anche diversi altari. Nell'ambito di feste come quelle agonistiche, oppure durante i matrimoni e le feste per il raccolto, le imma-

[108] Cfr. i contributi di G. Grimm e E. Winter in MAEHLER e STROCKA (a cura di), *Das ptolemäische Ägypten* cit., pp. 57, 103-9, 147-58.

[109] W. GÜNTHER, *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit*, Tübingen 1971, pp. 43-50; cfr. simili donazioni in Atene: BRINGMANN e STEUBEN (a cura di), *Schenkungen* cit., pp. 19-20, 51-53.

[110] GÜNTHER, *Das Orakel* cit., pp. 29-36; H. SCHAAF, *Untersuchungen zu Gebäudenstiftungen in hellenistischer Zeit*, Köln-Wien 1992, pp. 26-35.

[111] Cfr. anche le donazioni di Antioco III a Teo: HERRMANN, *Antiochos* cit., pp. 42-43.

[112] *Ibid.*, pp. 44-47; anche su questo punto sarebbero da citare numerosi esempi che evidenziano la stretta commistione tra forme di culto e monumenti onorari privati e ufficiali: cfr. per esempio Seleuco I a Lemno (ATENEO, 6.255a).

gini e gli edifici del sovrano finirono per essere integrate nel tessuto del cerimoniale. Le spose dovevano attingere l'acqua dalla fonte dedicata a Laodice[113] e la statua del re doveva essere decorata in ogni stagione con una nuova corona. Cosí il sovrano affermava la propria presenza non solo in occasione delle feste in suo onore, ma anche nella vita pubblica della città. Nessuna manifestazione pubblica poteva iniziare senza che venisse compiuto un atto di ringraziamento per il sovrano-benefattore. Forme simili di affermazione dei legami diretti o indiretti della città col sovrano e la sua corte devono certamente essere state numerose, anche se l'evidenza archeologica al riguardo è piuttosto scarsa.

9. *Opere d'arte.*

Nei casi fino ad ora considerati è chiaro che arredi e opere d'arte segnalavano con forza la propria significatività e la propria funzione: esse dovevano mettere in risalto le persone, evidenziarne l'appartenenza a un particolare gruppo sociale, dare espressione adeguata, infine, ai molteplici tipi di interazione sociale. In questa prospettiva si dovrà prendere in considerazione tutto ciò che è prodotto dall'«arte», dal momento che vestiti, gioielli, armi, ma anche tende, vasellame, carri e navi acquistarono importanza centrale al pari degli edifici, delle statue e delle opere pittoriche; di questa produzione si è conservato, purtroppo, molto poco[114]. I vari messaggi affidati a questi *media* cosí diversificati si componevano e integravano a formare un discorso denso e coerente, nel quale l'elemento originale non è piú distinguibile dalle manipolazioni successive. Cosí Alessandro Magno e i grandi guerrieri suoi compagni possono vestire i panni di valorosi cacciatori di leoni o di altre prede, come illustrano il famoso ἀνάθεμα di Cratero a Delfi, il gruppo statuario dell'*agora* di Priene con la rappresentazione di Lisimaco a caccia[115] o un dipinto di Antifilo con Tolomeo I cacciatore[116]. Nel passato, Isocrate aveva sostenuto che il sovrano ideale dovesse essere dotato dell'in-

[113] HERRMANN, *Antiochos* cit., p. 46; per la fontana di Laodice a Mileto cfr. *Milet*, I/7. *Der Südmarkt*, a cura di H. Knackfuss, Berlin 1924, pp. 263-78. Al momento è in preparazione uno studio complessivo di questo monumento da parte di B. Weber.

[114] G. GRIMM, *Orient und Okzident in der Kunst Alexandriens*, in H. HEINEN (a cura di), *Alexandrien, Aegytiaca Treverensia*, Mainz 1981, pp. 18-20; VÖLCKER-JANSSEN, *Kunst* cit., pp. 180-228.

[115] *Ibid.*, pp. 117-32; H. VON HESBERG, *Die Löwenkampfgruppe auf dem Kapitol*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Römische Abteilung)», XCIV (1987), p. 127 nota 93; U. HUTTNER, *Die politische Rolle der Heraklesgestalt im griechischen Herrschertum*, in «Historia», CXII (1997), pp. 124-87.

[116] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.113 e 35.138.

telligenza e della forza di Eracle, che sconfisse il leone di Nemea[117]. Secondo il racconto di Polibio, nel 187 a. C. l'ambasciatore di Tolomeo V presso Filopemene aveva lodato il proprio re per aver ucciso a cavallo un toro[118]. In questo contesto vanno anche ricordate le tigri di Seleuco e i vari animali allevati dai sovrani ad Alessandria. I messaggi affidati a questi diversi *media* si legavano strettamente, a costruire una rete di comunicazione assai efficace. Di particolare impatto doveva risultare l'immagine del sovrano vittorioso, rappresentato in lotta contro animali feroci: un tema, questo, denso di valenze simboliche. I diversi episodi venatori, che nel monumento di Cratero furono addirittura rappresentati per singoli nuclei tematici, volevano mostrare le qualità guerresche del sovrano. Questo tema venne ripreso in una serie continua di riproduzioni, assumendo cosí valore topico[119]. Ancora un altro esempio: durante la celebrazione della vittoria su Prusia nel 183 a. C., Eumene II e suo fratello, il futuro re Attalo II, assieme alla madre Apollonide percorsero a piedi la loro città natale, Cizico, tenendosi per mano. La scena fu intesa, già dai contemporanei, come la riproduzione del gesto dei due fratelli mitici Cleobi e Bitone[120]. Il tema dell'amore dei due fratelli per la madre tornerà, ripetuto in molte variazioni, nel tempio di Apollonide della stessa città, nelle rappresentazioni dei cosiddetti στυλοπινάκια[121].

Aspetti peculiari della società di corte trovarono espressione in *media* assai diversificati, in grado di influenzare in modo decisivo l'opinione pubblica. Gli oggetti artistici erano realizzati in materiali particolarmente pregiati, come avorio, metallo e legni preziosi: questi ultimi venivano utilizzati soprattutto per l'allestimento di apparati decorativi effimeri. La durata prevedibilmente limitata di questo tipo di produzione artistica non era una conseguenza in qualche modo «subita» del materiale impiegato, ma rappresentava una nuova qualità intrinseca all'opera d'arte, volutamente conforme alle intenzioni del sovrano. Complessivamente, come nel caso della decorazione architettonica, si verificarono mutamenti significativi che portarono a fissare anche in forme e materiali piú duraturi gli stessi temi già sviluppati nelle decorazioni a

[117] ISOCRATE, *A Filippo*, 110.

[118] POLIBIO, 22.3(23.1). Cfr. la risposta del legato spartano ad Alessandro in merito alla caccia al leone (PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 39), dove l'emissario della *polis* chiese ironicamente se il sovrano stesse combattendo contro gli animali per la dignità regale.

[119] A. Stamatiou sta preparando una pubblicazione complessiva su questo tema; cfr. inoltre K. TANCKE, *Wagenrennen*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CV (1990), pp. 95-102.

[120] POLIBIO, 22.20(23.18).

[121] R. STUPPERICH, *Zu den Stylopinakia am Tempel der Apollonis in Kyzikos*, Bonn 1990, pp. 101-9.

carattere effimero. Un nuovo tema nella decorazione architettonica è la rappresentazione di bucrani o di ghirlande che fissarono simbolicamente in pietra gli aspetti rituali delle feste e delle cerimonie con i relativi sacrifici. I generi piú tradizionali, come il rilievo a soggetto mitologico, ebbero minore importanza, mentre guadagnarono sempre piú evidenza forme ornamentali che celebravano l'attenzione del sovrano per le gioie durature delle feste: gli edifici dei Tolomei nel santuario di Samotracia o la *stoa* di Antigono Gonata a Delo costituiscono esempi particolarmente significativi per questi nuovi temi[122].

In questa complessa dimensione comunicativa anche la struttura degli oggetti artistici presentava aspetti contraddittori. Il modo di trasporre in edifici o opere d'arte le aspirazioni o le ambizioni del sovrano poteva provocare reazioni corrispondenti, poiché il mezzo artistico fissava tali pretese di legittimazione in modo piú deciso e pregnante, e le traduceva in immagini accessibili a tutti. Il tipo di rappresentazione doveva mantenere di conseguenza un carattere ambivalente tra l'ostentazione di generosità e la volontà di accentramento del potere. I palazzi macedoni a Ege e Pella erano costituiti in gran parte da ambienti destinati al simposio, cui si aggiungevano alcuni spazi di modeste dimensioni destinati agli approvvigionamenti. Difficilmente si può immaginare che il sovrano abbia preso stabilmente dimora in questi spazi cosí limitati; è probabile invece che fossero a sua disposizione alcuni peristili secondari e ali separate. Il tipo di struttura che caratterizza il castello d'età barocca, per esempio, dove la sfera privata del sovrano diviene anche avvenimento pubblico, non si riscontra nella concezione del palazzo ellenistico.

Sono queste le premesse su cui si fonda la concezione della struttura architettonica del palazzo ellenistico. Gli spazi pubblici integrati architettonicamente nell'ambito del palazzo, nei casi in cui si sono conservati, superano in qualità gli spazi privati. A Pergamo, per esempio, i grandi portici del recinto di Atena sull'acropoli sono in marmo, materiale adoperato, nel palazzo, solo per la decorazione delle pareti di alcune stanze[123]. Anche i mosaici a ciottoli del palazzo di Alessandria mostrano una qualità non particolarmente elevata[124]. Materiali pregiati, nel-

[122] *Samothrace Excavations*, VII. *The Rotunda of Arsinoe*, Princeton 1992, pp. 55-63; X. *The Propylon of Ptolemy II*, a cura di A. Frazer, Princeton 1990, pp. 198-211; B. SCHMIDT-DOUNAS, *Der Dorische Fries der Stoa des Antigonos Gonatas auf Delos*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CIX (1994), pp. 227-36.

[123] *Die Paläste der Hochburg* cit., pp. 35-39, 50.

[124] D. SALZMANN, *Untersuchungen zu den antiken Kieselmosaiken*, Berlin 1982, pp. 115-16 nota 133.

le residenze ellenistiche, erano soprattutto metalli e pietre preziose, come testimoniano molte fonti letterarie[125]. Questi tesori erano evidentemente custoditi in ambienti appositi e venivano esposti pubblicamente solo in occasione di particolari feste, come ad esempio nella grande tenda di Tolomeo II o durante le feste di Adone, allestite da sua sorella Arsinoe II. La ricchezza veniva messa pubblicamente in mostra solo in occasioni prestabilite, ma aveva un ruolo piuttosto limitato nella vita quotidiana e nella sfera privata del sovrano. I palazzi dei re ellenistici potevano essere recepiti come segno tangibile della cura e della preoccupazione del sovrano nei confronti dei sudditi e degli stranieri che mantenevano un rapporto di amicizia con il paese che li ospitava. Nelle residenze e nelle manifestazioni ad esse legate la popolazione identificava un luogo di intrattenimento per feste straordinarie, dove si potevano all'occasione ricevere doni particolarmente preziosi; il palazzo diventava in questo modo un emblema della felicità e della prosperità dello stato[126].

Questo concetto di *felicitas* si riflette, per esempio, nella grande nave che Ierone II battezzò con il nome della sua capitale, Siracusa, e che riassumeva tutte le funzioni di un palazzo lussuosamente arredato e anche quelle di un mezzo di trasporto, capace di approvvigionare le città indigenti dell'Oriente greco con grandi quantità di grano; nel contempo venivano presentati a bordo gli aspetti caratteristici della cultura siciliana[127].

10. *L'artista come intermediario tra corte e popolo.*

Verificare come e in quale misura la cultura delle corti ellenistiche abbia influito sulle espressioni artistiche è compito abbastanza difficile. Alessandro Magno accolse l'architetto Dinocrate nel circolo dei suoi amici (φίλοι); una simile relazione amichevole intercorse, ad esempio, tra Ierone II e Archimede[128]. Alessandro decise, inoltre, che solo Apelle avrebbe potuto ritrarlo[129]. Nell'ambito della ritrattistica, il tipo di ritratto dei sovrani tolemaici, caratterizzato da occhi grandi e tratti sere-

[125] G. ZIMMER, *Prunkgeschirre hellenistischer Herrscher*, in HOEPFNER e BRANDS (a cura di), *Basileia* cit., pp. 130-35; VÖLCKER-JANSSEN, *Kunst* cit., pp. 181-228.

[126] Cfr. nota 2.

[127] Cfr. ATENEO, 5.206-9; A. W. PERSSON, *Die hellenistische Schiffbaukunst und die Nemischiffe*, in «Opuscula Archeologica», I (1935), pp. 134-45.

[128] ATENEO, 5.206d.

[129] PLINIO, *Naturalis historia*, 7.125, 35.85.

ni, fu certamente approvato dalla corte, se non addirittura concepito al suo interno[130]. Accanto ai ritratti di grandi dimensioni, esposti pubblicamente e integrati nell'ambito di feste e celebrazioni, anche le monete costituivano un mezzo di propaganda ideologica importante a causa della loro ampia circolazione. I sovrani avevano legato a sé vari artisti con committenze specifiche, ma senza vincolarli esclusivamente alla propria persona. Apelle e altri pittori e scultori ritrassero anche vari appartenenti al seguito piú stretto del sovrano. Lo studio delle gemme ellenistiche rafforza l'impressione che i diversi artisti furono assoldati in seguito a committenze artistiche pensate appositamente per loro[131]. Nel caso già ricordato, Ierone II impiegò nella costruzione dell'enorme nave, la *Syrakosia*, una serie di persone cui mise a capo l'architetto Archia, chiamato per l'occasione da Corinto, mentre fece sorvegliare ad Archimede tutta l'operazione[132]. È difficile stabilire se gli artisti assoldati venissero in un secondo momento impiegati stabilmente a corte. Tolomeo III mandò a Rodi, dopo il grave terremoto del 227/226 a. C., cento architetti (οἰκοδόμοι) e trecento aiutanti, cosa che si capisce solo se si ipotizza che questi fossero stati impiegati in precedenza presso di lui; allo stesso modo il sovrano si assunse l'onere del loro pagamento versando 14 talenti all'anno[133]. Il fatto di dover cambiare spesso da un committente all'altro contribuí a formare una sorta di flessibilità in campo artistico, che fece sí che l'artista fosse in grado di comunicare i contenuti ideologici dei sovrani ellenistici a un pubblico di formazione culturale greca. Degli artisti venivano impiegati anche per rispondere alle necessità piú immediate del sovrano e della corte, ma la posizione di costoro è difficile da precisare. Se per il simposio erano particolarmente ricercati grandi vasi potori, e se alcune forme assunsero addirittura il nome del sovrano[134], è ipotizzabile l'esistenza di una corrispondente produzione artistica destinata alla corte stessa.

D'altro canto queste botteghe non dovevano essere direttamente legate alla corte, poiché il rapporto di questi artisti con la casa reale si creava nell'ambito di situazioni casuali o in seguito a particolari committenze artistiche. A questo proposito è indicativo quanto si narrava di Antioco IV Epifane, che, durante le sue passeggiate per la città di An-

[130] KYRIELEIS, *Bildnisse* cit., pp. 126-36.

[131] VÖLCKER-JANSSEN, *Kunst* cit., pp. 155-64; A. FURTWÄNGLER, *Gemmen mit Künstlerinschriften*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», IV (1889), p. 85.

[132] ATENEO, 5.206 sg. Un simile episodio viene ricordato in riferimento a Tolomeo II anche in PLINIO, *Naturalis historia*, 36.67-68.

[133] POLIBIO, 5.89.3.

[134] ATENEO, 11.461b e 11.497 sg.

tiochia, amava trattenersi a discorrere con maestri argentieri, orafi e altri artigiani[135]. Molte altre testimonianze attestano l'interesse e il coinvolgimento diretto dei sovrani in questioni riguardanti l'arte o gli artisti. Alessandro Magno deve, ad esempio, aver visitato Apelle nella sua bottega[136]. Demetrio Poliorcete progettò personalmente navi e macchine da guerra di tale qualità da provocare lo stupore persino nei nemici[137]. Ierone II era spesso visto nel cantiere navale durante la costruzione della *Syrakosia*, mentre prendeva direttamente parte allo svolgimento dei lavori.

Anche gli amici dei sovrani e i lori agenti erano attivamente coinvolti in operazioni di questo genere. Sostrato di Cnido, per esempio, fece erigere il faro di Alessandria. Il fatto che solo lui fosse nominato come dedicante, senza che venissero menzionati i sovrani tolemaici, che pure finanziarono l'impresa, provocò un certo scontento già presso i contemporanei[138]. L'edificio del consiglio di Mileto fu dedicato da Timarco ed Eracleide per conto di Antioco IV Epifane, poiché entrambi appartenevano al circolo degli amici del monarca[139]. Evidentemente i sovrani cercavano attraverso i donatori di stabilire un legame stretto con le varie città o con determinati circoli di persone. Nei casi menzionati si deve sottolineare che Sostrato era uno dei rappresentanti piú in vista della lega nesiotica dell'Egeo, da dove provenivano le navi dirette ad Alessandria, mentre i due agenti di Antioco erano cittadini di Mileto. Anche in questo tipo di rapporti si costituí una particolare forma di comunicazione, in cui venivano sperimentati nuovi modi espressivi, destinati a loro volta a diventare oggetto di accese discussioni. I sovrani, i loro amici e gli artisti crearono, in uno stretto dialogo reciproco, una produzione artistica connotata da significati nuovi.

All'interno di questa costellazione il sovrano cercava volutamente di non mettersi in primo piano: erano piuttosto l'edificio sontuoso o il nome di un donatore appartenente ai circoli piú vicini al sovrano a segnalare allo spettatore che il monarca disponeva di amici potenti, allo stesso tempo leali e competenti[140]. Un visitatore di Alessandria poteva constatare direttamente lo stretto legame tra il sovrano e i suoi amici dal

[135] POLIBIO, 26.1(10).

[136] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.85.

[137] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 20.

[138] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., pp. 19-20; WEBER, *Interaktion* cit., pp. 58-61.

[139] *Milet*, II. *Das Rathaus von Milet*, a cura di H. Knackfuss, Berlin 1908, pp. 95-101; SCHAAF, *Untersuchungen* cit., pp. 53-62.

[140] W. HOEPFNER, *Zwei Ptolemäerbauten*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», suppl. 1, Berlin 1971, pp. 50-54; sul culto di Serapide cfr. FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., pp. 267-76.

gran numero di santuari e oggetti votivi, distribuiti per tutta la città, che costoro avevano dedicato a Serapide; in questo modo il sovrano e i suoi amici dichiaravano anche la propria adesione personale a un culto promosso ufficialmente, e al tempo stesso ne favorivano la diffusione. Il fitto intreccio che lega il sovrano, il fedele circolo di persone attorno alla sua persona e la città di residenza traspare nel modo piú chiaro dalla dedica di statue onorarie. A Clino, per esempio, amica e coppiera di Tolomeo II, furono dedicate, in diversi luoghi di Alessandria, statue che la rappresentavano sempre secondo lo stesso schema, con un fine chitone e un corno potorio in mano[141]. D'altra parte per tutta la città una fitta rete di riferimenti rimandava alla casa reale. Le strade di Alessandria prendevano il nome da Arsinoe, nelle sue diverse funzioni cultuali, e si può pensare alla corrispondente presenza di altari e statue[142]. Nel teatro di Siracusa, per esempio, alcuni settori dello spazio destinato al pubblico recavano il nome di divinità, ma anche di appartenenti alla casa reale: anche in questo caso alla denominazione si saranno aggiunte manifestazioni visibili nel rituale o opere d'arte[143]. Lo stretto rapporto tra il sovrano ellenistico e il suo pubblico doveva avere un riscontro anche in aspetti occasionali della vita delle città, rispecchiandosi in diversi modi nella vita quotidiana.

Gli esempi seguenti illustrano in che modo e con quali fini fossero affidati ai diversi artisti e artigiani particolari committenze e progetti artistici. Dopo il 301 a. C. Antioco I dedicò a Mileto un porticato, lungo quasi duecento metri, naturalmente con l'approvazione della cittadinanza; la città scelse in questo caso anche l'architetto che realizzò il progetto e che, probabilmente, influí anche sulla fase di progettazione dell'impianto[144]. Un artista veniva chiamato in relazione a commesse specifiche, perché ritenuto adatto a rispondere adeguatamente alle esigenze della committenza: lo mostra chiaramente il caso del donario dei Tolomei a Olimpia, per il quale il donatore, l'ammiraglio Callicrate di Samo, impiegò personale di ambiente microasiatico[145].

[141] POLIBIO, 14.11.2 (ATENEO, 10.425e).

[142] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., p. 40; in onore di Berenice furono erette statue in tutti i templi egiziani: cfr. F. DUNAND, *Fête, tradition, propagande. Les cérémonies en l'honneur de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a. C.*, in *Livre du centenaire 1880-1980 de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire*, Le Caire 1980, p. 293.

[143] G. RIZZO, *Il teatro greco di Siracusa*, Milano-Roma 1923, pp. 46-52.

[144] GÜNTHER, *Das Orakel* cit., pp. 30-31.

[145] R. MERKELBACH, *Eine Inschrift des Weltverbandes der dionysischen Technitai (CIG 6829)*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LVIII (1985), pp. 136-38.

11. *Il significato della produzione artistica per i sovrani.*

Il fatto che nella pavimentazione musiva di un palazzo di Pergamo appaia bene in evidenza la firma dell'artista Efestione[146] dimostra, d'altra parte, che i sovrani cercavano di assicurarsi sempre gli artisti piú in vista, allo scopo di accrescere la propria fama. Ci si dovrà dunque immaginare che uno scambio assai vivace di idee e aspettative legasse insieme gli artisti, gli operai, i sovrani e le loro cerchie. Si vennero cosí a creare nuovi modelli e canoni, e con essi nuovi parametri di giudizio del valore di un'opera; basti ricordare, infatti, che i mosaici nel palazzo di Alessandria servirono da modello in altri contesti[147].

La produzione artistica fu però caratterizzata anche dalla concorrenza per la superiorità tra i nomi. I sovrani cercavano gli artisti in tutto il mondo greco a seconda della loro fama (δόξα), senza che la scelta dipendesse primariamente dal particolare tema da realizzare. Nell'ampia gamma dei mezzi artistici a disposizione c'erano, però, pochi generi che avessero il sovrano come tema centrale: nell'ambito letterario il panegirico in versi[148], in quello figurativo la ritrattistica[149] e le rappresentazioni di battaglie[150]; non esistevano viceversa forme di rappresentazione esclusivamente dirette al sovrano, a differenza che in Oriente. Questo, infatti, non sarebbe stato conciliabile con la cultura della *polis*.

La tradizione letteraria mette bene in evidenza, al di là degli aspetti aneddotici, l'importanza della fama degli artisti. Durante l'assedio di Rodi, Demetrio non mise a ferro e fuoco la città per risparmiare la casa del pittore Protogene[151]: per questa vicenda Demetrio conquistò notevole fama. Storie simili sono spesso ricordate dalle fonti letterarie. Il va-

[146] M. DONDERER, *Die Mosaizisten der Antike und ihre wirtschaftliche und soziale Stellung*, Erlangen 1989, p. 64 n. A 17; *Studien zum antiken Kleinasien*, III. *Zu den Mosaiken in den Palästen IV. und V.*, a cura di D. Salzmann, Bonn 1995, pp. 103-10 e tav. 17.

[147] W. A. DASZEWSKI, *An old question in light of new evidence*, in *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Mainz 1983, pp. 161-63.

[148] G. WEBER, *Dichtung und höfische Gesellschaft*, Stuttgart 1993, pp. 9-17, 165-84; M. BERGMANN, *Hymnos der Athener auf Demetrios Poliorketes*, in W. BARNES (a cura di), *Querlektüren*, Göttingen 1996, pp. 25-47.

[149] Cfr. note 24-25; sulle diverse qualità mediali dei ritratti e delle opere encomiastiche cfr. ISOCRATE, *Evagora*, 73-75; sulle forme particolari: H. P. LAUBSCHER, *Ptolemäische Reiterbilder*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CVI (1991), pp. 224-38. Arsinoe a cavallo di uno struzzo: PAUSANIA, 9.31.1.

[150] T. HÖLSCHER, *Griechische Historienbilder des 5. und 4. Jhs. v. Chr.*, Würzburg 1973, pp. 122-72.

[151] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.104-6.

lore di un artista nelle sue prestazioni era equivalente a quello di un sovrano nelle sue imprese, a tal punto che quest'ultimo poteva concedere all'artista la propria amante senza perdere dignità, come nel caso di Alessandro e Apelle[152]. L'artista poteva anche dipingere il re in forma sconveniente, come Ctesicle che dipinse la regina Stratonice in un amplesso con un pescatore[153]: il dipinto fu esposto nel porto di Efeso e, per la straordinaria qualità e la vivacità della rappresentazione, su richiesta della regina stessa non venne rimosso. Apelle finí in aperto contrasto con la corte tolemaica, come ci viene variamente raccontato[154], per essere stato coinvolto in una congiura, come si apprende dalla tradizione relativa alla famosa rappresentazione della calunnia[155]. Il valore storico di questi racconti è difficile da stabilire[156], ma va notato che aneddoti del genere mancano completamente per gli imperatori romani. Lo stretto rapporto tra sovrano ellenistico e artista rappresenta dunque, evidentemente, una caratteristica specifica dell'epoca: esso, proprio come, ad esempio, le scene di ambascerie, poteva offrire ampio materiale per una gran varietà di aneddoti che evidenziavano il potere carismatico del sovrano anche in rapporto all'arte e gli artisti.

Fu di stimolo a questa particolare configurazione del legame fra sovrano e artista il fatto che l'artista, per la sua posizione relativamente indipendente, poteva diventare, almeno in teoria, una sorta di mediatore tra la cultura tradizionale greca e il nuovo fenomeno sociale delle corti. Tale ruolo poteva essere assolto solo se gli artisti mantenevano una certa indipendenza. D'altra parte, però, il sovrano aveva tutto da guadagnare in notorietà se il pubblico di cultura greca poteva legare direttamente alla sua persona il nome di uno di questi artisti. Gli ambienti di corte erano indubbiamente molto critici nella valutazione delle qualità estetiche di un'opera, e le fonti danno l'impressione che mancanze e difetti venissero annotati con un certo compiacimento. A proposito della nave sul Nilo di Tolomeo IV, Callisseno loda la preziosità di un fregio in avorio, di cui però deplora allo stesso tempo l'esecuzione (τέχνη) modesta, concludendo che un re non dovrebbe risparmiare

[152] *Ibid.*, 35.86-87.
[153] *Ibid.*, 35.140.
[154] *Ibid.*, 35.89.
[155] LUCIANO, *Sul non credere facilmente alla calunnia*, 4.
[156] Manca tuttora uno studio sistematico su questo problema; vari aspetti potrebbero essere stati interpretati in maniera distorta già nella tradizione antica. Indicativo è l'atteggiamento critico di Lisippo nei confronti di Alessandro, ritratto da Apelle con il fulmine: secondo la concezione espressa in queste pagine, questo fatto è da interpretare come la critica dell'artista ancora partecipe delle tradizioni della *polis* nei confronti dell'artista influenzato invece dalla cultura di corte; cfr. inoltre V. L. BRÜSCHWEILER-MOOSER, *Ausgewählte Künstleranekdoten*, Bern 1969, pp. 63-65.

in artisti di valore[157]. Le alte somme pagate agli artisti erano subito sulla bocca di tutti: al riguardo le fonti parlano di cifre esorbitanti, ulteriore dimostrazione della generosità dei sovrani. Questa era però una situazione carica di rischi, perché dal di fuori si poteva osservare, non senza malignità, che la fama dell'artista superava quella del committente, cioè del sovrano. Già i cittadini della *polis* di età classica avevano temuto effetti di questo genere, se si ricorda, come tramanda Eliano[158], un certo Ipponico di Atene, che aveva rifiutato di essere raffigurato da Policleto con l'unica motivazione che poi tutti avrebbero ammirato unicamente la capacità artistica dello scultore. Simili affermazioni divennero un *topos* nella critica letteraria successiva[159]. Di contro, però, la fama dell'artista poteva anche salvare dalla distruzione opere magari problematiche dal punto di vista politico. Arato, per esempio, fece distruggere tutti i ritratti di Aristrato a Sicione, mentre fu a lungo incerto su che cosa fare di quello dipinto da Melanto, finché un amico, il pittore Nealce, gli consigliò di far ridipingere solamente la figura del tiranno, risparmiando il carro con la Vittoria[160]. Poteva poi succedere che gli artisti non rispettassero le aspettative e i desideri del committente. Non sorprende pertanto, in occasione della cacciata degli intellettuali da Alessandria ad opera di Tolomeo VII Evergete II, che anche dei pittori abbiano dovuto abbandonare la città[161]. Gli aneddoti citati hanno già evidenziato l'esistenza di tensioni nei rapporti tra la corte tolemaica e, ad esempio, Apelle.

Si è già parlato dei temi illustrati nelle opere d'arte. La rappresentazione delle imprese dei sovrani, come ad esempio le battaglie di Alessandro o di Agatocle[162], aveva senza dubbio una parte molto importante, ma altrettanto importanti erano le rappresentazioni di matrimoni (Aezione per Alessandro)[163] e di personificazioni[164]. È piú che evidente che tra committente e artista dovesse esserci una forma di accordo e di intesa. Ma innanzitutto per la diffusione delle immagini dovevano essere impiegati determinati schemi. Nella stele di Pithom, per esempio,

[157] ATENEO, 5.205c; CASPARI, *Das Nilschiff* cit., p. 50.

[158] ELIANO, *Storia varia*, 14.16.

[159] PLINIO, *Naturalis historia*, 36.93.

[160] PLUTARCO, *Vita di Arato*, 13.

[161] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., I, pp. 332-33; II, pp. 165-66 nota 324, p. 531 nota 194.

[162] CICERONE, *In Verrem*, 2.4.122 sgg.

[163] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.78.

[164] Tramandate soprattutto nel caso di Apelle: LUCIANO, *Sul non credere facilmente alla calunnia*, 4; cfr. T. KRUSE, *Zwei Denkmäler der Antigoniden in Olympia*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CVII (1992), pp. 273-93.

viene sottolineato che Tolomeo IV Filopatore sia rappresentato come vincitore sul proprio nemico[165]. Gli artisti avevano per conseguenza grande importanza, e in questo clima mutò anche lo stile delle raffigurazioni. Gli artisti stessi mirarono a oscurarsi l'un l'altro producendo opere di grande qualità artistica per quanto riguarda sia l'esecuzione manuale, che l'aderenza alle forme naturali, che l'elaborazione astratta dei temi allegorici. Le antiche categorie di opera d'arte, proprie della cultura della *polis*, furono cosí messe in discussione: poste in sintonia con la nuova ritualità promossa dai sovrani e dalle loro corti, le opere d'arte acquisirono una nuova e diversa qualità, anche nella loro funzione mediale.

12. *Botteghe artigianali.*

Oltre alle personalità artistiche emergenti vanno prese in esame le botteghe artigianali, con il loro alto livello qualitativo nella produzione di stoffe, mobili e toreutica. Una bottega che produceva vasi in metallo esisteva a Menfi già prima dell'insediamento dei Tolomei, e anche durante il loro regno nulla indica che essa intrattenesse un rapporto esclusivo con la casa reale[166]. Questo vale anche per altri prodotti che acquisirono notevole importanza e divennero in qualche modo rappresentativi della corte. Il possesso di vasi in pietre preziose era una prerogativa dei sovrani, ma nulla ci autorizza a pensare che si trattasse di un privilegio esclusivo[167]. Anche un cittadino ricco poteva entrare in possesso di tali oggetti, come anche di gioielli, stoffe preziose e mobili pregiati. Restava comunque decisivo il contesto in cui questi oggetti erano esposti.

Cambiamenti notevoli nel tipo di autorappresentazione, nel rituale e, conseguentemente, nella produzione artistica sono tramandati già per alcuni re e tiranni del IV secolo a. C. Ma anche da privati cittadini particolarmente abbienti, come ad esempio Demetrio Falereo ad Atene, potevano venire impulsi che le corti avrebbero poi accolto e potenziato, riplasmandone forma e contenuto in relazione alle nuove esigenze. Demetrio deve aver organizzato simposi sontuosi in sale con i pavimenti ornati di motivi floreali particolarmente belli, eseguiti certamente in mosaico a ciottoli. La tradizione (Duride riferito da Ateneo)[168], nonostan-

[165] *SEG*, VIII, 504a; LAUBSCHER, *Ptolemäische Reiterbilder* cit., pp. 226-27 tavv. 46-48.

[166] C. REINSBERG, *Studien zur hellenistischen Toreutik*, Hildesheim 1980, pp. 9-14, 270-82.

[167] H. P. BÜHLER, *Antike Gefäße aus Edelstein*, Mainz 1973, pp. 8-11.

[168] ATENEO, 12.542C.

te possa essersi tinta di toni polemici, evidenzia che un gruppo relativamente numeroso all'interno della società greca, piú potente e in vista – cui si deve aggiungere anche la nobiltà macedone –, disponeva di possibilità adeguate, e poteva perciò procurare, direttamente o indirettamente, ad artisti e artigiani le committenze adatte. Di Demetrio Falereo dovevano esistere circa trecento statue onorarie[169]. In questo clima culturale le varie scelte e soluzioni – e ciò vale anche per il rituale di corte (si pensi alla προσκύνησις, di cui abbiamo già parlato) – potevano essere testate. Qualcuno sperimentava una particolare variante di un oggetto, o di una decorazione; se l'innovazione riceveva accoglienza positiva, veniva ripresa e adottata stabilmente. In occasione delle Dionisie del 309 a. C., allestite da Demetrio Falereo, il pubblico si entusiasmò per un carro a forma di chiocciola che, grazie a un meccanismo, spruzzava nuvole di zafferano[170]. Nella grande processione del 290 a. C. ad Alessandria fu impiegata una grande quantità di carri del genere, dotati di complicati meccanismi[171]. A volte i progetti rimasero irrealizzati, come nel caso del tempio di Alessandria, in cui la statua di culto, con le fattezze di Berenice, avrebbe dovuto essere tenuta sospesa in aria per effetto di un magnete.

Infine, devono essere esistite botteghe artigiane che producevano oggetti piú semplici per il largo consumo, sulle quali la casa reale aveva comunque un certo influsso. In Egitto si devono menzionare i cosiddetti vasi-cammeo tolemaici, nel tipo dell'olpe in pasta vitrea con l'immagine della regina intenta al sacrificio[172]. Probabilmente questi oggetti venivano distribuiti come doni o venivano acquistati durante particolari feste. Per altri generi di prodotti ceramici, come le cosiddette coppe omeriche o la ceramica pergamena[173], il collegamento con l'ambiente della corte ellenistica non è sicuro.

La produzione artistica, concepita e sviluppatasi in seno alle corti ellenistiche e in stretta connessione con i suoi riti, è da considerare come risultato di diversi componenti e frutto di varie interazioni. Nella situazione conflittuale esistente tra il sistema di valori della *polis* e quello dei sovrani, il fenomeno artistico assunse la funzione di mediare tra

[169] DIOGENE LAERZIO, 5.75.

[170] HESBERG, *Mechanische Kunstwerke* cit., pp. 51-52.

[171] E. E. RICE, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphos*, Oxford 1983; KÖHLER, *Pompai* cit., pp. 97-98.

[172] D. BURR-THOMPSON, *Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience*, Oxford 1973; V. MANDEL-ELZINGER, *Ptolemäische Reliefkeramik*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CIII (1988), pp. 301-2.

[173] H. P. LAUBSCHER, *Der Kameo Gonzaga. Rom oder Alexandria*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», CX (1995), pp. 387-424.

i due diversi ambienti. Peculiare alla cultura della *polis* era il valore dell'uguaglianza; per questo motivo le opere d'arte possiedono elementi normativi, sia nella loro semantica che nella loro funzionalità come oggetti. In ogni caso, tra i cittadini nessuno doveva primeggiare per il possesso di oggetti fuori dal comune. I sovrani dovevano, al contrario, dimostrare la loro particolare posizione di dominatori, mettendo in evidenza la loro volontà di regnare e le loro capacità di comando. I segni del potere e del dominio fecero la loro comparsa gradualmente, con modalità diverse a seconda dei luoghi: in una *polis* greca e libera come Mileto questo doveva accadere in modo diverso rispetto a Seleucia sul Tigri o altri territori caratterizzati da una preponderanza dell'elemento locale. La volontà di autorappresentazione veniva condizionata e variata da fattori spaziali, temporali e individuali. Il fattore spazio determinava l'attenzione speciale e intensa concentrata su luoghi particolari, come le residenze, o che godevano di uno statuto peculiare, come i santuari. Il fattore tempo si evidenziava nell'impiego di una produzione artistica legata esclusivamente alla celebrazione di feste e riti, in cui gli oggetti d'arte assumevano la loro funzione nei cortei e nelle cerimonie. Infine le persone: gli artisti o gli amici del sovrano che agivano per suo conto contribuirono, con le loro idee, a dar forma a quella volontà di autorappresentazione. Questi fattori diversi crearono e condizionarono l'ampia gamma di espressioni artistiche peculiari all'arte ellenistica.

GUGLIELMO CAVALLO

Ambizioni universali e isolamento di una cultura

1. *Città senza biblioteca e biblioteca senza città.*

La copia di età romana, conservata ai Musei Vaticani, di una statua di Sofocle del 330 circa a. C. (fig. 1) mostra il drammaturgo in posizione eretta, un braccio quasi sostenuto dal drappeggio del mantello che fascia il busto, l'altro posato sul fianco, la testa girata un po' di lato, le labbra socchiuse, ai suoi piedi una *capsa* di libri nella specie di rotoli. La posa è quella, in sostanza, dell'oratore ma anche del buon cittadino, 'impegnato politicamente', e, in quanto tale, nell'atto di parlare agli altri cittadini della *polis*[1]. Nella città greca antica l'oratore, il filosofo, il poeta, l'autore di teatro, chiunque svolga un'attività intellettuale parla sempre a un pubblico, direttamente o indirettamente, attraverso la sua voce o quella altrui, di un solista, di un coro, di una compagnia di teatro. Nella rappresentazione è questo rapporto con la *polis* che prevale, e perciò l'atteggiamento, il contegno da buon cittadino dell'intellettuale: contegno tutto ispirato alla dignità, alla tradizione della καλοκἀγαθία cui le stesse attività intellettuali devono sempre far riferimento al di là di qualsiasi distinzione. Non in una biblioteca pubblica, sconosciuta alla cultura della *polis*, hanno sede i saperi della città, ma nel discorso, nell'epica recitata, nella *performance* lirica, nello spettacolo teatrale, nel dialogo filosofico. Il libro resta sullo sfondo, come strumento di conservazione dello scritto o come sostegno di una voce lettrice o recitante.

Quando si passi a considerare un'altra statua (fig. 2), quella del cosiddetto «Cleante» del British Museum di poco meno di un secolo piú avanti, 250 circa a. C., anch'essa rifatta in una copia piú tarda, la figura del filosofo è seduta, in atteggiamento fortemente assorto, dimentica del mondo circostante; il corpo pare teso nello sforzo di pensare, le mani chiuse a pugno sembrano l'una, la sinistra, tormentare la veste, l'altra strofinare la guancia, le gambe sono incrociate all'altezza dei piedi che paiono contrarsi nervosamente e premere l'uno contro l'altro. È

[1] P. ZANKER, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, München 1995, pp. 46-90 [trad. it. Torino 1997].

la rappresentazione dell'intellettuale di età ellenistica tutto isolato nella sua concentrazione mentale[2]: un intellettuale che si rinchiude in una scuola, in un museo, in una biblioteca, che opera in sintonia non piú con una cittadinanza che lo impegna politicamente, ma, ripiegato su se stesso, nella vastità di un regno, al servizio di un sovrano, in ossequio alla sua regalità, nelle forme sia di adesione a un programma politico-culturale, sia di lavoro scientifico, erudito, letterario, comunque inteso a illustrare quella regalità. L'attività intellettuale non è piú nutrita dal sistema di valori della *polis*, ma – tutta isolata – da una quantità immensa di libri, dalla riflessione sui testi scritti del passato, dallo sterminato sapere che vi è contenuto e che l'intellettuale (un intellettuale ormai di mestiere e di stato) deve dominare, quasi controfigura del re che domina aree geografiche e sudditi.

[2] *Ibid.*, pp. 91-141.

Figura 1. Sofocle in posa da oratore. Copia romana di un originale greco del 330 a. C. circa.

Figura 2. Il cosiddetto «Cleante» in atteggiamento assorto. Copia romana di un originale greco del 250 a. C. circa.

Il Museo di Alessandria, voluto già dai primi Tolomei nel complesso palaziale costituito dal quartiere del Bruchion, rappresenta il recinto dell'intellettuale: recinto separato dalla società urbana e dalla vita pubblica nel quale si consumano le esperienze dei dotti di corte. Il Museo «fa parte della reggia. Esso comprende il peripato, l'esedra e una grande sala, nella quale i dotti ... consumano insieme i pasti. In questa comunità anche il denaro viene messo in comune; hanno anche un sacerdote che è capo del Museo»[3]. Il sapere circola tutto tra queste mura. Il Museo è connesso al palazzo, e la biblioteca (fig. 3) fa parte del Museo. «Nel Museo vengono a confluire strumenti di lavoro, collezioni di animali, raccolte di libri; dentro il Museo vivono in *koinonia* gli scienziati e i letterati»[4]. A monte vi è almeno in parte il modello del Liceo o Peri-

[3] STRABONE, 17.1.8.

[4] Su Museo e biblioteca di Alessandria si vedano, oltre alle magistrali pagine di P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford 1972, pp. 305-35, con note alle pp. 462-94, i lavori di L. CANFORA, *La biblioteca scomparsa*, Palermo 1986, e *La Biblioteca e il Museo*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2, Roma 1993, pp. 11-29 (citazione da p. 15).

Figura 3.
La biblioteca di Alessandria. Incisione (XIX secolo).

pato di Atene, la scuola di Aristotele e di Teofrasto: anche qui vi erano un peripato e un giardino-esedra, i pasti venivano presi in comune, vi erano un santuario e un altare delle Muse; ma anche l'Accademia di Platone praticava il banchetto in comune e tributava un culto alle Muse. Certamente tra queste scuole ateniesi e il Museo di Alessandria vi è una differenza istituzionale, giacché le une sono libere associazioni pur se il Liceo gode del sostegno dello stesso Alessandro, l'altro, il Museo, è invece una fondazione regia, insediata nel tempio delle Muse (cosa diversa da un culto loro semplicemente tributato), inserita nel palazzo e proprietà del sovrano, come la biblioteca e gli stessi dotti. Questi ultimi, perciò, è grazie non ai possedimenti della scuola variamente acquisiti ma alla liberalità del sovrano che sono affrancati dalle necessità della vita pratica.

La linea di demarcazione piú profonda è nelle maniere di studio: nel Liceo, se da una parte si svolgeva l'attività di pochi eruditi che vi compivano ricerche scientifico-filosofiche, d'altra parte si impartiva pure un'istruzione di carattere generale di largo accesso e di largo numero di frequentanti (e un qualche insegnamento nella specie di 'lezioni' sembra far capo anche all'Accademia platonica); dal Museo, invece, sembra esclusa una 'didattica', un'istruzione impartita con le procedure di una vera e propria scuola, e quel che rimane del modello ateniese è l'attività intellettuale interna all'istituzione stessa. Insomma, un insegnamento impartito nel Museo (o presso altre corti ellenistiche) non vi fu, a meno che non si voglia intendere un tirocinio di ricerca compiuto a contatto con figure di primo piano da quanti – scolari già avanzati e non certo molti – vi venivano accolti. In ogni caso si tratta di esperienze assai diverse rispetto a quelle dell'Accademia o del Peripato[5]. Museo e biblioteca sono drasticamente chiusi verso l'esterno, verso la città, e gli eruditi del re sono pubblico a se stessi.

Il dialogo diretto con la città si è interrotto. La comunicazione filosofica, scientifica, letteraria e piú latamente culturale è ormai un fatto erudito: il che esaspera il dibattito e la rivalità tra intellettuali di formazione e di scuole diverse, ma talora anche all'interno di una medesima cerchia dotta o di una medesima scuola. Le pratiche di pensiero e di studio, infatti, non sono piú funzionali alla cultura di una *polis* e di una comunità di cittadini, ma all'indirizzo, sia questo filosofico-scientifico o filologico-letterario, di una particolare scuola.

Rivolta ambiziosamente «a infinite regioni, infinite genti» domina-

[5] P. ROSSI e C. A. VIANO (a cura di), *Storia della filosofia*, I, *L'antichità*, Roma-Bari 1993, pp. 245-64.

te dai Tolomei, o da altri sovrani ellenistici[6], la comunicazione stessa si mostra tutta fondata sul libro. «Non c'è dubbio – si è ritenuto – che al tempo di Callimaco si leggesse molto di piú. Ma questo non vuol dire che si leggesse e basta ... È una rozza semplificazione pensare a un'età di lettura successiva a un'età di ascolto»[7]. Ma in età ellenistica l'opera è il libro, nel senso che a quest'ultimo sono affidate, definitivamente, la conservazione diacronica (e non piú la semplice fissazione) dei testi e la loro circolazione e fruizione. Teocrito teme che le sue *Χάριτες*, i versi del suo *Idillio XVI*, restino sul fondo di una cassetta, che questa diventi la loro abituale dimora ove non incontrino favore[8]: il riferimento è dunque alla consistenza materiale, 'libraria' dello scritto[9]. Il percorso dell'epigramma è significativo. Nato come iscrizione su materiali duri (pietra, terracotta o altro), diventa man mano «indipendente dalla lapide, è usato nell'improvvisazione ed è perciò spogliato della sua funzione originaria»[10], per concludere infine, in età ellenistica, il suo itinerario in un libro.

Le ragioni di questa svolta ascolto/lettura sono piú d'una. Il passaggio istituzionale da una comunità di dimensioni ridotte quale la *polis* – raggiungibile dalla voce del rapsodo, da una *performance* orale, dallo spettacolo teatrale o dall'insegnamento del filosofo – a una società ecumenica che ha bisogno di un canale, il libro in quanto *scritto*, atto a farne conoscere il messaggio. La filologia alessandrina, d'altro canto, aveva imposto la concezione che il testo è un testo scritto, che si può leggere, verificare, ricostruire, commentare. E il testo stesso non poteva essere recepito pienamente se non attraverso altre letture, conservate in altri libri[11]. Il che, nonostante la pretesa 'universale' del testo scritto in età ellenistica, ne rende assai limitata la fruizione.

2. *Enciclopedismo e dettaglio.*

Ritorniamo all'arte statuaria. Nella raffigurazione dell'intellettuale a partire dal III secolo a. C. vi è un'altra, piú significativa differenza ri-

[6] TEOCRITO, *Idilli*, 17.77.

[7] A. CAMERON, *Callimachus and his Critics*, Princeton 1995, p. 102.

[8] TEOCRITO, *Idilli*, 16.5-12.

[9] M. CITRONI, *Le raccomandazioni del poeta: apostrofe al libro e contatto col destinatario*, in «Maia», n.s., XXXVIII (1986), p. 116.

[10] R. REITZENSTEIN, *Epigramm und Skolion*, Giessen 1893 (rist. Hildesheim 1970), pp. 120 sg.

[11] È d'obbligo il rimando a R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968 [trad. it. Napoli 1973]; si veda anche P. BING, *The Well-Read Muse: Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets*, Göttingen 1988.

spetto all'età classica. Viene a emergere infatti una distinzione tra le diverse figure di intellettuale a seconda dell'attività che egli svolge: distinzione che, ancor piú sottilmente, passa attraverso i generi di poesia, o le scuole filosofiche, o i rami della scienza[12]. È il diretto riflesso di una 'frantumazione', per cosí dire, delle competenze, generata da procedimenti mentali che vogliono ricostruire e comprendere tutta la produzione culturale del passato, ma nel contempo scendere sempre piú nei dettagli.

Il carattere della cultura ellenistica è in una continua dialettica tra enciclopedismo e dettaglio[13]. Strabone parla di una παιδεία ἐγκύκλιος con riferimento agli studi che si facevano ad Atene e ad Alessandria[14], accomunando le due città. Il passo è intrigante. Strabone allude forse a un modello di 'enciclopedismo' passato dall'una all'altra città, e quindi ripreso altrove? E Atene vuol significare, a monte, la scuola di Aristotele. In ogni caso l'ἐγκύκλιος παιδεία praticata in quest'ultima e, con sfumature diverse, nelle altre scuole filosofiche era una cultura piú o meno estesa, talora assai vasta e dalle articolazioni molteplici, mirata fondamentalmente «alla formazione dell'uomo in quanto tale, allo sviluppo armonioso della personalità umana nel suo complesso», per culminare nell'acquisizione della saggezza come arte di vivere[15]. Ma ad Alessandria questo modello di ἐγκύκλιος παιδεία, questa tendenza al possesso di conoscenze vaste diventa ideale di abbracciare tutto lo scibile e nel contempo di conoscerne ogni dettaglio. Si tratta di qualcosa di molto vicino alla moderna nozione di 'enciclopedismo'.

Eratostene, scienziato ma anche filologo e poeta, sembra compendiare in sé le piú diverse conoscenze; la ricerca medica di Erofilo e di Erasistrato utilizza principî di matematica e di filosofia; filologi e letterati mostrano conoscenze profonde e incrociate nei diversi campi del sapere[16]. Ma nello stesso tempo la specificità e il funzionamento di ciascuna disciplina ne richiedono la frantumazione, la dissezione in particolari che vengono ciascuno scandagliato fino in fondo. Proprio di Erofilo e di Erasistrato, i corifei della medicina alessandrina, narra Cel-

[12] ZANKER, *Die Maske* cit., pp. 92 sg.

[13] Notazioni assai pertinenti, in particolare per quanto concerne la cultura alessandrina, si devono a CH. JACOB, *Lire pour écrire: navigations alexandrines*, in M. BARATIN e CH. JACOB (a cura di), *Le pouvoir des bibliothèques. La memoire des livres en Occident*, Paris 1996, pp. 47-83.

[14] STRABONE, 14.5.13.

[15] I. HADOT, *Philosophie grecque et savoir encyclopédique*, in «Diogène», CLXXVIII (1997), p. 49.

[16] H. VON STADEN, *Body and machine: interactions between medicine, mechanics, and philosophy in early Alexandria*, in *Alexandria and Alexandrianism*, relazioni del simposio organizzato dal J. Paul Getty Museum e dal Getty Center (22-25 aprile 1993), Malibu Cal. 1996, pp. 85-106.

so che praticavano la vivisezione sui malfattori che i Tolomei *ex carcere* consegnavano a loro perché indagassero anatomia e meccanismi del corpo umano sano, sí da riportarlo a questo stato quando fosse infermo e alterato[17]. Spiegare il corpo umano con il corpo umano. Spiegare Omero con Omero. La filologia operava nello stesso modo: smontava e frantumava il testo per indagarne ogni particolare e 'risanarlo' dove occorresse, o rimontarne i materiali in nuove forme letterarie. Non a caso i letterati alessandrini sono filologi ed eruditi. Il rapporto tra scienza e filologia non è solo quello, già da piú parti individuato, di un'attenzione filologica verso i testi scientifici o di una consultazione di libri di scienza a tutto campo (si pensi a figure quali Tolomeo Epitete, di cui si conosce il titolo di una monografia sulle ferite di Omero, o Bacchio di Tanagra, editore e autore di lessici e commentari di testi medici)[18], ma si tratta, piuttosto, di un metodo di ricerca per scienza e filologia-letteratura che, pur con certe distinzioni disciplinari, tenta di recuperare una sua unitarietà. Alla cooperazione attraverso una distribuzione dei compiti di ricerca propria della scuola di Aristotele si è sostituito il lavoro individuale e di dettaglio, ma all'interno di un orizzonte che vuole sperimentare tutte le risorse di un'erudizione immensa.

In età ellenistica, perciò, ogni opera non solo *è* un libro, ma è una 'biblioteca'. Biblioteca sono il commentario, la raccolta lessicografica, la monografia su un determinato argomento, l'opera letteraria, storica, scientifica o filosofica, tutte fondate sull'accumulo di competenze e di dettagli estratti dagli scritti piú diversi, ricollocati e riorganizzati in nuovi contesti[19]. Si prenda il commentario: i lemmi in cui viene scomposto il testo non rispondono soltanto all'esigenza di collegare a quest'ultimo il libro a parte in cui il commentario stesso è contenuto, ma rappresentano le 'voci' di una sorta di miscellanea erudita. Il commentario acquista, cosí, una vita a sé, indipendente dal testo che l'ha generato; e ogni voce costituisce in qualche modo una trattazione piú o meno estesa su una determinata questione, che si può consultare, riprendere e reimpiegare.

È da chiedersi, piuttosto, in che modo nelle pratiche concrete di scrittura venissero fatte le compilazioni che sono a fondamento di queste opere-biblioteca di età ellenistica (e poi greco-romana), in che modo, vale a dire, l'autore procedeva nel riunire quanto gli serviva per l'opera

[17] CELSO, *De medicina*, pref. 23-26.

[18] F. MONTANARI, *Alessandria e Cirene*, in CAMBIANO, CANFORA e LANZA (a cura di), *Lo spazio* cit., pp. 634 sg.

[19] A questo riguardo si leggano le osservazioni di CH. JACOB, *La bibliothèque et le livre. Formes de l'encyclopédisme alexandrin*, in «Diogène», CLXXVIII (1997), pp. 64-85.

che si era proposto di scrivere. I rotoli librari della «Villa dei papiri» di Ercolano contenenti opere di Filodemo di Gadara, il filosofo epicureo fiorito nel I secolo a. C., possono aprire qualche spiraglio, valido al di là del trattato filosofico. Tra i rotoli filodemei, infatti, si incontrano prime stesure che si dimostrano essere raccolte di materiali tratti da scritti diversi o elaborati dall'autore stesso - talora con aggiunte progressive - sui quali veniva composto il testo definitivo. Il caso esemplare è costituito da *PHerc.* 1021 contenente l'*Index Academicorum*, che deve essere considerato in qualche modo un brogliaccio d'autore[20]. Quanto l'opera di Filodemo mostra direttamente trova riscontro piú tardi nella maniera di lavorare di un autore latino, Plinio il Vecchio, di cui è giunta fino a noi la monumentale *Naturalis historia*. Questi accumulava immense quantità di informazioni riempiendone rotoli di papiro che, proprio perché intesi come raccolte di materiali e stesure provvisorie, venivano scritti sull'una e sull'altra facciata. Si trattava di estratti, sunti, annotazioni che Plinio ricavava dalla lettura di molti libri, e che utilizzava ampiamente per comporre le sue opere[21]. Il metodo pliniano (non diverso da quello di altri autori di opere-biblioteca di età greco-romana) risaliva evidentemente all'età ellenistica, a maniere di scrittura già da tempo messe in atto ad Alessandria e altrove per estrarre, riunire, organizzare e, in ultima analisi, dominare conoscenze di varia origine e talora sterminate in funzione della composizione di una determinata opera.

Nell'ambito del Museo si collocano, si è detto, non solo attività letteraria e filologica, ma anche matematica e medicina, astronomia e agricoltura, geografia ed etnografia. Quel che si coglie nella cultura ellenistica come nel riverbero della statuaria dell'epoca è che i diversi generi - pur contaminati nelle pratiche letterarie - sono fortemente avvertiti come distinti[22], rispondono a un preciso ordinamento dei materiali a sua volta mirato a facilitarne la ricerca, la consultazione, la selezione, il riuso: si pensi ai *Πίνακες* callimachei, schedatura universale degli scritti letterari distribuiti secondo i generi[23]; o ai cosiddetti 'canoni', in pratica liste di autori considerati classici (πραττόμενοι, ἐγκριθέντες) raggruppa-

[20] Una messa a punto della questione nell'introduzione di T. Dorandi a *Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia (PHerc. 1021 e 164)*, Napoli 1991, pp. 109-13, ove è riportata e discussa la bibliografia precedente.

[21] PLINIO, *Epistulae*, 3.5.10-17. Si veda sul passo G. CAVALLO, *Testo, libro, lettura*, in G. CAVALLO, P. FEDELI e A. GIARDINA (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, Roma 1989, pp. 310-13.

[22] L. E. ROSSI, *I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», XVIII (1971), pp. 83-85.

[23] Sui *Πίνακες* di Callimaco mi limito a rimandare a R. BLUM, *Kallimachos und die Literaturverzeichnung bei den Griechen. Untersuchungen zur Geschichte der Bibliographie*, Frankfurt am Main 1977.

ti e perciò distinti per categorie: epici, giambografi, tragediografi, commediografi, elegiaci, lirici per la poesia; oratori-sofisti, storici-geografi, grammatici, medici, filosofi per la prosa.

L'età ellenistica istituisce anche una gerarchia dei generi, anch'essa riflessa nelle arti figurative. In un rilievo votivo, dovuto allo scultore Archelao di Priene (fig. 4), nel registro inferiore del monumento è rappresentato Omero, nella posa di Zeus in trono; egli reca uno scettro nella sinistra e un rotolo-libro nella destra, segno sia della poesia omerica come fonte di ogni sapere sia della supremazia dell'epica su altri generi letterari, i quali non a caso – nella specie di personificazioni, Storia, Poesia, Tragedia e Commedia – sacrificano un toro in onore del grande poeta. Alle sue spalle si ergono le figure di Crono e di Oikoumene nell'atto di incoronarlo[24]. Significativamente queste figure rappresentano i ca-

[24] ZANKER, *Die Maske* cit., pp. 154-60.

Figura 4.

Archelao di Priene, Omero come Zeus in trono con le figure di Crono e di Oikoumene nell'atto di incoronarlo. Rilievo votivo (c. 150 a. C.).

ratteri dell'eterno e dell'universale che l'età ellenistica conferisce non solo alla poesia omerica, ma alla produzione letteraria nel suo complesso, non piú legata a un'occasione, a una circostanza, a una città come in età classica. Va osservato, piuttosto, che non si è mai riflettuto a sufficienza sul fatto che a porre Omero al vertice della cultura greca è stata non l'età classica ma l'età ellenistica.

3. *La fame dello scritto.*

Nei *Βαβυλωνιακά* del sacerdote caldeo Berosso, vissuto intorno all'inizio del III secolo a. C., si legge che, quando gli dèi stabilirono di scatenare la catastrofe del diluvio, Crono ingiunse a Xisuthros, l'eroe che costruí l'arca a salvaguardia del genere umano, di raccogliere tutti gli scritti dell'intera umanità riguardanti il passato, il presente e il futuro, e di nasconderli nel tempio del dio Sole a Sippar, in Mesopotamia. Xisuthros esegue il comando divino e seppellisce nel luogo indicatogli le tavolette scritte che, passato il diluvio, vengono riportate alla luce[25]. Scavi assai recenti hanno fatto riemergere la biblioteca del dio Sole a Sippar: una biblioteca del VI secolo a. C. pressoché intatta e *in situ*, le cui tavolette recano testi religiosi, letterari, storici, lessicali, matematici, medici e altri ancora, e persino testi con colofoni che, una volta indagati, molto potranno far conoscere delle pratiche scribali del Vicino Oriente[26]. La biblioteca di tavolette di Sippar non è la sola scavata in Mesopotamia; altre e assai ricche ne sono state ritrovate[27]. La piú celebre di queste biblioteche è quella voluta nel VII secolo a. C. da Assurbanipal a Ninive, anch'essa istituita con l'ambizione di riunire tutti gli scritti della terra.

D'altro canto nell'Egitto faraonico non dovevano essere sconosciute biblioteche del tempio al piú tardi, forse, dal II millennio a. C., quando sicura risulta un'organizzazione della cultura scritta[28]. In ogni caso piú tardi, in epoca tolemaica, il tempio di Oro a Edfu testimonia nel cuore dell'edificio un locale che, a quanto si ricava da un'epigrafe, era

[25] La testimonianza è riportata da G. PETTINATO, *La biblioteca del Dio Sole a Sippar*, in «Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche», serie 9, VIII (1997), p. 368.

[26] *Ibid.*, pp. 372-75.

[27] Vedi le relazioni del 30° incontro internazionale di studi assiriologici contenute in K. R. VEENHOF (a cura di), *Cuneiform Archives and Libraries*, Istanbul 1986.

[28] In Egitto, tuttavia, manca una documentazione archeologica pari a quella del Vicino Oriente: si veda A. SCHLOTT, *Schrift und Schreiben im alten Ägypten*, München 1989, pp. 70-76.

adibito a biblioteca, ove in contenitori posti a loro volta in nicchie venivano conservati libri nella specie di rotoli di papiro. Se quella di Edfu si può ricostruire come una collezione di libri modesta, la biblioteca di Elefantina doveva essere altrimenti ricca e varia, a quanto mostrano le migliaia di frammenti di rotoli di diverso contenuto (medicina, magia, testi letterari) ritrovati tra le rovine del sito e riferibili per la piú parte ai secoli IX-VI a. C., qualcuno di contenuto anche di circa un millennio piú antico[29]. Ma sempre dall'Egitto faraonico viene un altro tipo di testimonianza sul quale si deve riflettere. Vi era una stretta interazione tra «Casa della vita», la parte del tempio dove si impartiva l'insegnamento della scrittura e si copiavano i manoscritti, e la «Casa dei libri», la biblioteca di conservazione[30].

Il racconto di Berosso qui interessa, altresí, perché se ne possono rilevare alcune circostanze tanto piú significative perché afferenti al mondo delle rappresentazioni: all'origine della biblioteca vi è il comando di un'autorità, in questo caso un'autorità divina, Crono; la biblioteca deve essere universale, contenere tutti gli scritti dell'umanità, e di qualsiasi contenuto; il luogo del suo costituirsi è in pratica un tempio; la salvaguardia dei materiali ne implica una conservazione sepolcrale. Da queste premesse, che nel racconto di Berosso nascondono reminiscenze inerenti alle origini delle immense collezioni bibliotecarie del Vicino Oriente di età piú antica, non sconosciute allo stesso Egitto faraonico, nascono le grandi biblioteche ellenistiche, di Alessandria, di Pergamo, di Antiochia, del tutto assenti nella Grecia di età classica. I sovrani ellenistici, insomma, sembrano aver recepito e trasformato nel senso della civiltà greca modelli ereditati dalle culture dei territori conquistati da Alessandro: biblioteche di tempio e di palazzo, pubbliche senza pubblico.

Quando dice che Aristotele «insegnò ai re d'Egitto un ordinamento bibliotecario (σύνταξις)»[31], Strabone indica il trapianto ad Alessandria, attraverso la figura di Demetrio Falereo e l'opera da questo svolta presso i primi Tolomei, del modello rappresentato dal Peripato aristotelico: un modello che significava in sostanza il riconoscimento che qualsiasi tipo di produzione e conservazione del sapere non poteva che essere fon-

[29] Su queste e altre raccolte di testi riescono utili G. BURKARD, *Bibliotheken im alten Ägypten*, in «Bibliothek», IV (1980), pp. 79-115; D. MEEKS, *La mémoire des murs ou l'offrande écrite dans l'Egypte ancienne*, in «Préfaces», XII (1989), pp. 72 sg.; S. G. QUIRKE, *Archive*, in A. LOPRIENO (a cura di), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, London 1996, pp. 379-401.

[30] Basti il rimando a A. ROCCATI, *Lo scriba*, in S. DONADONI (a cura di), *L'uomo egiziano*, Roma-Bari 1990, pp. 77 sg.

[31] STRABONE, 13.1.54.

dato sui libri e sulla ricerca. Trapiantato ad Alessandria questo modello viene a fondersi con quello dei grandi giacimenti di testimonianze scritte delle civiltà del Vicino Oriente e dell'Egitto faraonico. Si ricordino Berosso che di sicuro ha in mente pratiche babilonesi piú antiche e la «Casa della vita» come istituzione culturale – accanto alla «Casa dei libri» – annessa all'antico tempio egiziano. (È stato scritto, a questo proposito, che «la biblioteca e il Museo di Alessandria si possono intendere come una magnificazione delle antiche 'Case della vita'»)[32]. In ogni caso nei regni ellenistici la fondazione della biblioteca di stato discende da un atto di volontà sovrana, e i libri non possono essere che libri del re; la raccolta deve comprendere non una o piú collezioni librarie specifiche ma tutti gli scritti dell'ecumene nota, in lingua greca o tradotti in quest'ultima; la biblioteca stessa fa parte di un complesso sacro, il tempio delle Muse ad Alessandria, o il tempio di Atena Poliade a Pergamo; e le opere che vi sono conservate risultano precluse a un pubblico esterno, quasi fossero sepolte, ma – ed è qui che vi è forse l'aggancio piú forte con il Peripato e piú in generale con le biblioteche delle scuole filosofiche – queste opere sono a disposizione di una cerchia di dotti, degli 'interni' del Museo, pratica che non sembra trovare riscontro preciso nelle tradizioni del Vicino Oriente, dove tempio e biblioteca non risultano aver accolto 'eruditi di stato', ma che tuttavia si può ritenere adombrata nelle «Case della vita» e nella figura dello 'scriba' dell'antico Egitto come 'erudito' del tempio e del palazzo. Del resto, anche scritti scientifici e letterari delle civiltà del Vicino Oriente non possono che essere opera di dotti gravitanti intorno a un luogo sacro e a una corte.

Alla colossale fame di libri fa riscontro in età ellenistica un'altrettanto colossale fame di documenti soprattutto governativi e amministrativi quale l'Egitto tolemaico, grazie a circostanze di conservazione archeologica, rivela. Ne è testimonianza certa l'archivio di Zenone di Cauno, l'agente a servizio del διοικητής Apollonio, 'ministro delle finanze' dell'amministrazione tolemaica[33]. I papiri che vi si trovano conservati comprendono documenti sia, in alto numero, ufficiali sia, per la piú parte, privati (pur con l'avvertenza che, «dati la posizione di Apollonio e il carattere della signoria tolemaica, le categorie 'ufficiale' e 'privata' non sono facilmente distinguibili»[34]). Da questo archivio risulta che i Tolomei avevano creato in un arco di tempo piuttosto limitato una

[32] ROCCATI, *Lo scriba* cit., p. 85.

[33] Sull'archivio di Zenone i lavori piú recenti si devono a C. ORRIEUX, *Les papyrus de Zénon*, Paris 1983, e *Zénon de Caunos, parépidèmos, et le destin grec*, Paris 1985.

[34] M. I. FINLEY, *Ancient History. Evidence and Models*, London 1985, pp. 27-46 [trad. it. *Problemi e metodi di storia antica*, Roma-Bari 1987].

burocrazia greca folta e attiva, che provocava la produzione di una eccezionale quantità di documenti, condizione necessaria per il funzionamento amministrativo-fiscale di una monarchia assoluta e di tipo patrimoniale[35]. Di qui l'enorme accumulo di testimonianze scritte d'indole non solo bibliotecaria, libri, ma anche archivistica, documenti. Si pensi che gli uffici contabili del διοικητής Apollonio ricevettero nell'arco di tempo di circa un mese 434 rotoli di papiro. Questo incremento massiccio di pratiche di scrittura riguardò, al pari dell'Egitto tolemaico, anche i regni degli Attalidi e dei Seleucidi, fondati sullo stesso sistema. Seleuco I pare dicesse che, se la gente avesse saputo quanto era faticoso per un re scrivere e leggere tanti documenti, si sarebbe astenuta dal raccoglierne la corona se questa fosse stata gettata via[36].

Pur se tendenze greche di IV secolo avevano già preparato in qualche modo la strada alla proliferazione di documenti scritti, il modello di queste pratiche documentali venne alle monarchie ellenistiche ancora una volta dal Vicino Oriente e dall'Egitto faraonico, dove forme di registrazione scritta e di conservazione archivistica erano da lungo tempo in uso[37]. Nessun riscontro di uguale portata infatti si può trovare nella Grecia arcaica o classica. Nella città-stato greca la documentazione ufficiale resta soprattutto di tipo epigrafico, giacché non vi fu mai in questa struttura una burocrazia operosa ed efficiente, «senza la quale un'attività non saltuaria di registrazione e la combinazione dei dati registrati a fini di analisi e di previsione sono letteralmente impossibili»[38]. Problematico resta anche il rapporto tra documento 'depositato' – vale a dire scritto su materiale diverso dalla pietra, eventualmente destinato a conservazione archivistica – e documento 'esposto' al pubblico; ma in ogni caso rimane quest'ultimo il diretto referente della civiltà della *polis*[39].

Insomma, nel passaggio dalle città-stato greche ai regni ellenistici le testimonianze scritte sia librarie sia documentarie seguono uno stesso percorso: dall''esterno' all''interno', non diversamente dalle pratiche in-

[35] F. BURKHALTER, *La maison Egypte*, in CH. JACOB e F. DE POLIGNAC (a cura di), *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris 1992, pp. 185-98.

[36] PLUTARCO, *Se la politica debba esser gestita da chi è vecchio*, 11.

[37] E. POSNER, *Archives in the Ancient World*, Cambridge Mass. 1972, pp. 12-70. Si vedano anche gli atti del colloquio *Archives et sceaux du monde hellenistique* (Torino, 13-16 gennaio 1993), a cura di M.-F. Boussac e A. Invernizzi, Paris 1996.

[38] FINLEY, *Ancient History* cit., p. 33.

[39] La bibliografia sull'argomento è molto ampia: si vedano almeno i lavori di R. THOMAS, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge 1992, pp. 88-100, e *Literacy and the city-state in archaic and classic Greece*, in A. K. BOWMAN e G. WOOLF (a cura di), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge 1994, pp. 33-50.

tellettuali. Nell'Atene di Socrate e di Platone ogni λόγος, una volta scritto in forma di libro-rotolo, poteva dirigersi, rotolarsi da ogni parte[40], vale a dire incontrare chiunque volesse leggerlo, e il documento, messo in forma epigrafica, era liberamente offerto alla fruizione di tutti; nel mondo ellenistico, invece, non solo per un processo di trasformazione insito già nelle pratiche della cultura scritta del IV secolo a. C., ma soprattutto sotto l'influenza di tradizioni delle civiltà conquistate da Alessandro, libri e documenti si accrescono a dismisura ma sono destinati a una conservazione gestita direttamente o indirettamente dallo stato che ne consente solo una fruizione esclusiva. Il διοικητής Apollonio e il suo agente Zenone che sovrintendono a enormi quantità di documenti sono la faccia di una medaglia di cui l'altra è costituita da quanti, alle prese con quantità di libri altrettanto enormi, sovrintendono alla biblioteca di stato ellenistica.

4. *Dal disordine delle tipologie all'ordine delle morfologie.*

A quest'epoca, si sa, il libro era in forma di rotolo, nel quale il testo si presentava disposto in colonne di scrittura che si susseguivano per tutta la sua lunghezza. Ma dei libri conservati in grandi biblioteche come quelle di Alessandria e di Pergamo non possediamo testimoni certi. Come rappresentarceli? È da dire, innanzitutto, che la fame di libri dei sovrani ellenistici faceva sí che nelle grandi biblioteche confluissero esemplari di data diversa, piú antichi o recenti o coevi, e dalle origini piú diverse (si pensi già solo al cosiddetto 'fondo delle navi' della biblioteca di Alessandria, cosí detto perché vi si trovavano libri recati dalle navi che giungevano nel porto della città e che erano requisiti e sostituiti da copie che ne venivano tratte, mentre gli originali restavano ai Tolomei; o si pensi, ancora, alla copia ufficiale dei grandi drammaturghi custodita ad Atene, presa in prestito e mai restituita dagli stessi Tolomei)[41], sicché la caratteristica generale di queste biblioteche non poteva essere che quella di una forte disomogeneità. Importava, infatti, soltanto tesaurizzare la memoria del mondo attraverso libri 'originali', venuti magari da lontano, e che proprio per questo costituivano segno tangibile di un dominio sul sapere universale[42]. I libri prodotti o, meglio, le edizioni cu-

[40] PLATONE, *Fedro*, 275d.

[41] GALENO, *Commento al terzo libro delle Epidemie di Ippocrate*, 2.4 (= *Corpus Medicorum Graecorum*, 5.10.2.1).

[42] JACOB, *Lire* cit., pp. 48-56.

rate *in loco* – al fine di ricostruire, attraverso la filologia, un'originalità artificiale – si deve credere rispondessero invece a certi criteri bibliologici e grafici piú o meno stabiliti; e anzi è assai verosimile che il lavorio su libri e testi che si svolgeva ad Alessandria abbia prodotto anche alcune norme adottate poi correntemente nella manifattura libraria. Gli scavi nella χώρα, la provincia egiziana, hanno restituito frammenti di un cospicuo numero di rotoli di età tolemaica da cui risultano caratteristiche tecniche piuttosto fluide ma che possono essere riportate, salvo eccezioni, a una struttura di fondo; né si può escludere che qualcuno di questi rotoli sia stato prodotto ad Alessandria. La costante, per cosí dire, che si può osservare nei caratteri materiali di questa produzione riguarda l'estensione del rotolo, nel senso che quest'ultima oscilla entro certi estremi, peraltro assai ampi, correlati all'indole del testo (in genere, all'incirca tra i 3,50 e 8 metri per la poesia, e tra i 2-2,50 e 14-16 per la prosa, a quanto risulta dalle indagini piú recenti)[43]. Queste oscillazioni non implicano necessariamente una diversa quantità di testo, giacché potevano dipendere dal formato, vale a dire dall'altezza, del rotolo, dalla tipologia della *mise en colonne*, dalla distanza tra colonna e colonna, dall'indole della scrittura. I libri dei lirici, ad esempio, constavano di regola di circa mille-duemila versi. Vario risulta anche il formato, tenuto in età ellenistica per lo piú su un'altezza media di 17 centimetri, ma che talora può raggiungere i 21, o ridursi eccezionalmente fino ai 4-5, tanto che di un rotolo di questo tipo contenente una raccolta di epigrammi (fig. 5) il Wilamowitz notava che il formato era «adatto per un libro di poesia che una signora elegante poteva rapidamente nascondere nel seno»[44].

Strettamente correlata a questi aspetti materiali è ovviamente la questione della distribuzione delle opere in rotoli. Nessun dato certo si può

[43] Sulle caratteristiche tecniche del rotolo in generale si veda W. A. JOHNSON, *The Literary Papyrus Roll: Formats and Conventions. An Analysis of the Evidence from Oxyrhynchus*, Diss. Yale University 1992, pp. 134-211, e *Pliny the Elder and standardized roll heights in the manufacture of papyrus*, in «Classical Philology», LXXXVIII (1993), pp. 46-50 (con l'avvertenza tuttavia che, data l'indole della ricerca, i risultati si riferiscono sostanzialmente all'età romana, e che essi sono inficiati dal fatto che l'autore non opera una distinzione cronologica dei materiali utilizzati). Per i rotoli di età ellenistica vi è il lavoro di A. BLANCHARD, *Les papyrus littéraires grecs extraits de cartonnages: études de bibliologie*, in M. MANIACI e P. F. MUNAFÒ (a cura di), *Ancient and Medieval Book Materials and Techniques*, Città del Vaticano 1992, pp. 15-40: lavoro dal quale sono tratti i dati qui ripresi. Infine per il libro di poesia in particolare si veda da ultimo J. SCHERF, *Untersuchungen zur antiken Veröffentlichung der Catullgeschichte*, Hildesheim - Zürich - New York 1996.

[44] R. A. PACK, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, 2ª ed. riveduta e ampliata, Ann Arbor 1967, n. 1598. Citazione da W. SCHUBART e U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF (a cura di), *Epische und elegische Fragmente*, Berlin 1907, p. 75. Il rotolo va riferito al tardo I secolo d. C. o ai primi anni del II.

documentare o ricostruire fino a tutto il IV secolo a. C., ma è possibile che anche in questo caso all'età ellenistica e alla biblioteca di Alessandria siano giunti esemplari non disciplinati da convenzioni. Queste si possono rilevare – e forse furono stabilite – sempre a partire dal III secolo a. C., come documentano i materiali ritrovati nella χώρα. L'equivalenza rotolo-opera valeva se quest'ultima poteva essere contenuta in una estensione entro i limiti standard, altrimenti veniva spartita in piú rotoli (di regola corrispondenti a una suddivisione dell'opera stessa in piú libri); viceversa piú scritti o libri brevi di un autore, di un'opera, di una silloge potevano essere aggregati insieme in un unico rotolo, in modo che questo risultasse non inferiore alle misure standard. (Dai papiri di Ercolano si ricava che scritti 'lunghi' venivano divisi in due tomi/rotoli, anche quando si trattava di libro all'interno di un'opera, sempre al fine di mantenere il rotolo entro i limiti convenzionali[45]: in questi casi il numero dei rotoli risultava superiore a quello dei libri in cui l'opera stessa era suddivisa).

I libri prodotti ad Alessandria o comunque in Egitto erano di papiro, ricavato dall'omonima pianta locale e nilotica; ma libri di altra origine non si può escludere fossero di pergamena, la materia scrittoria ricavata da animali e in uso da tempo nel mondo mediterraneo, ma che nell'antichità si volle ritenere 'inventata' a Pergamo, quando i Tolomei, per contrastare la concorrenza della biblioteca degli Attalidi, si dice abbiano vietato l'esportazione del papiro in quella città[46]. La conservazione archeologica assai diseguale dei materiali – ricca per l'Egitto, rara o

[45] G. CAVALLO, *Libri scritture scribi a Ercolano*, Napoli 1983, pp. 14-16.
[46] PLINIO, *Naturalis historia*, 13.70.

Figura 5.
Sezione di rotolo di papiro contenente una raccolta di epigrammi (I-II secolo d. C.).

inesistente per altri siti – falsa la prospettiva. Un'idea di quelli che dovevano essere gli antichi rotoli di pergamena si può avere non solo dai piú tardi materiali di contenuto biblico di Qumrān, ma anche, proprio per il III-II secolo a. C., da un frammento di *pièce* teatrale che gli scavi ad Ai Khānum, in Battriana, hanno permesso di ricostruire[47]. Di data seriore – inizio II secolo d. C. – ma assai significativa per la tipologia libraria che rivela è la parte di un rotolo membranaceo dal *Simposio* di Senofonte ritrovato ad Antinoe, ma verosimilmente prodotto in Mesopotamia[48]. Insomma, la manifattura libraria di età ellenistica (e anche oltre) si deve ritenere piú varia e articolata di quella riverberata dalle circostanze di conservazione peculiari della χώρα egiziana. A queste diversità bibliologiche dovevano corrispondere anche – e forse piú forti – diversità tipologiche di *mise en texte* e grafiche, giacché da quanto si è conservato di frammenti librari fuori d'Egitto si possono rilevare, proprio per i secoli III-I a. C. piuttosto che per l'età romana, certe differenze di fondo nell'evoluzione delle forme scrittorie tra le diverse aree e culture ellenistiche[49]. Nell'Egitto stesso, per ritornare ai documenti, l'archivio di Zenone mostra nella documentazione ufficiale emanata da Alessandria scritture di stile assai piú alto e 'ricercato' rispetto a quelli originari della χώρα, magari di carattere privato. Almeno differenze di qualità grafica possono ugualmente aver caratterizzato la produzione libraria. In questa prospettiva si deve forse credere originario di Alessandria un rotolo della *Chioma di Berenice* di Callimaco riferibile al pieno I secolo a. C. (fig. 6)[50]; quel che ne rimane, infatti, «per quanto frastagliato e mal ridotto, rivela tuttavia l'edizione di stile e di lusso: ce l'attestano gli ampi spazi interlinei, la regolarità e la sobria eleganza della scrittura, la correttezza dello scriba»[51].

Ma la biblioteca ellenistica di fondazione sovrana è una biblioteca non solo universale ma razionale: una biblioteca nella quale i libri sono disposti secondo un 'ordine'. Narra Vitruvio che, quando Aristofane di Bisanzio volle smascherare il plagio di un poetastro, trasse fuori dalla biblioteca di Alessandria una grande quantità di libri che contenevano le opere plagiate ricordando la loro collocazione, giacché questa evidentemente rispondeva a precisi criteri, e Aristofane aveva a sua volta letto

[47] P. HADOT e C. RAPIN, *Les textes littéraires grecs de la Trésorerie d'Aï Khanoum*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CXI (1987), pp. 225-66.

[48] PACK, *The Greek and Latin Literary Texts* cit., n. 1564.

[49] È quanto risulta dal saggio di E. CRISCI, *Scrivere greco fuori d'Egitto. Ricerche sui manoscritti greco-orientali di origine non egiziana dal IV secolo a. C. all'VIII d. C.*, Firenze 1996.

[50] PACK, *The Greek and Latin Literary Texts* cit., n. 214.

[51] M. NORSA, *La scrittura letteraria greca dal secolo IV a. C. all'VIII d. C.*, Firenze 1939, p. 17.

quei libri *ex ordine*[52]. Non diversamente nell'archivio di Zenone i documenti venivano classificati e ad essi veniva dato un ordine secondo determinate tipologie. La σύνταξις aristotelica, l'ordinamento bibliotecario come ordinamento dei saperi traguardato alla ricerca, si è trasformata nella monarchia dei Tolomei (e piú in generale nelle monarchie ellenistiche) nell'ordine di una biblioteca universale di saperi, anche del sapere 'straniero'. A quanto è stato scritto per l'Egitto tolemaico e Alessandria – ma il concetto è vero anche per altri regni e altre corti – «i nuo-

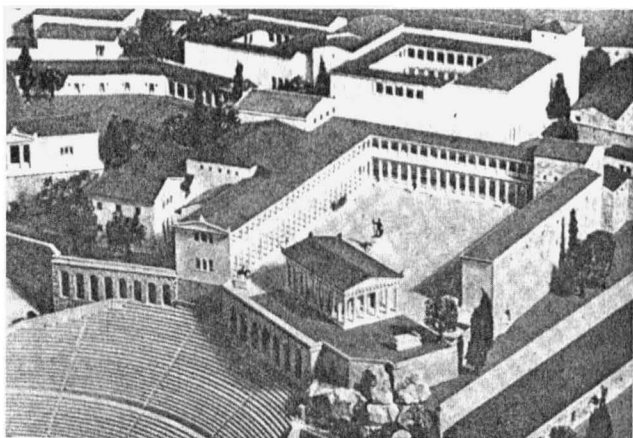
[52] VITRUVIO, *De architectura*, 7 pref. 4-7. Si veda P. M. FRASER, *Aristophanes of Byzantion and Zoilus Homeromastix in Vitruvius*, in «Eranos», LXVIII (1970), pp. 115-22.

Figura 6.
Frammento di rotolo di papiro contenente la *Chioma di Berenice* di Callimaco (I secolo a. C.).

vi sovrani vogliono affermare il primato della lingua e della cultura greca, dotare la loro capitale d'una memoria e di radici artificiali, compensare la sua marginalità geografica con una centralità simbolica»[53]. Si tratta di un fatto sconosciuto alla cultura della *polis* sia perché a prevalere è una fruizione collettiva della produzione letteraria o documentaria nelle sue diverse forme, sia perché manca qualsiasi strategia pubblica di una conservazione dello scritto ordinata e sistematica (la stessa biblioteca di Aristotele è in sostanza una biblioteca privata). Quest'ordine significa anche distinzione, fatto anche questo direttamente correlato a tendenze della cultura ellenistica nel suo complesso, come s'è già visto.

Le cifre di *volumina* conservati nelle biblioteche di maggior spicco, Alessandria e Pergamo, quali sono tramandate da certe fonti, sono da prendere con cautela (peraltro, nella trasmissione testuale sono proprio le cifre che si corrompono piú facilmente). Di certo quelle biblioteche possedevano collezioni librarie di grande consistenza; e tuttavia non si deve credere che esse occupassero spazi molto vasti. I piú antichi sistemi di conservazione di testimonianze scritte, quali si conoscono dal Vicino Oriente, prevedevano una 'conservazione intensiva', una forte concentrazione di materiali in ambienti piuttosto ristretti. Gli scavi di Pergamo hanno rivelato che la biblioteca degli Attalidi (fig. 7), nella quale

[53] JACOB, *Lire* cit., p. 48.

Figura 7.
Ricostruzione della biblioteca di Pergamo. (Secondo E. Akurgal).

si ergeva su un alto podio la statua di Atena, gravitava intorno a una sala (m 13,5 × 16) decorata su tre lati verisimilmente con statue di vari autori, tra i quali – a quanto risulta da iscrizioni conservate – almeno Alceo, Erodoto e Timoteo di Mileto, ma questa sala doveva essere destinata a riunioni conviviali o dotte degli interni; vi era poi un porticato, sempre a uso 'interno'; e quindi tre stanze-magazzini non ampie, e comunque meno ampie della sala decorata, nelle quali erano collocati i libri[54]. La biblioteca di Ai Khānum in Battriana consisteva di una stanza-corridoio (m 18,40 × 4,55) che fungeva anche da 'tesoreria'. Di Alessandria mancano testimonianze archeologiche orientative, ma la notizia di Strabone relativa al Museo fa riferimento a una sala, un οἶκος – quale trova riscontro a Pergamo – nella quale i φιλόλογοι ἄνδρες prendevano i pasti in comune. I libri perciò erano conservati in stanze-magazzini. Se la biblioteca di Alessandria, da Eronda a Strabone, non viene mai ricordata tra le meraviglie architettoniche della città, dipende non solo dalla circostanza che essa rimane sottintesa nel complesso del palazzo/Museo di cui faceva parte, ma anche dal suo configurarsi come una semplice serie di vani nei quali migliaia di libri venivano stipati.

In queste stanze-magazzini i libri erano certamente disposti in nicchie o *nidi*, secondo un sistema di conservazione già attestato nelle biblioteche di tavolette del Vicino Oriente (le nicchie rinvenute a Sippar, 56 in una stanza di m 4,40 × 2,70, si dimostrano alte cm 17, larghe 30 e profonde 70)[55]. È da chiedersi se non abbia influito su certe maniere di conservazione anche la distinzione – quale attestata almeno per la biblioteca di Alessandria – tra rotoli ἀμιγεῖς e rotoli συμμιγεῖς, vale a dire rotoli contenenti ciascuno un'opera compiuta, e rotoli che concorrevano insieme a formare un'intera opera[56]. I rotoli συμμιγεῖς erano forse posti in contenitori (ad Ai Khānum si sono trovati vasi di argilla aventi questa funzione) in modo tale da tenere insieme i libri di una stessa opera, o un certo numero di libri di questa secondo scansioni programmate? O questa funzione poteva essere assolta semplicemente dalle nicchie? Erano soltanto queste ultime o ancora una volta speciali contenitori a tenere nel contempo aggregati e distinti i rotoli ἀμιγεῖς secondo altri modi di classificazione (generi letterari, ordine alfabetico di auto-

[54] Sulla biblioteca di Pergamo rimando a C. CALLMER, *Antike Bibliotheken*, in *Opuscola archaeologica*, III, Lund-Leipzig 1944, pp. 148-53; E. AKURGAL, *Ancient Civilizations and Ruins of Turkey. From Preistoric Times until the End of the Roman Empire*, Istanbul 1969, pp. 79 sg.; L. L. JOHNSON, *The Hellenistic and Roman Library: Studies Pertaining to their Architectural Form*, Ann Arbor 1984, pp. 44-61.

[55] PETTINATO, *La biblioteca* cit., p. 369.

[56] L. CANFORA, *Le biblioteche ellenistiche*, in G. CAVALLO (a cura di), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Roma-Bari 1989, pp. 11-13.

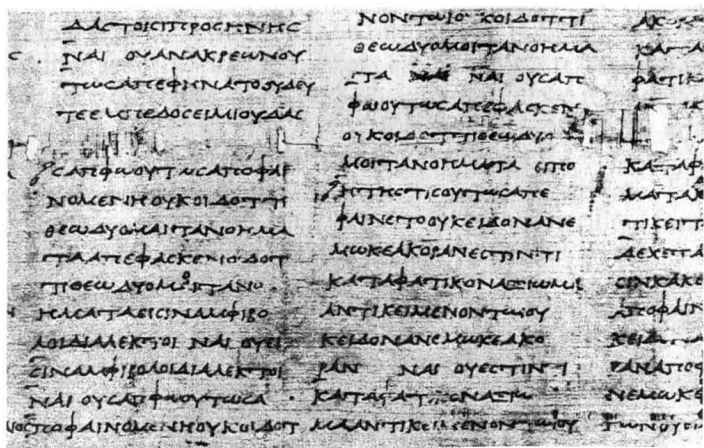
ri e titoli)? Nicchie rivestite di legno e a scomparti, magari fornite di ante, e scaffali raffinati di legno o avorio sarebbero venuti in uso solo nel tardo ellenismo e a Roma[57].

5. *Libri in cerca di lettori.*

Separata dal Bruchion, il quartiere palaziale, era stata fondata un'altra biblioteca, quella del tempio di Serapide, il cosiddetto Serapeo, dove le collezioni librarie non erano riservate. Ma disponibili per chi? e per quali pratiche di lettura (e di scrittura)? Trasferiamoci in un'altra città dell'Egitto tolemaico, Menfi, intorno alla metà del II secolo a. C. Gli scavi hanno portato alla luce documenti – petizioni, lettere, conti – dell'archivio di un κάτοχος del locale tempio di Serapide, Tolomeo, e di suo fratello Apollonio. Ma insieme ai documenti sono venuti alla luce frammenti di papiri letterari, tra i quali spicca il rotolo di un trattato filosofico (fig. 8)[58], forse di scuola stoica, riutilizzato sul *verso* da Tolomeo

[57] M. SÈVE, *Sur la taille des rayonnages dans les bibliothèques antiques*, in «Revue de Philologie», LXIV (1990), pp. 173-79.

[58] PACK, *The Greek and Latin Literary Texts* cit., n. 246.

Figura 8.
Sezione di rotolo di papiro contenente una trattazione filosofica (prima metà del II secolo a. C.).

e Apollonio per scrivervi altri testi. Questo rotolo, caratterizzato da una scrittura fluida ma molto accurata e da una buona *mise en colonne*, ha le qualità di libro da conservazione bibliotecaria. Gli altri frammenti letterari ritrovati nello stesso sito sono copie private, scritte da mani tra le quali si riconoscono quelle degli stessi Tolomeo e Apollonio[59]: vi si incontrano testi tra i quali vanno ricordati almeno la πάροδος al *Telefo* di Euripide (fig. 9)[60], un trattato di Eudosso[61], e l'assai noto «papiro Didot», raccolta di estratti da opere di teatro - Eschilo, Euripide, Menandro - che reca pure due epigrammi di Posidippo[62].

Le mani che hanno riutilizzato libri sul *verso*, o che hanno trascritto testi letterari o scientifici (come esercizio di scrittura o di lettura?)[63], sono quelle di κάτοχοι del tempio e della loro cerchia, e dunque si deve

[59] W. CLARYSSE, *Literary papyri in documentary 'archives'*, in E. VAN'T DACK, P. VAN DESSEL e W. VAN GUCHT (a cura di), *Egypt and the Hellenistic World*, Atti del Colloquio internazionale (Lovanio, 24-26 maggio 1982), Leuven 1983, pp. 57-59; D. J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolomies*, Princeton 1988, pp. 259-65.

[60] *PMed.*, II, 15.

[61] PACK, *The Greek and Latin Literary Texts* cit., n. 369.

[62] *Ibid.*, nn. 31, 401, 1319-20, 1435.

[63] A una qualche forma di tirocinio scolastico pensa A. PETRUCCI, *Dal libro unitario al libro miscellaneo*, in A. GIARDINA (a cura di), *Tradizione dei classici, trasformazioni della cultura*, Roma-Bari 1986, p. 175.

Figura 9.

Una colonna della πάροδος al *Telefo* di Euripide contenuta in un papiro scritto da un κάτοχος del Serapeo di Menfi.

credere che il Serapeo di Menfi disponesse di una biblioteca con libri/testi che potevano essere letti o trascritti per trarne copia o farne antologie. Questa ricostruzione si attaglia assai bene al ritrovamento archeologico, nello stesso tempio di Serapide, di un'esedra con ritratti di poeti e filosofi famosi – III-II secolo a. C. – disposti in semicerchio intorno alla figura di Omero seduto[64]: anche questo ritrovamento, infatti, orienta verso i resti di una biblioteca. A Menfi, insomma, s'intravede quella che doveva essere la biblioteca del Serapeo di Alessandria[65], con i suoi ambienti, le sue statue, i suoi libri disponibili sicuramente per i κάτοχοι del tempio e la loro cerchia, ma non si può dire di piú su qualità e fasce di pubblico in grado di fruirne: un pubblico che comunque si prospetta costituito, ancora una volta, piuttosto da 'interni' che da 'esterni'. Solo molto piú tardi, nel IV secolo d. C., i libri della biblioteca del Serapeo, a quanto riferisce il retore Aftonio, erano ormai 'aperti' per quanti volessero leggerli e consultarli[66], ma a quest'epoca, e già da tempo, le pratiche di lettura erano profondamente mutate. Nel IV secolo d. C., del resto, la biblioteca del Museo non esisteva piú, giacché distrutta al tempo dell'imperatore Aureliano (270-75 d. C.).

È da chiedersi quale funzione possono aver svolto in età ellenistica altre biblioteche pubbliche nelle pratiche di lettura. Biblioteche di ginnasi costruite su spazi specifici sembra siano da mettere fortemente in dubbio[67]. E del resto i ginnasi ellenistici, sparsi in ogni dove, anche nei villaggi, non erano istituzioni destinate a pratiche intellettuali, ma luoghi di attività atletiche, di vita comunitaria e, in qualche misura, religiosa. Vi erano ginnasi che possedevano una qualche raccolta libraria, ma il γυμνάσιον ellenistico come istituzione di certo non giocò alcun ruolo culturale in senso stretto. Su basi archeologiche ed epigrafiche di varia indole si deve ammettere che biblioteche pubbliche vennero istituite in diverse città, ma tutto lascia credere si sia trattato di biblioteche non tanto di lettura ma di conservazione, giacché il modello a monte restava pur sempre quello delle biblioteche palaziali e/o annesse ai templi.

La lettura sembra fosse praticata soprattutto in privato. L'età ellenistica segna la sempre piú frequente comparsa, sia su rilievi funerari sia

[64] B. S. RIDGWAY, *Hellenistic Sculpture*, I, Madison 1990, pp. 131 sgg.

[65] Sulla biblioteca del Serapeo di Alessandria si vedano almeno JOHNSON, *The Hellenistic and Roman Library* cit., pp. 62-67, e CANFORA, *Le biblioteche* cit., pp. 13-16.

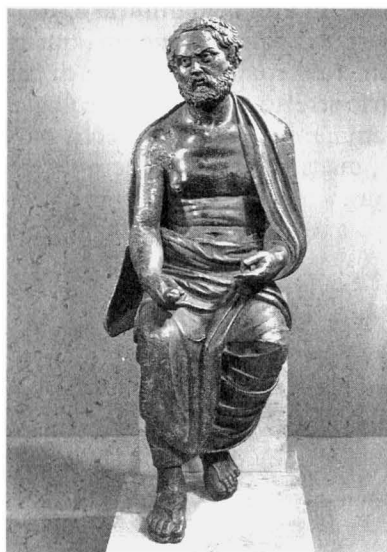
[66] AFTONIO, *Esercizi preparatori*, 12 (= *Rhetores Graeci*, II, a cura di L. Spengel, Leipzig 1854, p. 48).

[67] R. NICOLAI, *Le biblioteche dei ginnasi*, in «Nuovi annali della scuola speciale per archivisti e bibliotecari», I (1987), pp. 17-48.

nella statuaria, di figure di lettori (fig. 10); ma queste figure spesso mancano di qualsiasi cornice reale o ideale che le collochi in un qualche contesto; sembra trattarsi, insomma, di letture individuali, al di fuori di spazi e momenti associativi. (In età classica figure di lettori o lettrici, quali si possono osservare soprattutto nella pittura vascolare, di solito non sono isolate, ma risultano inserite in modi di vita sociale: conversazione, lettura in compagnia, *performance* musicale). Si è ormai stabilito, dunque, quel rapporto intimo tra lettore e libro che è all'origine della lettura stessa come pratica privata di intrattenimento o di ricerca interiore.

Consapevole di questo rapporto, l'autore stesso facilita l'accesso al testo, soprattutto ove complesso e articolato in piú libri: Polibio scrive un'introduzione al libro XI delle sue storie, perché questa «attira l'attenzione di coloro che vogliono leggere, stimola e incoraggia i lettori, permette di trovare agevolmente ciò che si cerca»[68]. Non è un caso, perciò, che in età ellenistica si definisce, soprattutto con Dionisio Trace,

[68] POLIBIO, 11.1a.2.

Figura 10.
Lettore. Statuetta bronzea (III secolo a. C.).

una vera e propria teoria della lettura, che manuali di retorica e trattati grammaticali impartiscono mediante una precettistica assai dettagliata[69]. Quanti frequentavano una scuola imparavano che ogni ἀνάγνωσις, lettura individuale o in pubblico, doveva essere una ὑπόκρισις, una interpretazione vocale e gestuale a seconda del genere letterario. La distinzione dei generi, insomma, si riverberava sulle stesse maniere di lettura.

Chi sono questi lettori di età ellenistica? La χώρα greco-egizia, si sa, ha restituito frammenti letterari di ogni genere, ma solo assai raramente è possibile connettere queste sparse reliquie librarie con individui altrimenti noti da documenti, come nel caso dei κάτοχοι del tempio di Serapide a Menfi. È ancora una volta l'archivio di Zenone che ci mette a contatto con libri che devono aver interessato questa figura di zelante agente del fisco e di proprietario terriero[70]. Che Zenone possedesse una collezione di libri – ma non si sa di qual consistenza – risulta da una lettera con cui il ginnasiarca di Filadelfia, Demea, gli chiede qualcosa da leggere «allo scopo di passare il tempo»[71]: testimonianza anche altrimenti preziosa, che fa intravedere in concreto non solo la pratica della lettura

[69] G. M. RISPOLI, *Declamazione e lettura nella teoria retorica e grammaticale greca*, in «Koinonia», XV (1991), pp. 93-133.

[70] CLARYSSE, *Literary papyri* cit., pp. 52 sg.

[71] *PCairZen.*, IV, 59588.

Figura 11.

Frammento di papiro dall'*Ippolito* di Euripide (III secolo a. C.).

privata, ma anche certe relazioni sociali che in età ellenistica il libro intreccia a distanza, giacché non circola piú soltanto all'interno di una *polis*. È significativo, altresí, che Demea, a capo di un ginnasio, evidentemente privo o quasi di una biblioteca, richieda libri a Zenone. Questi, a quanto mostrano i frammenti letterari riportati alla luce, possedeva almeno l'*Ippolito* di Euripide (fig. 11)[72], una raccolta di versi nei quali si

[72] PACK, *The Greek and Latin Literary Texts* cit., n. 397.

Figura 12.
Frammento di papiro con versi attribuiti ad Archiloco (III secolo a. C.).

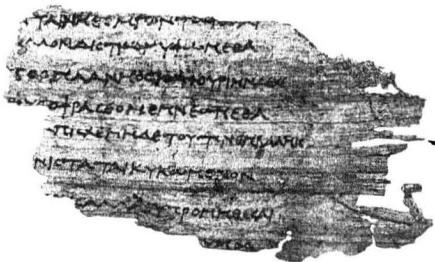



Figura 13.
Sezione di papiro con epigrammi funerari in onore di un cane da caccia di nome Tauron (III secolo a. C.).

può forse riconoscere Archiloco (fig. 12)[73], e qualche altro testo di minor conto. Degni di menzione sono anche due epigrammi funerari, commissionati dallo stesso Zenone per il suo cane da caccia, Tauron, morto eroicamente per salvare il padrone da un cinghiale (fig. 13)[74]: papiro assai interessante giacché tutto lascia credere – le correzioni apportatevi, in particolare – sia da mettere in diretta relazione con lo stesso poeta-autore degli epigrammi, documentando, cosí, certe pratiche di composizione testuale di età alessandrina.

Dalla figura e dall'archivio di Zenone emergono quelle che – fuori dalla cerchia degli eruditi di stato e di quanti potevano usufruire di una biblioteca pubblica – erano le fasce di lettori di età ellenistica, le quali costituivano la base sociale della produzione libraria di quest'epoca, quale i ritrovamenti nella χώρα ampiamente testimoniano. Si trattava della classe burocratica di qualche rango, di individui che operavano in scuole e ginnasi, di una 'borghesia' emergente, operosa e agiata, composta di proprietari terrieri, commercianti, imprenditori. In queste categorie vanno cercati quei lettori istruiti, talora altamente colti, che praticavano la lettura in privato, pur se costituivano in ogni caso un pubblico piuttosto ristretto. Nessuna meraviglia, perciò, se in documenti amministrativi si trovano tracce di Callimaco o di Posidippo, come echi di certe letture.

Proprio di Callimaco e di Posidippo, non a caso, ci sono giunti papiri di data non lontana da quella in cui questi autori fiorirono. Di Callimaco sono superstiti frammenti dagli *Aitia*, da un esemplare dell'inizio del II secolo a. C.[75]; e poco piú tardi (I secolo a. C.) si incontrano frammenti ancora dagli *Aitia* – *La chioma di Berenice* già ricordata – e dagli *Inni*[76]. Per Posidippo un *cartonnage* di mummia ha restituito la sezione iniziale di un rotolo con un consistente numero di epigrammi, non conosciuti prima, trascritti nel tardo III secolo a. C., in tempi vicinissimi quindi all'epoca dell'autore (fig. 14)[77]. Si tratta di letture di autori 'contemporanei', i quali sono di rado attestati direttamente in età ellenistica; ai già ricordati si possono aggiungere Menandro, restituito da un certo numero di ritrovamenti, e certe antologie o γνωμολογίαι. Nessun frammento di età tolemaica, invece, è rimasto di Apollonio Rodio o di

[73] *Ibid.*, n. 130.

[74] *Ibid.*, n. 1761.

[75] P. MERTENS, *Les papyrus de Callimaque*, in M. CAPASSO, G. MESSERI SAVORELLI e R. PINTAUDI (a cura di), *Miscellanea papirologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana*, Firenze 1990, p. 419.

[76] PACK, *The Greek and Latin Literary Texts* cit., n. 188.

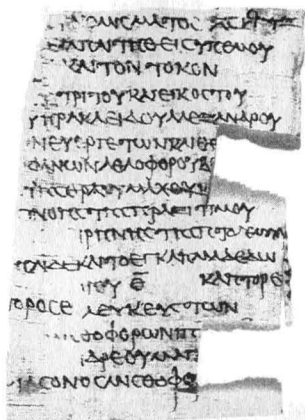
[77] G. BASTIANINI e C. GALLAZZI, *Il poeta ritrovato*, in «Ca' de Sass», CXXI (marzo 1993), pp. 34-39.

Teocrito o di Eronda. Tra gli autori di epoca piú antica, invece, si trova tra i secoli III-I a. C. un buon numero di testimoni: si possono ricordare almeno Omero, il piú letto, e quindi Stesicoro e Ibico, Alcmane e Pindaro, Euripide e Aristofane, Tucidide e Senofonte, Platone e Teofrasto, Demostene e Iperide.

6. *Lo specchio deformante.*

Resta da chiedersi quale fu il rapporto che venne a istituirsi tra cultura 'interna' alle istituzioni erudite e bibliotecarie ellenistiche, soprattutto di stato, e cultura 'esterna', quella del pur ristretto pubblico colto che frequentava scuole o maestri privati e che i ritrovamenti di papiri letterari nella χώρα fanno intravedere[78]. Il che implica la questione, assai piú complessa, se e in che misura le monarchie ellenistiche – la tolemaica in particolare – abbiano programmaticamente mirato a una organizzazione della cultura.

[78] H. MAEHLER, *Die griechische Schule im ptolemäischen Ägypten*, in VAN'T DACK, VAN DESSEL e VAN GUCHT (a cura di), *Egypt* cit., pp. 191-203. Su una certa diffusione dell'alfabetismo a diversi livelli nell'Egitto tolemaico si rimanda ai lavori di D. J. THOMPSON, *Language and literacy in early Hellenistic Egypt*, in *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aarhus 1992, pp. 39-52, e BOWMAN e WOOLF (a cura di), *Literacy* cit., pp. 67-83.

Figura 14.
Breve sequenza da un rotolo di papiro contenente una raccolta di epigrammi di Posidippo (III secolo a. C.).

Di sicuro queste monarchie vollero ammantare le loro corti del prestigio del sapere. I Tolomei si circondano di libri, di eruditi, di letterati, da Filita di Coo a Zenodoto, da Aristofane di Bisanzio ad Aristarco di Samotracia, da Eratostene a Euclide, da Apollonio Rodio a Callimaco, e si fanno celebrare dai poeti per virtú guerresche, saggezza e liberalità; e anche le corti di Pergamo o del Ponto, si trattasse o meno di emulazione, sono colte, e i loro re si circondano di dotti e di biblioteche[79]. Ancora i Tolomei affidano i loro figli ai grandi eruditi del Museo, sulle orme di Filippo di Macedonia, che aveva voluto Aristotele come maestro di Alessandro; e gli stessi Tolomei amano le scienze quando esse possono servire a gestire, a difendere, a perpetuare il potere; colte sono donne della corte tolemaica, come Arsinoe II (fig. 15) e Berenice, alla quale Callimaco dedica l'*Aition* che ne trasforma la chioma in astro; e Cleopatra, cui pare che Antonio abbia offerto in dono i libri della biblioteca di Pergamo[80], rappresenta forse l'ultimo bagliore di questo firmamento[81]. Quel che risulta da queste relazioni tra le corti e gli intel-

[79] F. MONTANARI, *Pergamo*, in CAMBIANO, CANFORA e LANZA (a cura di), *Lo spazio* cit., pp. 639-55.

[80] PLUTARCO, *Vita di Antonio*, 58.9.

[81] Sulla cultura dei Tolomei si vedano E. GABBA, *Scienza e potere nel mondo ellenistico*, in G. GIANNANTONI e M. VEGETTI (a cura di), *La scienza ellenistica*, Atti della tre giornate di studio (Pa-

Figura 15.
Arsinoe II. Frammento di *oinochoe* (III secolo a. C.).

Figura 16.
Resti di una scuola ad Alessandria d'Egitto.

Figura 17.
Frammento di papiro del II libro dell'*Iliade*, il piú antico a testimoniare segni diacritici (II secolo a. C.).

lettuali è un «organico consenso»: l'intellettuale dà lustro al sovrano e alla sua corte con la sua attività filologica, letteraria, scientifica, e il re non solo lo affranca dai bisogni, ma gli mette a disposizione tutti gli strumenti da lavoro, dagli uomini vivi per la dissezione anatomica alle raccolte naturalistiche e ai libri.

Fuori del palazzo gli stati ellenistici nessuna strategia mettono in atto per una qualsiasi diffusione o organizzazione della cultura. Vi furono scuole superiori sovvenzionate forse dai sovrani (ma si ha notizia solo che gli Attalidi si preoccuparono dell'istruzione elementare)[82] e certo dai privati, ma nessuna relazione di carattere istituzionale vi fu tra queste scuole e la cultura delle corti. Si può essere tentati di immaginare Alessandria come luogo largamente fornito di scuole e di incentivi all'istruzione, ma assai rare sono le testimonianze certe e specifiche al riguardo (fig. 16). Le edizioni alessandrine, intese sia come sistemazione tecnico-libraria sia come assetto critico-testuale delle opere, fecero sentire la loro influenza diretta o indiretta ma solo piú tardi, non prima del II secolo a. C. Forse in un frammento di quest'epoca del II libro dell'*Iliade*, che costituisce il primo papiro omerico fornito di segni diacritici che si conosca (fig. 17)[83], è da vedere un qualche riverbero dell'attività alessandrina sui testi. Sempre in altri papiri omerici e piú tardi nella tradizione medievale si possono cogliere echi piú o meno consistenti di quell'attività, ma ne restano peraltro in discussione la portata e l'indole precisa[84]. Infine, per quanto riguarda interventi su altri autori, le certezze sono poche e le zone d'ombra molte.

In ogni caso si rende ormai necessaria una revisione di quello che è stato chiamato l'«alessandrinocentrismo»[85]. Il sorgere di altri centri di ricerca filologica e di cultura scientifica nel Mediterraneo (Pergamo, Rodi e altre città) fece perdere il primato ad Alessandria, e il suo mito resse non certo per qualche ruolo ch'essa continuasse a svolgere dopo il suo grande momento ma piuttosto attraverso il mondo delle rappresentazioni. La filologia e la scienza alessandrina affascinarono tutta la tradi-

via, 14-16 aprile 1982), Napoli 1984, pp. 13-37, e M. CHAUVEAU, *Ptolémée II, le Philadelphe*, in JACOB e POLIGNAC (a cura di), *Alexandrie* cit., pp. 138-51.

[82] W. V. HARRIS, *Ancient Literacy*, Cambridge Mass. - London 1989, pp. 130 sg. [trad. it. *Lettura e istruzione nel mondo antico*, Roma-Bari 1991].

[83] PACK, *The Greek and Latin Literary Texts* cit., n. 632.

[84] Si veda S. WEST, *The Ptolemaic Papyri of Homer*, Köln-Opladen 1967. Un aggiornamento sulla questione (con ampia bibliografia) risulta dalla discussione tra M. SCHMIDT, *Variae lectiones oder Parallelstellen: was notierten Zenodot und Aristarch zu Homer?*, e H. VAN THIEL, *Der Homertext in Alexandria*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CXV (1997), pp. 1-36.

[85] J. IRIGOIN, *Les éditions de textes*, in *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine* («Entretiens sur l'antiquité classique», XL), Vandoeuvres-Genève 1993, p. 73.

Figura 18.
Demetrio Falereo, Tolomeo II Filadelfo e Aristea. Affresco (XVI secolo).

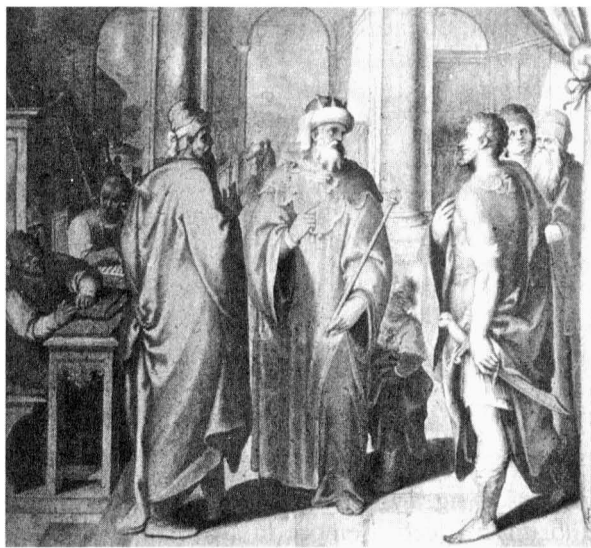



Figura 19.
Cesare entra in Alessandria. Miniatura.

zione erudita posteriore, romana, bizantina e araba[86]; e l'immagine stessa di Alessandria, con i suoi monumenti grandiosi, venne a legarsi alle figure celebri della biblioteca e del Museo. Nel IV secolo d. C. Ammiano Marcellino scriveva:

> Alessandria è il fiore di tutte le città ed è illustre per molti e splendidi monumenti dovuti al genio del suo grandissimo fondatore ... Si aggiungono a queste opere templi che si spingono al cielo con alti fastigi, fra i quali spicca il Serapeo che, sebbene sia rimpicciolito dalle mie povere parole, tuttavia è cosí adorno di atri, con amplissimi colonnati, di statue che sembrano vive, e d'opere d'arte d'ogni genere, che nulla vi è sulla terra di piú fastoso all'infuori del Campidoglio, di cui va in eterno superba la venerabile Roma. In esso ebbero sede biblioteche di valore inestimabile ... Alessandria stessa non crebbe a poco a poco come le altre città, ma già ai suoi primi inizi raggiunse un'ampia estensione ... Di qui vennero Aristarco, famoso nelle spinose questioni grammaticali ... e moltissimi altri scrittori, in molti rami degli studi letterari, fra i quali si distinse particolarmente Didimo Calcentero, degno d'essere ricordato per le sue conoscenze in vari campi dello scibile[87].

A mantenere in vita quel mito furono, d'altro canto, testi assai noti alla cristianità, come la *Lettera di Aristea*, con la messa in scena di Tolomeo Filadelfo, Demetrio Falereo (fig. 18), la biblioteca universale, gli antecedenti della traduzione della Bibbia dei Settanta[88].

Ma che cosa rimase delle opere prodotte dagli Alessandrini nella specie di edizioni, lessici, commenti, monografie? L'isolamento determinò il naufragio di tutto quello che non oltrepassò le mura del Museo; autori e testi si tramandarono attraverso sia edizioni curate piú tardi, in età romana ed estranee ad Alessandria[89], sia copie private[90]; l'influenza dei metodi della filologia alessandrina su scuole e testi cristiani, è stata fortemente ridimensionata[91]; lezioni, suddivisioni colometriche, dispositivi di partizione dei testi non sempre sembrano risalire a edizioni del Museo[92]. Pure, il mito di Alessandria continua... (fig. 19).

[86] Molti gli studi che si potrebbero ricordare. Limito il rimando a D. DELIA, *From romance to rhetoric: the Alexandrian library in classical and islamic traditions*, in «American Historical Review», XCVII (1992), pp. 1449-67.

[87] AMMIANO MARCELLINO, 22.16.7, 22.16.12 e 22.16.15.

[88] L. CANFORA, *Il viaggio di Aristea*, Roma-Bari 1996.

[89] IRIGOIN, *Les éditions* cit., pp. 54-67.

[90] L. CANFORA, *La Bibliothèque d'Alexandrie et l'histoire des textes*, Liège 1992, pp. 28-52.

[91] R. VAN DEN BROEK, *The Christian 'school' of Alexandria in the second and third centuries*, in J. W. DRIJVERS e A. A. MACDONALD (a cura di), *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 39-47.

[92] IRIGOIN, *Les éditions* cit., pp. 67-81.

OSWYN MURRAY

Modello biografico e modello di regalità

Il concetto di individuo è centrale rispetto alla possibilità di comparare culture diverse e periodi storici diversi. Antropologi e storici sono divenuti consapevoli della necessità di considerare «la persona» come una categoria che offre accessi privilegiati alla comprensione dei differenti tipi di società umana. Tutte le società riconoscono, in un senso o nell'altro, la distinzione fra individuo e comunità, ma ciascuna società ha modi differenti per esprimere tale distinzione: ed è proprio in queste differenze che risiedono alcune delle variazioni fondamentali della coscienza umana. Un individuo può essere visto dall'esterno come la somma dei suoi attributi percepibili o delle sue funzioni nel quadro della comunità; o, al contrario, l'attenzione può essere rivolta alla vita psichica interiore dell'individuo, oppure al suo rapporto con il divino. Alcune società considerano l'individuo essenzialmente come un soggetto libero e indipendente; altre ritengono che tutti i membri della comunità siano definiti in base al loro ruolo sociale e che l'ambito della libera volontà sia o strettamente limitato di fatto oppure di scarsa importanza in termini morali[1].

Nella maggior parte delle società, naturalmente, il concetto di persona è una commistione di questi due estremi. Ma ogni tentativo di descrizione coinvolge anche l'osservatore e il confronto, implicito o esplicito, fra l'oggetto di studio e il suo osservatore – situazione intrinseca all'attività stessa dell'antropologo o dello storico – è un compito particolarmente delicato per ciò che riguarda il concetto di persona. Per di piú, in ogni determinata società la documentazione disponibile per stabilire il concetto di persona è strettamente intrecciata a una rete complessa di modelli letterari, stereotipi concettuali e limiti dell'interpretazione psicologica; inoltre, nei casi in cui la documentazione è tale da per-

[1] Cfr. il fondamentale contributo di M. MAUSS, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi»*, in ID., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, pp. 331-62, recentemente tradotto e discusso da vari autori in M. CARRITHERS, S. COLLINS e S. LUKES (a cura di), *The Category of the Person*, Cambridge 1985.

mettere uno studio continuato nel tempo, pare spesso possibile individuare un'evoluzione del concetto di individuo all'interno di ogni specifica cultura. Per ogni interpretazione dell'idea di persona è dunque necessario essere consapevoli sia di differenze e di evoluzioni interne che di costanti antropologiche.

L'interpretazione del mondo greco, dal punto di vista del suo processo di sviluppo, si è divisa fra due percorsi alternativi[2]. Il primo privilegia la sfera politica e vede lo sviluppo storico verso l'uguaglianza politica come parte di un processo che porta l'individuo a una maggiore autonomia e indipendenza da costrizioni tribali: l'eguaglianza politica è messa in relazione alla libertà dell'individuo e all'evolversi del concetto di persona autonoma. Dal momento che la storia delle istituzioni politiche della Grecia piú antica è relativamente ben compresa, diviene allora possibile delineare la nascita del concetto di persona dall'indifferenziato λαός dell'epoca omerica al cittadino della *polis* classica, indipendente per *status* e per diritti. Tale approccio implica tuttavia due errori interpretativi. In primo luogo, esso identifica il concetto di individuo con i suoi diritti politici, assumendo cosí come corretta la rivendicazione dell'Occidente moderno per cui una persona non è tale se non è veramente libera dal punto di vista politico. Ma è chiaro che la libertà politica non è la sola forma possibile di libertà, e che molte società che hanno dato scarso rilievo al concetto di libertà politica hanno comunque conosciuto un concetto estremamente sviluppato d'identità personale. In secondo luogo tale approccio, di fatto, dà per scontata la somiglianza fra le concezioni antiche di razionalità politica e libertà politica e quelle moderne occidentali. Ma mentre può essere vero che la democrazia greca antica è un lontano modello dei moderni valori politici occidentali, questo non implica necessariamente un'identità fra antiche e moderne concezioni di libertà, né che vi sia uno stretto rapporto fra espressioni, antiche e moderne, dell'idea di persona come entità politica. Tale approccio, quindi, concentrando l'attenzione sulla sfera politica, enfatizza le somiglianze fra il mondo antico e quello moderno e occidentale, a costo di non comprenderne le differenze[3].

[2] Sulle concezioni greche di persona cfr. A. MOMIGLIANO, *Marcel Mauss e il problema della persona nella biografia greca*, in ID., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1987, pp. 179-90; J.-P. VERNANT, *Aspects de la personne dans la religion grecque*, in ID., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1985[10], pp. 355-70 [trad. it. Torino 1988]; ID., *L'individu dans la cité*, in ID., *L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989, pp. 211-32; C. GILL, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, Oxford 1996.

[3] Cfr. K. RAAFLAUB, *Die Entdeckung der Freiheit*, München 1985; O. MURRAY, *Liberty and the ancient Greeks*, in J. A. KOUMOULIDES (a cura di), *The Good Idea: Democracy in Ancient Greece*, New York 1995, pp. 33-55.

Il secondo tentativo di comprendere il concetto di persona nella Grecia antica privilegia la sfera mentale. L'autoconsapevolezza e la capacità di esprimere emozioni, sensazioni e processi mentali sono, naturalmente, dati intrinseci ad ogni concezione di persona; cosí la letteratura creativa e l'arte sono le testimonianze principali per qualsiasi tentativo di comprendere la vita spirituale del passato. È dunque naturale che uno storico delle mentalità concentri la propria attenzione su quanto rimane della letteratura e dell'arte. In questo caso, l'errore è stato talvolta quello di considerare in senso troppo letterale le espressioni metaforiche relative a emozioni e a processi mentali nella poesia piú antica, e di costruire cosí modelli interpretativi come quello della «coscienza bicamerale» o di emozioni viscerali e primitive connesse a parti anatomiche, che frammentano la personalità[4]. Ad altri tentativi di comprendere l'idea di persona nella Grecia arcaica si è invece rimproverato di organizzare la documentazione rimasta secondo uno schema meccanico di sviluppo, in cui ogni generazione è protagonista di un ulteriore e irreversibile passo verso «la scoperta della mente» (per dirlo con le parole di uno dei piú influenti studiosi del pensiero greco arcaico, B. Snell). Persino la formulazione di E. R. Dodds sulla scoperta della complessità dell'individuo come passaggio da una «cultura della vergogna» a una «cultura della colpa» - concetti mutuati dall'antropologa R. Benedict - offre il fianco alla medesima obiezione: il processo è inteso come un irreversibile sviluppo verso la coscienza dell'uomo occidentale moderno[5].

Intento di questo contributo è l'analisi di due aspetti, fra loro correlati, della ricerca di un linguaggio con cui descrivere l'individuo come eroe di una narrazione storica e come leader ideale. Si potrebbe sostenere che questi due aspetti riflettono un punto di vista tipico della cultura romantica del secolo scorso, legato al ruolo del «grand'uomo» nella storia; e in qualche misura ciò è effettivamente vero[6]. Vorrei tuttavia dimostrare come le debolezze che si ravvisano nella concezione greca del «grand'uomo» siano indizi significativi dei problemi, di natura piú generale, che lo studioso moderno incontra nel cercare di comprendere l'idea greca di persona.

[4] J. JAYNES, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Harmondsworth 1979 [trad. it. Milano 1988²]; R. B. ONIANS, *The Origin of European Thought*, Cambridge 1951.

[5] B. SNELL, *The Discovery of the Mind*, New York 1960 [trad. it. Torino 1963]; E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 [trad. it. Firenze 1978]. Per la critica piú recente cfr. B. WILLIAMS, *Shame and Necessity*, Berkeley 1993.

[6] J. BURCKHARDT, *Das Individuum und das Allgemeine*, in ID., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Darmstadt 1956, pp. 151-80 [trad. it. Firenze 1959].

1. *Il riconoscimento pubblico dell'individuo.*

Il discorso sulla persona nasce da una parte dal desiderio dell'individuo di essere riconosciuto dalla comunità, dall'altra dalla volontà dell'artista di inventare o ricreare personaggi per un pubblico. Ogni società sviluppa modi differenti per la descrizione individuale, fatta in prima persona o affidata ai discendenti; e una delle forme piú semplici di comparazione fra culture diverse è, a questo livello, lo studio degli epitafi funebri[7]. Per i Romani, la personalità era definita in termini di cariche ricoperte e successi pubblici, cosicché anche gli schiavi e i liberti si classificavano in base alla loro funzione e allo *status*; solo alle donne (in mancanza di funzioni pubbliche) era permesso ricordare i propri mariti e le virtú femminili tradizionali[8]. Il mondo cristiano moderno ignora di solito cariche e onori, e concede spazio solo alle virtú private del defunto, secondo un canone prefissato di virtú proprie del cristiano[9]. In Egitto e nel Vicino Oriente sono spesso richieste intere biografie o autobiografie del defunto, con dettagli della vita pubblica e di quella privata[10]. I Greci, al contrario, non usavano affermare la propria individualità di fronte alla morte. I monumenti funebri greci mostrano un disperato tentativo di sfuggire all'oblio della morte richiamando l'attenzione del passante, ma non v'è interesse per i successi pubblici del defunto e ben poco per le virtú private. È come se non ci fosse un linguaggio per esprimere la continuità della personalità nella memoria, al di là della sua esistenza nella vita presente. L'oblio è il destino comune dei morti, che può essere evitato solo attraverso una comune risoluzione da parte dei vivi di impegnarsi in un esercizio di memoria attiva. Le stele tombali greche non offrono alcuno spunto di tipo biografico e nessun'altra informazione per lo storico che non siano il nome del defunto e la discendenza da parte di padre. Esse tendono a concentrarsi sul passante, vivo. In questo senso la cultura greca era, e rimase a lungo, priva di un linguaggio di autodescrizione, che esiste invece in molte altre culture. E questa assenza riflette sicuramente un limite nella concezione della persona[11].

[7] R. LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942.

[8] K. HOPKINS, *Death in Rome*, in ID., *Death and Renewal*, Cambridge 1983, pp. 201-56; D. FLACH, *Die sogennante Laudatio Turiae*, Darmstadt 1991.

[9] PH. ARIÈS, *L'Homme devant la mort*, Paris 1977.

[10] Per traduzioni di materiale comparativo cfr. M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, I-III, Berkeley 1973-80; J. B. PRITCHARD (a cura di), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955²; R. G. KENT, *Old Persian*, New Haven 1953².

[11] J. BURCKHARDT, *Zur Gesamtbilanz des griechischen Lebens*, in ID., *Griechische Kulturgeschich-*

Naturalmente i poeti greci proclamano l'importanza della fama postuma, assicurata dalla descrizione delle gesta dell'eroe ad opera del poeta. Ma questi eroi appartengono a un'epoca passata, senza contatto diretto con il presente. Nella Grecia piú antica non c'è poesia encomiastica che celebri le gesta di contemporanei; e, per quanto si potesse avvertire come reale il mondo del mito, in quell'ambito le descrizioni della personalità e del conflitto interiore dipendevano comunque dall'immaginazione del poeta piuttosto che dalla vita reale. L'epica omerica dette sí vita a un ricco vocabolario di emozioni personali, ma ogni eroe è chiamato a esemplificare uno spettro tipico di attributi personali, piuttosto che ad accettare la possibilità del conflitto interiore e del dubbio. Il risultato fu una serie di stereotipi, la cui efficacia risultava potenziata dal fatto che la percezione delle personalità umane vi trovava luogo unificata e semplificata dall'immaginazione poetica[12].

La lirica, specialmente la lirica monodica, consentí al singolo poeta di esprimere i suoi sentimenti direttamente e in pubblico, tanto che i piú tardi scrittori ellenistici avrebbero potuto ricostruire, spesso con poca attenzione per le convenzioni letterarie e le regole di genere, le biografie dei poeti a partire da allusioni presenti nelle loro composizioni[13]. Cosí, per esempio, si ritenne possibile redigere biografie a partire dalle opere di poeti come Archiloco, Saffo, Alcmane e Alceo, includendovi dettagli sia del loro comportamento privato sia della loro vita pubblica. Eppure i poeti stessi non avevano interesse per i propri personali dettagli biografici, se non come spunto per la propria poesia: non intendevano cioè creare una «persona» a tutto tondo.

Si potrebbe pensare che la magnifica serie di ritratti psicologici fornita dalla tragedia ateniese fosse una guida migliore per lo spettro di emozioni e forme di autorappresentazione disponibili per l'uomo greco dell'età classica. Ma anche in questo caso vi sono forti limitazioni. La tragedia riguarda un conflitto, stilizzato di solito in un contrasto fra due personaggi presentati come opposti l'uno all'altro. Vengono sí presentati entrambi gli aspetti della situazione, esteriorizzati però nella forma di due punti di vista antitetici. L'evoluzione del personaggio ruota intorno al graduale svelamento della verità – e alla conseguente accettazione della volontà degli dèi – piuttosto che passare attraverso il pur mi-

te, Darmstadt 1956, II, pp. 319-95 [trad. it. Firenze 1974]; J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982; J. SVENBRO, *Phrasikleia*, Paris 1988.

[12] S. WEIL, *L'Iliade ou le poème de la force*, in ID., *La source grecque*, Paris 1953, pp. 11-42; J. GRIFFIN, *Homer on Life and Death*, Oxford 1980; H. MONSACRÉ, *Les larmes d'Achille*, Paris 1984.

[13] J. FAIRWEATHER, *Fiction in the biographies of ancient writers*, in «Ancient Society», V (1974), pp. 234-55; M. R. LEFKOWITZ, *The Lives of the Greek Poets*, London 1981.

nimo cambiamento della personalità. Per di piú, i personaggi, soprattutto quelli maschili, tendono allo stereotipo e, piú che individui complessi dotati di contrastanti pulsioni, funzionano da rappresentanti di un particolare punto di vista[14].

Paradossalmente, nella letteratura classica i ritratti psicologici piú riusciti sono quelli femminili. In particolare, nella splendida serie di ritratti di donne tragiche nell'opera di Euripide si riconobbero, ai tempi dell'autore, verità rivelatrici della psicologia femminile che gli uomini ateniesi avrebbero forse preferito tenere nascoste. Il risultato fu che Euripide venne accusato di misoginia. Medea, Fedra, Ecuba e molte altre emergono come ritratti realistici e complessi di donne colte in situazioni emotive estreme e appassionate. Non c'è nulla di simile, nella tragedia, per i personaggi maschili: essi appaiono piuttosto come rigidi stereotipi, senza alcun tentativo di creare un ritratto individuale. Probabilmente tale situazione riflette il fatto che gli uomini erano davvero visti dall'esterno, cioè nei termini delle azioni e delle funzioni con cui entravano in relazione con gli altri; mentre le donne, proprio perché non ricoprivano alcun ruolo sulla scena pubblica, non erano viste secondo aspettative convenzionali. D'altra parte, poiché nel pensiero greco le donne erano possedute per natura piú dall'emozione che dalla ragione, erano anche, per ciò stesso, un veicolo piú adatto a esprimere gli stati emotivi estremi[15].

Il dialogo socratico, nelle mani di Platone, viene usato per personalizzare le argomentazioni a favore e contro le varie posizioni filosofiche; Platone pone la massima cura a che i protagonisti, Socrate e i suoi compagni, risultino inseriti in situazioni personali apparentemente ben precise, benché non siano mai situazioni storiche in senso stretto, riferibili cioè a date ed eventi identificabili. Vengono piuttosto idealizzate in un mondo in cui la guerra, lo sfollamento ad Atene, l'epidemia, sono sostituiti dal ritratto ideale di un'Atene fuori dal tempo, nella giovinezza di Platone. Nei dialoghi relativi alla morte di Socrate, c'è per lo piú il tentativo di presentare i suoi ultimi giorni come un tutt'uno attraverso l'autodifesa del protagonista e le sue riflessioni sulla legge, la giustizia e la vita ultraterrena. Ciò potrebbe essere considerato una forma di bio-

[14] Cfr. i saggi raccolti in C. PELLING (a cura di), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford 1990.

[15] J. P. A. GOULD, *Law, custom and myth: aspects of the social position of women in classical Athens*, in «Journal of Hellenic Studies», C (1980), pp. 38-59; H. P. FOLEY, *The conception of women in Athenian drama*, in ID. (a cura di), *Reflexions of Women in Antiquity*, New York 1981, pp. 127-68; R. PADEL, *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*, Princeton 1992; ID., *Whom Gods Destroy: Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton 1995.

grafia intellettuale del piú alto livello, in cui la personalità dell'individuo si riflette nei suoi pensieri davanti alla morte e viene cosí presentato un ideale eroico della figura del filosofo. Vi sono tuttavia seri dubbi sulla precisione di questo resoconto idealizzato, sia in relazione all'individuo che agli eventi che lo riguardarono. Questo perché, come negli altri dialoghi, l'obiettivo è quello di fornire un ritratto del filosofo in azione, in una situazione in cui tutta la persuasività è affidata per principio al comportamento della persona e alle sue parole, in modo da condurre alla convinzione morale e spirituale. A Platone non interessa né la veridicità né la plausibilità del ritratto dell'uomo Socrate. Gli altri memorialisti e scrittori di dialoghi socratici – fra i quali Senofonte è l'unico ad esserci pervenuto – sembrano soprattutto interessati a utilizzare la figura di Socrate come portavoce dei propri punti di vista, piuttosto che a presentare il carattere dell'individuo che Socrate fu. Era dunque un errore vedere nel ritratto di Socrate l'origine filosofica della biografia greca, per quanto forte possa essere stata la sua influenza sui vangeli cristiani[16].

I limiti messi in luce nella letteratura classica si spiegano considerando la concezione greca di psicologia. Per Aristotele l'anima dell'uomo è composta da disposizioni innate, e le virtú morali si formano grazie all'esercizio di queste disposizioni. Dire che un uomo è buono significa dire che c'è in lui una tendenza a compiere azioni buone: ed egli diventa buono nel fare buone azioni. Azione e virtú risultano dunque strettamente connesse, dal momento che la virtú non è altro che la potenzialità di compiere azioni virtuose. Indubbiamente, ciò significa fondere due entità che le concezioni moderne dell'individuo hanno tentato di tenere distinte: l'idea di carattere e l'idea di personalità. I Greci riconobbero chiaramente quel concetto cui noi daremmo il nome di carattere e che si esprime in azioni pubbliche e visibili, basate su disposizioni mentali interiori. Sembra tuttavia che considerassero l'individuo come appartenente a una tipologia; mentre noi sosterremmo che ogni individuo, proprio in quanto tale, è unico e non può essere pienamente compreso mediante una descrizione esterna. L'abilità e la completezza con cui i Greci riescono a esprimere il carattere di una persona ci lasciano tanto piú perplessi in quanto avvertiamo una frattura fra la concezione greca di carattere come tipo e la visione moderna dell'unicità dell'individuo[17].

[16] Secondo la teoria di A. DIHLE, *Studien zur griechischen Biographie*, «Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse», III, 37 (1956).

[17] Tentativi di sanare tale frattura sono stati fatti dai filosofi moderni, che muovono dalla premessa per cui la natura umana è ovunque la stessa e, dunque, le apparenti differenze sono sempli-

2. *La figura pubblica.*

Il piú biografico degli autori classici è, di fatto, lo storico Erodoto, la cui narrazione di monarchi orientali dimostra quanto fortemente fosse influenzato dalla tradizione biografica del Vicino Oriente: vi sono alcuni ritratti ben riusciti e particolareggiati di re orientali ed egiziani come Creso, Amasi e Serse. È notevole tuttavia che, per quanto la sua informazione spesso sia fortemente personale e biografica nel dettaglio, Erodoto non tratteggi mai la biografia di nessun Greco di spicco: Cleomene, Milziade, Temistocle e Pausania sono semplici protagonisti di eventi, non personaggi nel vero senso della parola. La parte in cui Erodoto piú si avvicina alla biografia di un Greco è il suo frammentario resoconto su Istieo – considerato l'istigatore della rivolta ionica –, che viene presentato come un eroe dalla maturità fino alla morte. Tale narrazione è certamente basata, in ultima analisi, su racconti provenienti da persone della cerchia di Istieo: ma si tratta piú di un'autodifesa pubblica che di un'autopresentazione[18].

Allo stesso modo, per quanto Tucidide, nella sua narrazione, faccia emergere grandi personalità, cui egli dà addirittura il mezzo del discorso diretto per esprimersi, mai tuttavia si ha la sensazione che lo storico sia interessato a presentarle come individui autonomi: essi sono sempre subordinati alla loro funzione di capi di un δῆμος[19]. Il fatto è che la storiografia greca classica è interessata alle azioni delle comunità piuttosto che a quelle individuali; anche i grandi personaggi sono dunque descritti in base alle loro azioni pubbliche piuttosto che per le loro personalità private. Anche la memorialistica di v secolo – che ci è giunta in modo frammentario – e, soprattutto, le *'Επιδημίαι* di Ione di Chio danno l'impressione che l'interesse sia rivolto piú al comportamento degli individui che alla loro vita interiore[20].

cemente difetti nella comunicazione: cfr. soprattutto WILLIAMS, *Shame* cit., e GILL, *Personality* cit. Mentre molti dei loro argomenti contro le teorie evolutive sono convincenti, uno storico o un antropologo troveranno non plausibili i loro tentativi di minimizzare le differenze.

[18] H. HOMEYER, *Zu den Anfängen der griechischen Biographie*, in «Philologus», CVI (1962), pp. 75-85; sulla vicenda di Istieo come prima biografia greca cfr. O. MURRAY, *The Ionian Revolt*, in *CAH²*, IV (1988), pp. 486 sg.

[19] H. D. WESTLAKE, *Individuals in Thucydides*, Cambridge 1968, ritiene che nell'opera di Tucidide vi sia uno sviluppo nel senso di una maggiore enfasi sugli individui; ciò tuttavia non invalida la mia argomentazione.

[20] M. L. WEST, *Ion of Chios*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London», XXXII (1985), pp. 71-78; K. J. DOVER, *Ion of Chios: his place in the history of Greek literature*, in J. BOARDMAN e C. E. VAPHOPOULOU-RICHARDSON (a cura di), *Chios*, Oxford 1986, pp. 27-37 (ripubblicato in K. J. DOVER, *The Greeks and their Legacy*, Oxford 1988, cap. 1).

La successiva biografia non può perciò andare al di là della registrazione delle azioni pubbliche di un individuo, insieme con le sue virtú così come vengono esemplificate da quelle azioni: è semplicemente un modo di riorganizzare la storia delle comunità intorno ai loro capi, come dimostra la rielaborazione del medesimo materiale nelle *Elleniche* di Senofonte e nella sua vita di Agesilao. Ciò consolida ulteriormente una concezione «esterna» dell'individuo come somma delle sue azioni percepibili.

La retorica tardoclassica sviluppò una forma encomiastica di tipo biografico e storico nell'ambito dell'oratoria epidittica, conosciuta come ἔπαινος, ἐγκώμιον, *laudatio* o – nel mondo tardoromano – *panegyricus* (termine che perse la sua piú antica connotazione di discorso in occasione di una festa religiosa). Originariamente parte dell'oratoria forense e strettamente connessa allo ψόγος o *vituperatio*, essa venne influenzata dal tipo di discorso elogiativo che, nel corso delle festività, veniva offerto a eroi e a figure semimitiche. I re costituirono un soggetto ovvio per questo genere di discorsi encomiastici intesi come forma d'arte, che, se inizialmente venivano pronunciati in occasione della loro morte, in seguito vennero rivolti loro direttamente in vita. I piú antichi esempi pervenuti sino a noi sono le opere elogiative ed esortative di Isocrate per Evagora e il figlio Nicocle, regnanti a Cipro. Già durante il primo periodo ellenistico tali discorsi erano abbastanza diffusi da trovare un loro spazio nei manuali di retorica: la prima discussione teorica al proposito si trova nel capitolo 35 della *Retorica ad Alessandro* attribuita ad Anassímene di Lampsaco. Discussioni simili si possono rinvenire in Cicerone, Quintiliano e, al massimo grado di completezza, nella descrizione del βασιλικὸς λόγος – o discorso per l'imperatore romano – da parte di un autore del III secolo d. C., Menandro Retore. Menandro disegna lo schema di un panegirico, che comincia dal paese d'origine, dal lignaggio e dalla nascita miracolosa dell'imperatore, e continua con la sua infanzia ed educazione, le vittorie in guerra e le virtú, articolate secondo le tre virtú cardinali: giustizia, moderazione e saggezza pratica; l'epilogo deve invece parlare della gloria del sovrano, dell'amore da parte dei suoi sudditi e, in una prospettiva lontana, della morte. Nelle mani dei panegiristi romani questo strumento divenne di fatto una forma di storia contemporanea «subito pronta»: del passato si poteva parlare criticamente, mentre al presente era riservato lo *stilus maior* del panegirico e non era terreno per lo storico, che non poteva piú dire la verità. Al tempo stesso il panegirico, ripetuto infinite volte in ogni occasione, divenne una biografia contemporanea con una propria forma ben distinguibile, che comprendeva l'intera durata della vita del re e

trattava tanto i suoi affari pubblici quanto quelli privati. Ciò non toglie che il panegirico fosse apertamente considerato un genere votato all'esagerazione retorica e anche alla falsità piuttosto che al vero. Massimo oratore dei suoi tempi, Agostino d'Ippona stava meditando un panegirico per l'imperatore, quando si trovò di fronte un mendicante ubriaco, e riconobbe cosí l'insignificanza della propria angosciata esistenza davanti a Dio: «Stavo preparando un'orazione in lode dell'imperatore, in cui avrei detto molte menzogne e sarei stato applaudito proprio per quelle menzogne da coloro che le conoscevano»[21].

Il problema è sapere quando, e attraverso quali tappe, si sviluppò il genere del panegirico. Alcuni hanno ipotizzato che esistesse dall'inizio dello studio formale della retorica, o ancor prima; altri hanno fissato il suo sviluppo nel IV secolo a. C. o nel periodo ellenistico, alle corti dei grandi monarchi[22]. Ma le scuole di retorica del periodo ellenistico sono connesse a città libere come Atene e Rodi: la retorica non godeva di grandi favori nei circoli regi, dove la cultura dominante era di tipo poetico e filosofico. In effetti l'esistenza di panegirici di corte come pratica formale non è attestata prima della Roma imperiale; inoltre, molti dei tentativi di panegirico risalenti all'età di Augusto e dei Giulio-Claudi suggeriscono che non ne esistevano ancora un esercizio formale o una teoria ben sviluppata. Personalmente ritengo che la forma del panegirico sia uno sviluppo della Roma imperiale; e che dunque non si debba spostare a epoche precedenti il suo potenziale significato per la biografia, né usarlo per spiegare l'evoluzione del genere biografico o di altri ancora[23].

Nel corso del IV secolo a. C. il problema dell'individuo pubblico si pose con urgenza sempre maggiore. Nei periodi precedenti c'erano state grandi figure pubbliche, ma si trattava di tiranni dal potere transitorio oppure di personaggi che avevano operato all'interno delle loro comunità, di modo che la loro storia era stata narrata nel quadro di una storiografia civica. Nel IV secolo iniziarono a emergere grandi re, le cui azioni avrebbero dominato e plasmato il mondo greco. Fu un gesto di alto valore simbolico, pertanto, quello di Teopompo di Chio che lasciò la scrittura delle *Storie elleniche* per un nuovo lavoro intitolato *Storie filippiche*, sostenendo nella sua prefazione che «l'Europa non aveva mai prodotto prima un uomo come Filippo figlio di Aminta». Sembra tut-

[21] AGOSTINO, *Confessioni*, 6.6.

[22] F. CAIRNS, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Edinburgh 1972, propende per la prima tesi; P. HARDIE, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford 1986, per la seconda.

[23] Ho discusso la tradizione del panegirico in uno scritto inedito: *Panegyric and advice to rulers*.

tavia che lo stesso Teopompo non fosse in grado di comprendere il mutamento che sarebbe stato necessario a livello di metodo storico. La sua concezione della storia rimase universalista ed erodotea. L'opera, in 58 libri, riguardava le «azioni dei Greci e dei barbari» (F 25), e comprendeva molte digressioni, tanto che, quando Filippo V di Macedonia ne commissionò una versione limitata alle azioni del suo predecessore, la lunghezza totale fu ridotta a 15 libri (T 31). Polibio nota come, a dispetto della sua ammirazione apparente per Filippo, la storia scritta da Teopompo presentasse Filippo come uomo sregolato, infido, amante degli intrighi politici e come un vero e proprio ubriacone circondato da una corte di degenerati[24]. Per quanto l'impressione di un'enfasi posta sui vizi del suo eroe sia per noi rafforzata dal fatto che molti dei frammenti conosciuti provengono dall'enciclopedia sui costumi simpotici di Ateneo, l'opera non può essere considerata un serio tentativo di affrontare i problemi della storiografia in un'epoca di monarchie[25].

Se al tempo di Filippo era difficile scrivere la storia di un'epoca senza riconoscere la centralità della biografia, sotto il regno di suo figlio, Alessandro Magno, ciò sarebbe parso del tutto impossibile: sotto Alessandro la narrazione degli eventi coincideva con la narrazione delle sue gesta. E tuttavia nessuno dei venti o piú autori che scrissero di Alessandro – e che possiamo ritenere all'incirca suoi contemporanei – cercò di scrivere un resoconto basato sulla sua vita o di dare un'adeguata descrizione della sua personalità. I vari storici sono piú o meno propensi ad accogliere aneddoti rivelatori delle virtú e dei vizi del re, i suoi eccessi nel bere e le abitudini personali. Pare che due autori, Onesicrito e Marsia di Pella, abbiano scritto opere sull'educazione di Alessandro, forse sul modello della *Ciropedia* di Senofonte. Ma la cornice della maggior parte delle narrazioni sembra essere rimasta quella della storia di una guerra o di una spedizione, come nelle opere di Erodoto, Tucidide e Senofonte[26].

Il modello della storia di eventi – o *Elleniche* – continuò a dominare per tutto il periodo ellenistico, quando forse l'esistenza di dinastie in reciproca competizione rendeva difficile anche il solo concepire annali delle monarchie divisi regno per regno. Quella di Geronimo di Cardia fu semplicemente la piú lunga e la migliore di una serie di opere che presentavano la storia come narrazione politica e militare delle azioni di

[24] POLIBIO, 8.9-11.

[25] Su Teopompo (*FGrHist*, 115) cfr. in generale M. A. FLOWER, *Theopompus of Chios*, Oxford 1994; su Teopompo e la biografia cfr. A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography*, Harvard 1971, pp. 62-63 [trad. it. Torino 1974].

[26] L. PEARSON, *The Lost Histories of Alexander the Great*, Chico Cal. 1960.

grandi re e generali in successione[27]. Il risultato fu che la storia dell'età dei diadochi – periodo dominato da individui dotati di un potere eccezionale e di personalità assolutamente eccentriche – venne ancora raccontata secondo i canoni della storiografia classica. Dietro le piú spettacolari *Vite* di Plutarco, quelle di Alessandro, Demetrio e Pirro, non c'è alcuna grande scuola biografica. Tali biografie riflettono l'idea greca tradizionale della natura umana espressa in questo tipo di scritti storici che affermava un concetto di individuo visto come somma totale delle sue azioni, rafforzato da aneddoti rivelatori dei vizi e delle virtú, essi stessi concepiti come disposizioni morali nei confronti dell'azione.

L'epoca ellenistica conobbe anche lo sviluppo del genere dei βίοι, vite di tipi di individuo. Questo genere è stato spesso messo in relazione con la scuola peripatetica, ma A. Momigliano ha dimostrato che le correnti di pensiero in gioco sono piú complesse. È probabile che all'origine di queste biografie si debba porre Aristósseno, che non fu propriamente un peripatetico ortodosso; egli scrisse vite di Pitagora, Archita, Socrate, Platone e dei tragediografi. Ermippo, invece, basò le sue vite sulle informazioni disponibili nei *Πίνακες* di Callimaco nella biblioteca di Alessandria, e scrisse di legislatori, saggi, oratori e filosofi. La sua opera è caratterizzata da aneddoti frivoli e da una particolare attenzione alle ultime ore prima della morte. Satiro scrisse biografie letterarie fondate sull'«errato assunto dei biografi», secondo cui la letteratura fornisce informazioni dirette sulla vita dell'autore. Alla corte di Attalo, a Pergamo, Antigono di Caristo scrisse biografie filosofiche, mentre Aristone di Ceo scrisse una serie di vite di filosofi. Il fatto che la maggior parte di questa produzione riguardasse vite di autori – poeti, oratori o filosofi – riflette la loro derivazione dalle note biografiche compilate dagli studiosi della biblioteca di Alessandria. Il loro carattere era essenzialmente antiquario e vi si cercava di mettere in luce gli eventi relativi alle vite di famose figure letterarie. L'individualità era garantita dall'approccio aneddotico, ma sembra che l'attenzione fosse principalmente rivolta al soggetto come tipo, a seconda che si trattasse di un filosofo, di un poeta, di un oratore o di un saggio[28].

Figure di politici e di re paiono essere state piú raramente oggetto di opere letterarie; la documentazione è tuttavia insufficiente per determinare se i pochi scritti conosciuti fossero sezioni di narrazioni storiche piú ampie, biografie oppure monografie di carattere storico, memoriali

[27] J. HORNBLOWER, *Hieronymus of Cardia*, Oxford 1981.

[28] I frammenti dei biografi della scuola peripatetica (compreso Aristosseno) sono raccolti in F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Basel 1964-74. Per una discussione cfr. MOMIGLIANO, *The Development* cit., cap. 4.

o vere e proprie autobiografie[29]. L'esempio piú antico di biografia storica a noi nota nel dettaglio è il *De viris illustribus* di Cornelio Nepote, conservata in parte; comprendeva in origine circa quattrocento vite di generali romani e non, di storici e forse di altri personaggi, come, ad esempio, re, per un totale di almeno 16 libri. Le vite rimaste di generali stranieri (per lo piú greci) offrono giudizi di tipo morale e magari politico, ma ben poco in fatto di analisi di caratteri[30]. Nello stesso periodo, i frammenti della vita di Augusto di Nicola Damasceno sono un rifacimento greco – nello stile della letteratura sull'«educazione del re» – del racconto assai tendenzioso, di pugno dello stesso Augusto, dei suoi primi anni di vita e della sua ascesa al potere[31]. Nicola scrisse anche un'autobiografia, che «dimostra una tale incapacità, o piuttosto un tale disinteresse, da parte dell'autobiografo di comprendere la propria individualità, difficilmente immaginabile in quell'epoca di crescente emancipazione dell'individualità»[32]. È infatti scritta in terza persona, nella forma letteraria di un encomio dell'autore, ritratto come filosofo ideale di corte. Questi esempi servono a dimostrare come continuasse a mancare un genere chiaramente connotabile come biografico o autobiografico.

È la letteratura ellenistica che deve stare a monte dei due stili biografici, fra loro molto differenti, di Svetonio e Plutarco: l'uno dotto e antiquario, basato su aneddoti e sulla raccolta di testimonianze anche documentarie; l'altro interessato alla lezione da trarre dalla presentazione delle virtú e, occasionalmente, dei vizi dei grandi uomini. Ma in tutta questa letteratura l'attenzione rimane concentrata sulle azioni o sulla produzione letteraria intesa come attività, e sulle caratteristiche morali da cui quelle azioni derivano; la psicologia e la vita interiore degli individui risultano poco scandagliate.

Cosí, in epoca ellenistica la storia tradizionale e il nuovo genere della biografia offrirono modelli per il comportamento di figure pubbliche e private solo in termini estremamente generici, proponendo una scelta di stili di vita conformi alle azioni delle generazioni precedenti. Si trattava in qualche modo di una specie di versione realistica dei *Caratteri* di

[29] Lo storico Duride di Samo scrisse un'opera *Su Agatocle* in almeno quattro libri (*FGrHist*, 76 F 16-20 e 56-59). Polibio scrisse un encomio di Filopemene in tre libri, dando particolare rilievo alla sua educazione (POLIBIO, 10.21); quest'opera può essere servita da modello per la *Vita di Filopemene* di Plutarco. Per altri possibili esempi cfr. MOMIGLIANO, *The Development* cit., pp. 82-84.

[30] J. GEIGER, *Cornelius Nepos and Ancient Political Biography* («Historia Einzelschriften», XLVII), Stuttgart 1985; A. C. DIONISOTTI, *Nepos and the Generals*, in «Journal of Roman Studies», LXXVIII (1988), pp. 35-49.

[31] NICOLAO DI DAMASCO, *Vita di Augusto*, a cura di B. Scardigli, Siena 1983.

[32] G. MISCH, *A History of Autobiography in Antiquity*, London 1950, I, pp. 307-15.

Teofrasto, una collezione di descrizioni satiriche di modelli etici insoddisfacenti. Con la possibile eccezione di tentativi intesi a configurare il potere supremo nella figura carismatica di Alessandro Magno, il modello per il comportamento dei sovrani non era basato sulla storia, ma sulla filosofia.

La discussione teorica sulla monarchia come forma di governo iniziò nel v secolo nell'ambito delle argomentazioni sofistiche a favore e contro le diverse forme di governo. Intorno alla metà del v secolo si riconoscevano tre forme di costituzione: il governo di uno solo, quello di pochi e quello di molti. Queste erano ulteriormente suddivise in una versione buona e in una cattiva, dando cosí origine a una divisione in sei parti: monarchia e tirannide; aristocrazia e oligarchia; democrazia e oclocrazia (oppure, secondo la formulazione aristotelica, politia e democrazia). La testimonianza piú antica di una discussione sistematica sui vantaggi e gli svantaggi di queste varie forme di governo si trova in Erodoto, inserita nel contesto piuttosto incongruo dell'ascesa al trono di Persia del re Dario[33]; essa riflette certamente un dibattito sofistico contemporaneo. Questo tipo di discussione teorica può essere seguito per tutto il IV secolo fino all'epoca ellenistica. L'esito piú importante fu l'idea che una forma mista, con elementi mutuati da tutt'e tre i tipi (come forse a Sparta), avrebbe potuto rivelarsi la migliore forma di governo, assicurando se non altro la stabilità. Ed è a questa forma che Cicerone ricorre nel *De republica*, al fine di sostenere la perfezione della costituzione romana[34].

A differenza degli storici, oratori e filosofi non si dimostrarono ciechi di fronte all'avvento della monarchia nel IV secolo. Il conflitto tra filosofia e retorica circa la capacità di fornire l'educazione piú adatta alla vita pubblica spinse sia Isocrate che Platone a patrocinare determinati modelli di regalità. Isocrate presentò i suoi nella forma di discorsi in onore di un defunto oppure indirizzati a un vivo (*Evagora*, *Nicocle*, *A Nicocle*). E proprio queste sono le opere che forniscono il piú antico esempio riconoscibile di un genere destinato a una certa importanza fino in epoca moderna: lo «specchio per i principi»[35]. Le discussioni di Platone, in particolare nel *Politico* e nella *Repubblica*, sono inserite all'interno di un'argomentazione filosofica; tuttavia l'interesse di Platone per l'educazione pratica dei principi emerge chiaramente nella *Settima let-*

[33] ERODOTO, 3.80.

[34] K. F. STROHEKER, *Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistik*, in «Historia», II (1953-54), pp. 381 sgg.; G. J. D. AALDERS, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam 1968.

[35] P. HADOT, *Fürstenspiegel*, in *RAC*, VIII (1970), pp. 555-82.

tera, in cui il filosofo descrive le sue esperienze con Dionisio II e Dione alla corte dei tiranni di Siracusa. All'epoca di Filippo, Isocrate e i discepoli di Platone cercarono di guadagnare influenza alla corte macedone, come dimostrano la lettera di Isocrate a Filippo e la famosa lettera di Speusippo, nella quale costui raccomanda l'utilizzo di consiglieri filosofi e critica gli allievi di Isocrate[36]. Alla fine fu il dissidente platonico Aristotele – che era stato già consigliere di Ermia, tiranno di Atarneo – ad essere chiamato in Macedonia come tutore e precettore del giovane Alessandro.

All'avvento dell'epoca ellenistica, dunque, era già ben consolidata l'idea che i re dovessero avere filosofi alla loro corte[37]. Da questi filosofi ci si aspettava che agissero in qualità di consiglieri su questioni di carattere morale; la loro presenza serviva inoltre a indicare al mondo esterno che quel re era un modello di potere regale. Viceversa, l'allontanamento o l'esecuzione capitale di un filosofo esponevano il re all'accusa di tirannide. Il filosofo consigliere aveva perciò un certo potere di influenzare l'azione politica o di esprimere la propria disapprovazione. Si sviluppò cosí una relazione ambigua tra filosofia e regalità, i cui effetti si manifestano in due direzioni.

La prima è la produzione letteraria di trattati *Sulla regalità*, di solito indirizzati a un particolare monarca sotto forma di consigli. Tutti questi trattati sono andati perduti, ma un numero sufficiente di titoli e qualche frammento rimasto provano che tali opere vennero scritte dai filosofi di tutte le maggiori scuole, eccezion fatta per i cinici. I piú antichi furono prodotti nell'ambito della corte di Alessandro. Aristotele scrisse ad Alessandro una lettera di consigli (quella che sopravvive in una traduzione araba è un falso di epoca imperiale); anche il suo rivale Senocrate scrisse per Alessandro *Sugli elementi della regalità*, cosí come Anassarco, altro membro della corte, spesso accusato di adulazione, scrisse un trattato *Sulla regalità*. Anassarco venne poi ucciso da Nicocreonte di Cipro, divenendo cosí il paradigma del filosofo ucciso dal tiranno per la sua libertà di parola.

Demetrio Falereo consigliò a Tolomeo I di acquistare e leggere libri sulla regalità e sul governo, «perché è scritto in questi libri il consiglio

[36] E. BICKERMAN e J. SYKUTRIS, *Speusipps Brief an König Philipp*, Leipzig 1928.

[37] Per quanto segue faccio riferimento alla mia tesi inedita *Peri Basileias: studies in the justification of monarchic power in the Hellenistic world*, Diss. Oxford 1968. Cfr. anche F. W. WALBANK, *Monarchies and monarchic ideas*, in *CAH*², VII/1 (1984), pp. 62-100; e i lavori di L. KOENEN, *Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof*, e L. MOOREN, *The nature of Hellenistic monarchy*, in E. VAN 'T DACK, P. VAN DESSEL e W. VAN GUCHT (a cura di), *Egypt and the Hellenistic World*, Louvain 1983, pp. 143-90 e 205-40.

che gli amici non osano dare ai re»[38]. La scuola peripatetica produsse scritti sulla regalità per mano di Teofrasto (apparentemente di tipo antiquario) e di Stratone di Lampsaco, precettore del futuro Tolomeo Filadelfo. Si sostiene spesso che gli stoici siano stati particolarmente attivi nella produzione di opere sulla regalità; Cleante è tuttavia l'unico stoico di rilievo conosciuto per aver contribuito a tale letteratura; fra l'altro, le tracce di un'influenza specificamente stoica sulle teorie successive sono esigue. Si ritiene che Antigono Gonata, re di Macedonia, fosse stato particolarmente influenzato da idee filosofiche; di lui si tramanda che abbia detto al figlio: «il nostro regno è una nobile servitú». Negli anni della giovinezza il filosofo Eufanto di Olinto, della scuola megarica, aveva composto scritti sulla regalità per Antigono; e Antigono chiamò in Macedonia, in qualità di precettore del proprio figlio, Perseo di Cizio, uno stoico autore di un altro lavoro sulla regalità. L'unico altro stoico noto per aver scritto su tali argomenti è Sfero, ed è forse significativo che fosse in relazione con la corte di Tolomeo.

L'importanza di tali opere e la loro influenza sui modi di concepire la monarchia sono forse dimostrate dal fatto sorprendente che anche Epicuro scrisse un trattato sulla regalità. Sembra in realtà che esso fosse un attacco contro i filosofi contemporanei perché solevano vivere a fianco dei re, nonché un tentativo di persuadere i re «a intrattenersi, nei simposi, con storie di guerra e scherzi grossolani» piuttosto che con dotte discussioni di argomento letterario[39]. Similmente, sembra che anche i filosofi cinici si siano dedicati con grande impegno a inveire contro i rapporti fra filosofi e re, e a invocare una forma di παρρησία (libertà di parola) molto vicina all'ingiuria deliberata.

Un tempo si pensava che alcuni frammenti genuini di questa letteratura sopravvivessero nei trattati sulla regalità – di presunto ambito «pitagorico» – scritti da tre autori di cui il compendiatore bizantino Stobeo avrebbe estratto e tramandato alcuni brani. L. Delatte ha però dimostrato che questi trattati sono quasi certamente di epoca successiva e ora vengono solitamente datati fra il I e il IV secolo d. C.; rimangono comunque opere di qualche interesse, in quanto sono chiaramente falsificazioni in un dialetto pseudo-dorico, basate su note dottrine filosofiche sulla monarchia, cui è stata conferita una leggera patina di pitagorismo[40]. Il modo piú fruttuoso di indagare il messaggio dei filosofi ai

[38] PLUTARCO, *Opere morali*, 189d.

[39] *Ibid.*, 1095c.

[40] E. R. GOODENOUGH, *The political philosophy of Hellenistic kingship*, in «Yale Classical Studies», I (1928), pp. 53-102; L. DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège 1942; H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo 1961.

re è quello di studiarne i riflessi nella letteratura e nelle istituzioni ellenistiche, nonché l'influsso sulle discussioni intorno alla monarchia ideale nella Roma imperiale: basti pensare al *De clementia* di Seneca e alle orazioni sulla regalità di Dione di Prusa.

Dietro alla maggior parte della letteratura sulla regalità sopravvissuta, da Aristotele alla tarda antichità, è presente la medesima teoria filosofica della monarchia ideale, argomentata come segue.

La regalità veniva definita come «governo senza rendicontazione» del migliore a beneficio dei sudditi. Era contrapposta alla tirannide, che era invece il governo incontrollato del malvagio per il proprio profitto. La regalità poteva essere paragonata ad altre forme positive di costituzione, come l'aristocrazia e la democrazia moderata, ma era considerata piú in armonia con la struttura dell'universo, governato da una sola divinità suprema, cosí come il cielo era governato dal sole; la maggior parte degli animali e molte forme di organizzazione umana avevano struttura «monarchica»: la regalità era perciò secondo natura. Era tuttavia essenziale che il re fosse uomo di perfetta virtú; non doveva necessariamente essere un filosofo, ma dei filosofi doveva comunque ascoltare i consigli. L'intento principale dei trattati sulla regalità sembra infatti essere stato esortativo, cioè di raccomandare al governante le virtú piú appropriate: fra le altre, giustizia e lungimiranza, autocontrollo e coraggio. Ma la piú importante di tutte era la φιλανθρωπία, l'amore per i propri sudditi, che conduce alla beneficenza (ἐυεργεσία) e fa nascere un corrispondente amore da parte dei sudditi. Ciò avrebbe inoltre portato il re a preferire l'indulgenza rispetto alla stretta applicazione della giustizia legale. Sembra sia stato oggetto di discussione se il re fosse al di sopra della legge o invece vincolato ad essa: in ogni caso, la dottrina in base alla quale egli avrebbe rappresentato l'incarnazione vivente della legge (νόμος ἔμψυχος) non è di epoca ellenistica[41]. Compito dei filosofi era correggere il re se deviava dal sentiero della virtú; come ultima risorsa egli poteva essere ucciso in quanto tiranno. La persecuzione dei filosofi era naturalmente un chiaro segno di malvagità.

Tale teoria era, come la maggior parte delle teorie sulla monarchia, priva di raffinatezza filosofica; aveva tuttavia il pregio di non essere basata né sulla tradizione né sull'autorità religiosa e, da questo punto di vista, costituiva una teoria della monarchia piú razionale di tutte quel-

[41] A. STEINWENTER, *Nomos Empsychos: zur Geschichte einer politischen Theorie*, in «Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse», LXXXIII (1947), pp. 250-68; O. MURRAY, recensione a F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine political philosophy*, in «Journal of Theological Studies», XIX (1968), pp. 673-78; G. J. D. AALDERS, *Nomos Empsychos*, in P. STEINMETZ (a cura di), *Politeia und Respublica*, Wiesbaden 1969, pp. 315-29.

le che sarebbero state messe a punto in seguito. Essa forniva una giustificazione morale per un tipo di costituzione considerata fondamentalmente barbara o primitiva dalle generazioni precedenti; proponeva inoltre un modello rispetto al quale giudicare ogni singolo re e, per quest'ultimo, un ideale cui aspirare: erano le sue azioni a stabilire se meritasse o meno il rispetto e l'amore dei sudditi.

La flessibilità del modello è dimostrata dalla sua utilità per spiegare la natura del potere in un'ampia varietà di culture differenti. Per il periodo del primo ellenismo, la descrizione della regalità presso gli Egizi nella storia di Ecateo di Abdera (fine del IV secolo a. C.; conservato nel primo libro di Diodoro) presenta l'immagine di un faraone i cui doveri e le cui caratteristiche sono basati sui principî di virtú incarnati nell'ideale greco di regalità. La sua descrizione dà dunque vita a un modello in cui potevano trovare espressione tanto le aspirazioni degli Egiziani indigeni che quelle della classe dominante greco-macedone. Si trattava di un tentativo di superare la distinzione fra Greci e barbari e creare una fusione di culture politiche attraverso la selezione di elementi comuni a entrambe. Alla fine i Tolomei scelsero un'immagine piú diversificata di monarchia, presentando se stessi in due modi diversi alle due diverse componenti del loro «elettorato»: ai Greci che abitavano le città del Delta offrirono una determinata immagine, differente da quella proposta ai devoti nei templi tradizionali dell'Egitto[42].

La *Lettera di Aristea* riflette nel modo piú preciso la teoria greca della regalità; il contesto è quello della traduzione in greco della Torah. A quanto si legge, il testo sarebbe stato scritto da un ufficiale greco alla corte del Filadelfo; ma si tratta, di fatto, di un falso ebraico risalente alla fine del II secolo a. C. Nel corso della narrazione l'autore descrive un banchetto di sette giorni offerto dal re Tolomeo ai 72 traduttori ebrei; a un gruppo di questi anziani vengono posti ogni giorno problemi morali relativi al comportamento ideale del re, e ciascuno di essi dà una risposta. Ogni risposta inizia con un'opinione greca tradizionale che viene poi ricollegata al monoteismo ebraico. L'intera serie delle 72 risposte è il miglior esempio rimasto di trattato ellenistico sulla regalità, anche se non può certo essere considerato, come alcuni hanno preteso, la pura e semplice rielaborazione di un'opera letteraria preesistente[43].

[42] O. MURRAY, *Hecateus of Abdera and Pharaonic Kingship*, in «Journal of Egyptian Archaeology», LVI (1970), pp. 141-71.

[43] G. ZUNTZ, *Aristeas Studies I: the Seven Banquets*, in *Opuscula Selecta*, Manchester 1972, pp. 110-25; O. MURRAY, *Aristeas and Ptolemaic kingship*, in «Journal of Theological Studies», XVIII (1967), pp. 337-71, e ID., *The Letter of Aristeas*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, II, Pisa 1986, pp. 15-29.

Il risultato al livello pratico fu che, per quanto non esistesse alcun metodo di coercizione, e per quanto il potere dei re fosse assoluto e quasi illimitato, la competizione fra le varie monarchie ellenistiche e la necessità dei re di coltivare la benevolenza non soltanto dei propri sudditi ma anche delle città greche poste al di fuori dei confini indussero molti di loro a prestare notevole attenzione all'ideale filosofico. Nei documenti reali si sviluppò uno stile burocratico in cui si cercava di giustificare le decisioni con un linguaggio che rifletteva il vocabolario morale di quell'ideale: per esempio le concessioni e i privilegi formali da parte dei re venivano chiamati φιλάνθρωπα, cioè atti di filantropia[44]. In tal modo per la prima volta in Grecia emerse un modello di regalità, che fu poi sostituito (o piuttosto modificato) solo quando dovette essere adattato alla tradizione romana del potere, inteso come uso per delega dell'autorità magistratuale definita per legge. Ma questa è un'evoluzione propria dell'impero romano.

Un'altra caratteristica del mondo ellenistico fu lo sviluppo del culto divino tributato a re ancora in vita. Occorre qui far distinzione tra il culto da parte di città e comunità greche e forme di culto organizzate dal potere centrale, con le quali la singola monarchia intendeva concentrare sulla figura del sovrano greco-macedone i sentimenti religiosi delle varie comunità etniche. Nel primo caso, il culto si configurò secondo forme locali e specifiche di ciascuna *polis*: di solito comportava comunque che al re fosse tributato un culto divino o eroico in quanto «salvatore e benefattore» della città, come se ne fosse il fondatore[45]. Il secondo tipo di culto regale veniva organizzato in modo differente nei vari regni, con successo maggiore o minore. In Macedonia i re non erano ritenuti divinità; in Egitto invece erano i successori divini del culto dei faraoni; i re seleucidi ebbero alterna fortuna nel tentativo di unificare i loro territori e alla fine (167 a. C.) provocarono la rivolta giudaica dei Maccabei, per il tentativo di Antioco Epifane di imporre il culto di Zeus Olimpio nel tempio di Gerusalemme (forse come preliminare a una forma di culto del sovrano). Verso la fine del I secolo a. C. Antioco di Commagene tentò di proporre un culto unificato della propria persona e dei propri antenati in vari centri religiosi statali: il carattere stravagante di questa iniziativa fa pensare che davvero ritenesse se stesso e la sua famiglia dotati di natura divina. Il culto, tuttavia, non durò oltre la sua morte; e non c'è prova che i sudditi gli tributas-

[44] W. SCHUBART, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri*, in «Archiv für Papyrforschung», XII (1937), pp. 1-26.

[45] C. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970².

sero piú che una venerazione convenzionale, seguendo le sue istruzioni[46]. Non sembra del resto che i diversi tentativi di creare una regalità divina offrissero un nuovo modello di regalità. Essi rappresentano piuttosto risposte di natura pratica alla necessità di onori diplomatici e di meccanismi per creare legami di lealtà all'interno di regni la cui unità ed estensione si reggevano in modo sin troppo ovvio esclusivamente sulla forza militare del re.

3. *Conclusione.*

Il mondo ellenistico sviluppò un modello filosofico di regalità che poté trovare espressione in vari generi letterari ed essere utilizzato per registrare e legittimare le azioni dei monarchi e dei dinasti del mondo ellenistico. Tale modello, tuttavia, si basava sulla concezione greca tradizionale di moralità, intesa come serie di virtú espresse nelle azioni. Le passioni dell'uomo venivano registrate solo come deviazioni dal codice morale e gli storici greci rimasero, come i personaggi da loro ritratti, prigionieri di un modello che rispecchiava le virtú e i vizi tradizionali nel loro ripercuotersi sulle decisioni e sulle azioni di figure pubbliche. Cosí, anche l'avvento di un periodo storico dominato da grandi uomini non portò alla creazione di un modello biografico indipendente; anzi, non fece nemmeno sorgere un serio tentativo di ripensare i canoni della storiografia.

Lo sviluppo di una vera letteratura biografica riflette gli interessi di una nuova civiltà. L'interesse dei Romani per l'espressione di sé attraverso memorie affidate alla pietra può essere limitato alla vita pubblica; anche gli esempi rimasti di *laudationes* funerarie sembrano riflettere (almeno per quanto riguarda la parte maschile della popolazione) forme di orgoglio legate alla vita pubblica e all'assunzione di cariche politiche, in un senso che esclude un vero e proprio interesse di comunicare l'individualità dell'uomo di cui si parla. Persino l'autobiografia, nell'età di Augusto, sembra troppo interessata alla giustificazione delle azioni (nell'autobiografia dello stesso Augusto) oppure alla proclamazione di atti e benefici pubblici, come nelle *Res gestae Divi Augusti*, un'iscrizione unica e sorprendente che Augusto ordinò di esporre a Roma e altrove al momento della sua morte. È tuttavia evidente, nella Roma imperiale, un nuovo interesse per le biografie dei grandi uomini e per la storia bio-

[46] H. WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithridates I. Kallinikos und seinem Sohn Antiochos I.*, Leiden 1973.

grafica, come testimoniano la serie di biografie imperiali ideata da Svetonio e continuata da Mario Massimo e le vite parallele di Greci e Romani famosi composte da Plutarco. Allo stesso modo, alcune opere ancora esistenti, come le *Vite dei sofisti* e la *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato, mostrano un nuovo interesse per la biografia letteraria e filosofica, e quindi uno sviluppo di questo genere[47].

Rimane però vero che nulla prepara allo sviluppo della biografia spirituale che, naturalmente, inizia con i racconti evangelici. Questi, in effetti, sembrano basati su forme popolari piuttosto che su precedenti modelli letterari; a dispetto dei tentativi dei critici formali e di altri studiosi di individuare un contesto in cui inserirli, risultano unici quanto al genere letterario e forniscono un linguaggio per l'espressione spirituale dell'io che non sembra essere esistito nella cultura alta dell'ellenismo[48]. Due secoli di esplorazione cristiana del proprio io stanno dietro alla capacità dell'uomo della tarda antichità, sia pagano che cristiano, di presentare un modello biografico di sé o del proprio eroe come individuo spirituale, il cui valore è indipendente dalle azioni poiché egli è comunque indegno dell'onore concessogli da Dio. Le *Confessioni* di Agostino sono considerate, a ragione, il culmine di questo processo: per la prima volta, infatti, l'antico modello delle virtú e delle azioni è totalmente superato, e percepiamo la presenza di un modello biografico e di un vocabolario in grado di rispondere a tutte le esigenze dell'espressione di un io individuale. Se rimaniamo sorpresi di fronte ai limiti del concetto di persona del mondo antico è perché veniamo dopo sant'Agostino.

[47] M. EDWARDS e S. SWAIN (a cura di), *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford 1997.

[48] Cfr. lo stimolante contributo di R. A. BURRIDGE, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992; credo che in realtà questo libro serva a dimostrare la tesi opposta, e cioè che non è possibile un'analisi dei vangeli sulla base della biografia antica.

FRANÇOIS DE POLIGNAC

Alessandro, o la genesi di un mito universale

Pochi eroi hanno goduto di una gloria postuma altrettanto universale e duratura di quella di Alessandro, la cui fama si estendeva, all'inizio dell'epoca moderna, non solamente all'intera Europa, ma anche all'Africa del Nord, all'Etiopia e a tutta l'Asia musulmana, da dove essa raggiunse poi l'Indonesia. Questa popolarità si basava in massima parte sulla discendenza straordinariamente numerosa di un'unica opera: una *Vita di Alessandro il Macedone*, composta ad Alessandria in lingua greca nel II o III secolo della nostra era, ma ispirata a una biografia piú antica, e ad alcune raccolte di lettere apocrife tra Alessandro, Aristotele e Olimpiade, che risalivano all'epoca ellenistica e continuarono a circolare separatamente, sotto forma di «romanzi epistolari» ampiamente rimaneggiati, sino al Medioevo[1]. Attribuita, senza fondamento, da alcuni eruditi bizantini a Callistene, nipote di Aristotele e storiografo del grande conquistatore sino al 327, data in cui venne messo a morte, nella tradizione occidentale quest'opera è spesso chiamata semplicemente lo «Pseudo-Callistene» o, piuttosto impropriamente, *Il romanzo di Alessandro*. Conobbe innumerevoli adattamenti e traduzioni: la prima traduzione latina, effettuata a Roma già nel IV secolo, e le varie versioni greche (β, ε, γ), redatte ad Alessandria e a Bisanzio, tra V e IX secolo, con l'introduzione di variazioni piú o meno consistenti rispetto al testo primitivo, generarono numerose famiglie di racconti, le cui ramificazioni e varianti si moltiplicarono e circolarono, nel corso dell'intero Medioevo, dalla Svezia all'Etiopia, dalla Spagna alla Mongolia[2]. Già nella prima versione a noi nota dello Pseudo-Callistene, Alessandro non è piú so-

[1] R. MERKELBACH, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München 1975.

[2] Per una visione d'insieme cfr. A. ABEL, *Le Roman d'Alexandre*, Bruxelles 1955; G. CARY, *The Medieval Alexander*, Cambridge 1956; D. J. A. ROSS, *Alexander Historiatus*, London 1963; C. FRUGONI, *La fortuna di Alessandro Magno dall'antichità al medioevo*, Firenze 1978; L. BRACCESI, *L'ultimo Alessandro*, Padova 1986; M. CENTANNI, *Il Romanzo di Alessandro*, Venezia 1988; *Il romanzo di Alessandro*, a cura di M. Centanni, Torino 1991; *Alessandro nel Medioevo occidentale*, a cura di M. Liborio, Milano 1997.

lamente il condottiero che ha riportato la vittoria sulla Grecia, su Dario e sul re indiano Poro, ma colui che ha sottomesso Roma, l'Occidente e l'intera India e il cui πόθος, ossia il desiderio insaziabile di «spingersi oltre», lo conduce al di là delle frontiere stabilite da tutti i grandi conquistatori che l'hanno preceduto, da Eracle a Dioniso, dal faraone Sesostri a Ciro il Grande, e lo porta ai confini estremi dell'universo, scoprendo e combattendo nel suo cammino i popoli e gli animali piú strani che si possano immaginare. Come il dio Serapide gli aveva rivelato in sogno al momento della fondazione di Alessandria, il Macedone è padrone del mondo abitato, il sovrano universale per eccellenza. Le versioni successive accentuarono la dimensione fantastica delle sue avventure e la fascinazione suscitata dai confini inaccessibili con l'aggiunta di nuovi sviluppi, ispirati a leggende già esistenti e circolanti in forma autonoma, in particolare sotto forma di lettere scritte da Alessandro e concernenti l'esplorazione di contrade remote[3]. Si diffusero in tal modo racconti, estranei alla redazione piú antica e di provenienza disparata, che colpirono enormemente l'immaginazione e riscossero un successo universale, quali il viaggio dell'eroe nelle tenebre del Paese dei Beati, dove riesce quasi a scoprire la fonte dell'immortalità; la sua discesa sul fondo dell'Oceano all'interno di una campana di vetro; l'ascesa in cielo a bordo di una navicella sollevata da aquile o grifoni, episodio particolarmente celebre in Occidente, dove diede luogo a una copiosa tradizione iconografica.

Il primo distacco da questo corpus leggendario si verificò nell'Europa occidentale, nel Rinascimento, quando la diffusione delle opere di Plutarco, e piú ancora di Arriano, impose a poco a poco un'immagine diversa del conquistatore, dalla quale sarebbe poi emersa la concezione moderna della storia di Alessandro. Storia che, da allora, andò costruendosi con l'eliminazione di tutto ciò che, privo di riscontro nelle opere degli autori fededegni, si presentava come abbellimento, esagerazione, aggiunta fantasiosa. In tal modo, la definizione di un Alessandro corrispondente alla realtà storica configurava, per contrasto, un Alessandro puramente leggendario, cresciuto come una specie di concrezione parassitaria intorno al primo; la leggenda veniva cosí vista come ricamo posteriore e incontrollato, uno scadimento del racconto originale e veridico che aveva finito per rimanerne quasi interamente soffocato. Lo Pseudo-Callistene non fu ritenuto l'unico responsabile di ciò. Clitarco di Colofone, chiamato ad Alessandria da Tolomeo I nel 308 quando aveva già iniziato a scrivere la sua *Storia di Alessandro*, fu sospettato di essere

[3] L. GUNDERSON, *Alexander's Letter to Aristotle about India*, Meisenheim 1980.

stato il primo a introdurre nella sua opera, per compiacenza, favole e fiorettature che contaminarono tutti i racconti della «vulgata» ispirati al suo - Diodoro Siculo, Giustino, Quinto Curzio Rufo e Plutarco -, rispetto ai quali Arriano e le sue fonti (tra cui lo stesso Tolomeo I) apparivano meno creduli, assurgendo pertanto ad autorità indiscutibili.

Questa concezione lineare della trasformazione progressiva della storia in leggenda mediante deformazioni e aggiunte sempre piú inverosimili col passare del tempo non rende tuttavia conto della complessità del mito di Alessandro, che è ben altro di una semplice affabulazione sfrenata. Lo studio delle fonti rivela infatti che primo artefice del mito fu sovente lo stesso Alessandro, il quale non esitò a costruire la propria leggenda orientando presentazione e diffusione della sua vicenda storica in funzione degli intendimenti politici, fornendo in tal modo alle generazioni successive sia i materiali che il meccanismo per farne uso, onde riscrivere costantemente il suo mito. La contrapposizione tra racconto storico e racconto leggendario è dunque illusoria, visto che la fonte comune a entrambi può essere lo stesso mito costruito quando il conquistatore era ancora in vita. Inoltre, nella misura in cui le biografie «storiche» pervenuteci sono in pratica altrettanto tardive dei primi testi della leggenda, è ben possibile che i miti elaborati nel corso dell'intera epoca ellenistica abbiano influenzato gli uni come le altre. Infine, una concezione esclusivamente letteraria dello sviluppo della leggenda, basata sul *Romanzo*, nasconde la funzione avuta da altre fonti e da altri *media* possibili, in particolare dall'interpretazione mutevole dei monumenti figurativi che si inseriscono, a loro volta, in un contesto ben determinato e rispondono a finalità precise.

Comprendere il mito di Alessandro significa pertanto capire come una leggenda forgiata e rimodellata in funzione di contesti storici determinati abbia potuto diventare un mito pressoché universale, in grado di veicolare rappresentazioni mentali adottate e adattate da molteplici culture, giungendo cosí a discernere la verità che la favola finisce per rivelare. Il tema della sovranità universale illustra particolarmente bene questo processo. Tale tema fa la sua comparsa in occasione di uno degli episodi piú celebri delle gesta di Alessandro: il viaggio compiuto dal conquistatore all'oasi libica di Sīwa all'inizio del 331, una volta portata a termine la conquista dell'Egitto, per consultarvi l'oracolo del dio Ammone. La maggior parte dei biografi di Alessandro ama dilungarsi sull'episodio[4]. Dopo la perigliosa traversata del deserto, nel corso della

[4] DIODORO SICULO, 17.49-51; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 26.10-27.9; ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 3.3-4.

quale il re e le sue schiere avrebbero avuto la vita salva solo grazie all'intervento divino, Alessandro sarebbe stato salutato dal profeta di Ammone quale figlio del dio e avrebbe poi ricevuto dall'oracolo conferma della sua origine divina, unitamente alla promessa dell'impero universale. Tutti i racconti sembrano ispirarsi a quello pubblicato da Callistene a distanza di due anni dalla visita in questione, ovvero in un contesto assai differente rispetto a quello del 331: la vittoria sui Persiani era infatti un dato ormai acquisito, Dario era morto e Alessandro, raccogliendone l'eredità, poneva i primi fondamenti di una monarchia imperiale e assoluta che si contrapponeva radicalmente alla concezione tradizionale della regalità macedone. Anche se rimane difficile sapere in quale misura o da quanto tempo l'idea dell'origine divina e quella dell'invincibilità corrispondessero a un'intima convinzione dello stesso Alessandro, esse risultavano particolarmente utili per affermare il carattere eccezionale dell'eroe e sottrarlo alle leggi comuni[5].

Descrizioni e interpretazioni dell'episodio fornite dagli autori antichi lasciano pertanto trasparire l'uso fattone a posteriori da Alessandro per imporre le proprie concezioni, ma illuminano assai meno sull'esatto tenore dell'oracolo e sulla sua portata originaria. Nonostante la sua distanza, il santuario libico era familiare ai Greci, che ne erano giunti a conoscenza tramite la città di Cirene: il dio, assimilato a Zeus, era da tempo venerato in numerose località del mondo greco e il suo oracolo, già celebre, era stato visitato da importanti personaggi, quali l'ammiraglio spartano Lisandro[6]. La visita di Alessandro non aveva dunque alcun carattere di eccezionalità e rientrava nella serie dei molteplici presagi, oracoli e sacrifici propiziatori alle divinità locali che costellavano il progredire della sua conquista. La consultazione dell'oracolo si collocava però in un momento cruciale, quando, conquistato l'Egitto, l'esercito si apprestava a far rientro in Asia, nella prospettiva dello scontro decisivo con Dario; si può facilmente immaginare che Alessandro desiderasse allora beneficiare di una protezione cosí illustre. Non vi era invece alcun motivo perché egli interrogasse specificamente il dio sulla propria nascita, anche perché le leggende relative al concepimento di Alessandro – il sogno della regina Olimpiade, nel quale si sarebbe vista colpire il grembo dal fulmine, la presenza di un serpente nel suo letto – unitamente alla rivelazione della sua origine misteriosa, che la madre avrebbe comunicato segretamente al figlio, appaiono, verosimilmente,

[5] P. GOUKOWSKY, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, I. *Les origines politiques*, Nancy 1978, pp. 24-25.

[6] J. LECLANT e G. CLERC, *s.v.* «Ammon», in *LIMC*, I/1, pp. 666-69.

null'altro che invenzioni atte a convalidare, a posteriori, il mito della paternità divina[7]. Inoltre, la prerogativa di «figlio di Ammone» era semplicemente la versione locale del titolo che, da tempo, qualificava i sovrani d'Egitto come figli di Amon-Ra e non si trattava affatto di un privilegio esclusivo di Alessandro. È del resto molto probabile che nei santuari di Menfi Alessandro avesse compiuto i riti che gli conferivano lo status di legittimo sovrano dell'Egitto, sebbene, a differenza di quanto afferma lo Pseudo-Callistene[8], non fosse stato intronizzato nel senso stretto del termine. In ogni modo, queste iniziative interessavano esclusivamente gli Egiziani e piú in particolare il clero, la cui fiducia era indispensabile per consolidare l'autorità macedone sull'Egitto; perciò esse non trovano menzione negli storici greci. L'episodio di Sīwa poteva invece essere eloquente per Greci e Macedoni; sicché, sebbene non sembra abbia avuto una qualche incidenza immediata sull'ideologia eroica del conquistatore, le cui tematiche rimanevano sostanzialmente ispirate al modello di Eracle in quanto presunto antenato della dinastia macedone, esso acquisí piú tardi, forse nella mente dello stesso Alessandro, in ogni caso nella sua strategia politica e nella sua storiografia, un'importanza che forse non aveva avuto in origine.

La fortuna del mito sviluppatosi da questo episodio fu superiore alle stesse intenzioni originarie del suo inventore. Se, come inizialmente previsto, il corpo del conquistatore fosse stato seppellito a Sīwa, la sua morte avrebbe potuto comportare la fossilizzazione di una leggenda strettamente legata alla sua persona; ebbe invece ben altro destino grazie all'abilità di Tolomeo, che seppe sfruttarla a propri fini. Nominato satrapo d'Egitto nel 323, Tolomeo rinunziò prontamente all'ambizione, rivelatasi fatale alla maggior parte degli altri diadochi, di ricostruire l'impero di Alessandro sotto il suo dominio, e si adoperò invece a radicare fortemente il proprio potere regionale, cercando a tal fine di conciliarsi le élite locali, in particolare il clero, sulla falsariga di quanto già fatto da Alessandro. Inoltre, quando nel 321 riuscí a impadronirsi della spoglia mortale del re che stava per essere trasportata in Macedonia, la fece inizialmente seppellire a Menfi, presentando in tal modo il conquistatore come l'erede dei faraoni[9]. Fu probabilmente in questa occa-

[7] PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 2.3-3.5.

[8] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 3.1.4. D. CRAWFORD, *Ptolemy, Ptah and Apis in Hellenistic Memphis*, in D. CRAWFORD, J. QUAEGEBEUR e W. CLARYSSE (a cura di), *Studies on Ptolemaic Memphis*, Louvain 1980, pp. 5-6.

[9] A. SCHMIDT-COLINET, *Das Grab Alexanders der Große in Memphis?*, in «Hefte des Archäologischen Seminars der Universität Bern», XIV (1991), p. 43. Mi sembra opportuno precisare che la pretesa «tomba di Alessandro» trovata nell'oasi di Sīwa con gran *battage* pubblicitario, non è in realtà che un piccolo tempio d'epoca romana già noto nel secolo scorso (A. FAKRY, *The Egyptian De-*

sione che Tolomeo dispose l'emissione delle prime monete sulle quali Alessandro – la fronte ornata col corno dell'ariete, emblema di Ammone-Zeus, e il capo coperto (a imitazione dell'Eracle rivestito con la pelle di leone) dalla spoglia d'elefante simbolo delle sue vittorie indiane (fig. 1) – veniva rappresentato nello stesso tempo come figlio del dio e come conquistatore invitto. Il possesso delle spoglie mortali di Alessandro permetteva cosí a Tolomeo di rinvigorire due miti fondatori e due concezioni, egiziana e greca, del potere universale del defunto e beneficiare pertanto della speciale legittimità che conferivano, soprattutto quando finí per assumere, al pari dei suoi rivali, il titolo di re. In questo modo Tolomeo poteva presentarsi, piú di qualsiasi altro, come erede del conquistatore[10].

Con ogni probabilità, fu solo dopo che Tolomeo si proclamò re che le spoglie di Alessandro vennero traslate da Menfi ad Alessandria, dove Alessandro era, nello stesso tempo, fondatore della nuova capitale dell'Egitto e protettore della nuova dinastia che si richiamava alla sua persona. Questo trasferimento costituiva un mutamento di rilevanza notevole, poiché trasformava tomba e mito del conquistatore in elementi fondanti l'ideologia universalistica elaborata dalla monarchia lagide. Non potendo regnare effettivamente su tutto l'impero, i Tolomei intendevano fare di Alessandria la capitale simbolica dell'ecumene e presentare il loro lignaggio come erede del progetto universalistico attribuito ad

serts I. Siwah Oasis, Le Caire 1940), le cui iscrizioni non menzionano affatto Alessandro, come si è preteso in base a una lettura fantasiosa, ma l'imperatore Traiano. Questa pseudo-scoperta è un ulteriore esempio dei deliri che la ricerca feticista di questa tomba suscita dal secolo scorso.

[10] CURZIO RUFO, 10.10.31; PAUSANIA, 1.6.3; GOUKOWSKY, *Essai* cit., I, pp. 91-92, 133-45.

Figura 1.
Alessandro con il corno di Ammone e lo scalpo d'elefante. Statere aureo di Tolomeo I.

Alessandro[11]. Questa appropriazione del ricordo di Alessandro da parte dei Lagidi favorí la nascita delle leggende specificamente alessandrine di cui si trova traccia nella vulgata e soprattutto nello Pseudo-Callistene, che attribuisce la paternità di Alessandro sia al dio Ammone sia al faraone Nectanebo II, ultimo sovrano dell'Egitto, scacciato dai Persiani e riparato in Macedonia (a dire il vero Nectanebo II fuggí in Nubia). Conquistatosi il favore di Olimpiade grazie alle sue arti di mago e di astrologo, Nectanebo le annuncia che deve unirsi al dio Ammone per generare un figlio che la vendicherà degli affronti subiti da Filippo. Le fa poi apparire in sogno il dio Ammone (identificato dalle sue corna d'ariete) che si unisce a lei e le predice la nascita di questo figlio; dopo di che, lo stesso Nectanebo, travestito da Ammone, s'introduce negli appartamenti di Olimpiade e genera Alessandro (1.4-7). Ma quando, anni dopo, Alessandro giunge a Sīwa, il dio Ammone lo riconosce effettivamente come proprio figlio e gli indica anche il luogo dove fondare una città destinata a conservare eternamente la memoria del suo nome (1.30). Dopo aver individuato la località, il conquistatore costruisce Alessandria e vi scopre un antico santuario del dio Serapide, sovrano dell'universo. Avendo sacrificato al dio, questi gli appare in sogno e lo conduce per mano su una montagna; qui gli annuncia la sua invincibilità e l'eternità di Alessandria, «capitale di tutta la terra abitata», nella quale il suo corpo riposerà e i re di tutte le nazioni verranno a onorarlo come un dio (1.33). Pervenuto quindi a Menfi (Alessandro infatti giunse in Egitto da occidente, dopo aver sottomesso Roma e Cartagine), il conquistatore vi trova una statua di Nectanebo, oggetto di una leggenda secondo cui questo re sarebbe ritornato per liberare l'Egitto non con sembiante di vecchio bensí di un giovane. Alessandro abbraccia allora la statua esclamando: «Ecco dunque mio padre, e io sono suo figlio» (1.34), e in tal modo il cerchio si chiude.

Gli aspetti piú notevoli di questi racconti alessandrini sono la fusione dei due miti, quello greco e quello egiziano, sul concepimento del re, e lo spostamento da Sīwa ad Alessandria del mito dell'investitura imperiale. Figlio nello stesso tempo di Ammone e di Nectanebo, Alessandro viene a collocarsi all'intersezione tra la leggenda greca nata sulla base del pellegrinaggio in Libia e l'antica tradizione egizia del concepimento divino del faraone elaborata a Tebe. Qui, nel tempio di Luxor edificato sotto Amenofi III (1408-1372), le scene incise sulle pareti della sala detta della «nascita divina» mostrano come questo re sia stato

[11] CH. JACOB e F. DE POLIGNAC (a cura di), *Alexandrie IIIᵉ siècle. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris 1992.

concepito dal dio Ammone, che aveva assunto il sembiante del padre di Amenofi, il faraone Tutmosi IV, per introdursi presso la regina Mutemwoje, precedentemente avvertita in sogno da Iside della venuta del dio. Dopo la nascita, il bambino viene presentato ad Ammone che lo riconosce come proprio figlio. Il re è cosí nello stesso tempo figlio del padre terreno e del dio che ne ha plasmato l'essenza divina, il suo *ka*[12]. Malgrado le differenze che intercorrono tra una narrazione sacra e una fantasticheria che confina con la farsa, i punti di contatto con la leggenda di Nectanebo-Ammone e Olimpiade sono sufficientemente precisi perché si possa intravedere in quest'ultima un'eco tardiva e distorta del mito tebano. Cosa che appare particolarmente verosimile se si pensa che, nei penetrali di questo tempio, interamente concepito come luogo di legittimazione e deificazione del faraone, vennero effettuati dei restauri a nome di «Alessandro figlio di Ammone». L'applicazione di miti antichi al Macedone dovette avvenire pertanto in seno al clero egizio stesso, nell'ambito di un processo di conservazione e adattamento delle tradizioni nazionali al nuovo contesto politico e culturale. E all'interno di tale processo Manetone, sacerdote di Eliopoli, consigliere di Tolomeo I e autore di una storia dell'Egitto in lingua greca, rappresenta indubbiamente una figura emblematica.

È peraltro significativo che, nello Pseudo-Callistene, l'oracolo proferito da Ammone a Sīwa non prometta piú l'invincibilità ad Alessandro, bensí gli sveli il luogo in cui edificare Alessandria, mentre la rivelazione al conquistatore del suo destino di carattere universale, ormai subordinata alla fondazione della città, tocchi al dio Serapide. Quest'ultimo, «inventato» dai primi Tolomei combinando tratti di divinità greche (Zeus, Ade, Asclepio) col culto menfita del dio-toro Osiride-Api, e coltivato con cura particolare dalla dinastia, era diventato la grande divinità protettrice della città e, nello stesso tempo, figura emblematica dell'Egitto lagide[13]. Cosí, questo spostamento di ruoli fa della creazione di Alessandria una testimonianza dell'investitura imperiale di Alessandro e trasforma il racconto delle origini della città nel mito di fondazione di una metropoli predestinata, in quanto il suo destino s'identifica con le promesse di gloria universale ed eterna fatte al κοσμοκράτωρ e connesse alle sue spoglie.

Va invece notata l'assenza, in questi racconti, di un'altra divinità che pure ebbe un posto di primo piano nell'elaborazione del mito ufficiale

[12] R. GAYET, *Le temple de Luxor*, Le Caire 1894, p. 97; L. BELL, *Luxor Temple and the cult of the royal Ka**, in «Journal of Near Eastern Studies», XLIV, 4 (1985), pp. 251-94.

[13] P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria I*, Oxford 1972, pp. 246-56.

di Alessandro nella stessa Alessandria: Dioniso[14]. La figura di Ammone, legata alla persona di Alessandro in modo troppo esclusivo, non bastava ad assicurare alla dinastia lagide la devoluzione della legittimità acquisita dal conquistatore. Dioniso passava ormai da tempo per conquistatore di un Oriente favoloso e i Macedoni credevano di aver trovato traccia del suo passaggio, o di avere identificato forme locali del suo culto, presso alcune popolazioni dell'India. Le vittorie indiane di Alessandro erano del resto diventate, nelle biografie come nell'iconografia, il simbolo piú evidente della sua invincibilità e della sua apoteosi in quanto «dio invitto». Il re poteva pertanto essere visto come colui che aveva seguito le tracce del dio e il tema del trionfo orientale, soprattutto indiano, diventò comune ai due conquistatori. I Lagidi si adoperarono a sviluppare il mito di Alessandro «nuovo Dioniso» per trarne essi stessi vantaggio. In quanto imparentati alla lontana con la famiglia reale macedone, potevano rivendicare i loro legami col dio, annoverato tra gli avi mitici della dinastia. La coloritura dionisiaca conferita a numerosi episodi della conquista dell'Oriente nella *Vita di Alessandro* di Clitarco di Colofone, il rilievo dato alla rappresentazione del trionfo indiano di Dioniso (seguito da un carro che trasportava le statue di Alessandro e Tolomeo I) nella colossale sfilata organizzata da Tolomeo II in occasione di una delle prime Πτολεμαῖα, feste create per celebrare i suoi genitori divinizzati, testimoniano questa intenzione di rendere manifesta la continuità tra divinità, conquistatore e nuova dinastia. Dioniso diventò rapidamente fondatore mitico e protettore della dinastia lagide e nello stesso tempo elemento portante di un'ideologia che associava il dio trionfante, Alessandro invitto e i Tolomei, discendenti del primo ed eredi del secondo, in un'unica immagine della regalità conquistatrice, le cui vittorie orientali ne simboleggiavano la dimensione universale.

Ciò nondimeno, il mito di Dioniso ha un'importanza modesta nello Pseudo-Callistene, cosí come il richiamo alla figura di Eracle, a cui quella di Dioniso era spesso complementare e nello stesso tempo concorrenziale; viene infatti al massimo ricordato, in forma sporadica, che le imprese del conquistatore finirono per superare persino quelle di Eracle e di Dioniso. Questa cancellazione rivela un'ulteriore sfaccettatura delle finalità del mito. Le tematiche della propaganda regale legate a Dioniso ed Eracle tesero infatti a diventare ricorrenti nelle diverse forme di imitazione di Alessandro che si diffusero in area mediterranea, contestualmente alla moltiplicazione dei candidati all'esercizio di quel-

[14] P. GOUKOWSKY, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, II. *Alexandre et Dionysos*, Nancy 1981, pp. 3-83.

la monarchia conquistatrice, assoluta e carismatica di cui il Macedone aveva fornito il modello. Tali tematiche vennero infatti riprese non solo dai sovrani lagidi e seleucidi, e, all'occasione, da dinasti ellenizzati quali Mitridate, ma ben presto anche dagli *imperatores* romani, che da questa competizione politica e ideologica uscirono vincitori. A Roma, Alessandro era oggetto di valutazioni diametralmente opposte: una tradizione ostile, di matrice repubblicana e nazionale, o filosofica (soprattutto di parte stoica), stigmatizzava la tirannia e la degenerazione del despota orientale, o temeva la funzione che avrebbe potuto esercitare il ricordo del conquistatore nel rafforzare la resistenza dei Greci a Roma. Per contro, non pochi generali ambiziosi, in particolare quelli che operavano in Grecia e in Oriente, si affrettarono ad appropriarsi di miti e simboli dell'*imitatio Alexandri* per rafforzare il proprio potere personale. Pompeo, Cesare, Marco Antonio e Ottaviano si contesero cosí la palma di emulo o di erede del conquistatore, talvolta giocando sul confronto con Eracle o Dioniso in occasione dei loro trionfi, come Pompeo o Marco Antonio, che si distinse per il ricorso smodato agli attributi dionisiaci. Numerosi imperatori, da Caligola a Nerone, da Commodo a Caracalla ad Alessandro Severo, si atteggiarono a loro volta a «nuovo Alessandro», e nello stesso tempo a «nuovo Eracle» o «nuovo Dioniso», talvolta sino all'infatuazione[15].

L'appropriazione, da parte dei Romani, dell'immagine dionisiaca o eraclea di Alessandro spiega come, per reazione, tale dimensione sia evanescente nelle tarde leggende alessandrine. Queste presentano infatti una connotazione antiromana piuttosto marcata, e non solamente quando narrano di Alessandro che transita in Italia per ricevere la sottomissione e il tributo dei Romani (1.29), ma anche, in forma indiretta, nella redazione antica delle profezie svelate da Serapide al conquistatore (1.33). Infatti, quando il dio predice che Alessandria prospererà e «sorpasserà le città piú antiche», l'allusione in origine riguardava sí le antiche città greche, ma, una volta che Roma soppiantò Alessandria in quanto metropoli dalle ambizioni universalistiche, il termine di riferimento finiva naturalmente per essere Roma stessa: è forse per questo motivo che l'allusione scomparve nella prima traduzione latina dell'opera a cu-

[15] O. WEIPPERT, *Alexander-imitatio und römische Politik in republikanischer Zeit*, Würzburg 1972; P. CEAUCESCU, *La double image d'Alexandre le Grand à Rome*, in «Studii Clasice», XVI (1974), pp. 153-68; L. BRACCESI, *Alessandro e i romani*, Bologna 1975; G. WIRTH, *Alexander und Rom*, in *Alexandre le Grand. Image et réalité* (Fondation Hardt, Entretiens sur l'Antiquité classique), Genève 1976, pp. 181-210; P. VIDAL-NAQUET, *Alexandre le Romain*, in ARRIEN, *Histoire d'Alexandre*, trad. di P. Savinel, Paris 1984, pp. 330-43; e la raccolta *Neronia IV: Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Bruxelles 1990.

ra di Giulio Valerio. E quando Serapide annuncia ad Alessandro che i sovrani di tutta la terra si recheranno ad Alessandria per inchinarsi davanti alla sua spoglia mortale, si tratta del chiaro recupero dei pellegrinaggi di Giulio Cesare, Ottaviano e Caligola alla tomba del conquistatore, compiuti certo non per un riconoscimento della supremazia di Alessandria, bensí, al contrario, per ribadire chi fossero ormai i veri eredi del Macedone. Ottaviano si era del resto addirittura rifiutato di rendere visita alla tomba dei Tolomei, precisando che «era sua intenzione vedere un re, non dei morti»[16]. Con i loro miti, i Greci di Alessandria cercavano di opporsi all'annessione da parte dei Romani del loro fondatore e della sua storia, e le assicurazioni di Serapide in merito alla gloria immortale della città, «ornamento del mondo, eterna fonte d'invidia», costituiscono una replica quasi letterale alla frase usata nel II secolo dal retore Elio Aristide per riassumere la *captatio romana*: «L'unica opera, il solo monumento che egli [*scil.* Alessandro] abbia lasciato e che non sia indegno della nobiltà della sua natura, intendo la città che porta il suo nome in Egitto, l'ha fondata a nostro beneficio, affinché diventi nostra, affinché sia, dopo la nostra, la piú grande città del nostro impero»[17].

Come si può vedere, un semplice processo di affabulazione non basta a spiegare la formazione della leggenda di Alessandro. Non c'è dubbio che questa leggenda si sia nutrita di ricordi esotici piú o meno deformati, di tradizioni locali, di esagerazioni di vario tipo, e di una tendenza al meraviglioso sempre piú pronunciata; continuò tuttavia ad essere, per l'intero corso dell'antichità, il terreno di scontro di miti politici in contrasto tra loro, quale del resto aveva cominciato ad essere mentre il re era ancora in vita. Una concezione lineare, esclusivamente parassitaria, dell'elaborazione della leggenda in rapporto alla storia non consente di comprendere l'attualità sempre rinnovata del mito, il cui scopo, in particolare nelle epoche di mutamenti politici, fu l'appropriazione del ricordo e del modello del conquistatore, e dei diritti alla sovranità universale che da lui derivavano.

Il persistente successo del mito è tuttavia in buona parte attribuibile alla grande plasticità dei suoi temi e alla malleabilità delle immagini e dei testi che lo veicolavano e consentivano le variazioni di forma e contenuto necessarie al suo adattamento a nuovi contesti. Anche in questo caso basterà un esempio per richiamare tale infinita capacità di mutazione. La leggenda, cui si è già accennato, secondo la quale Alessandro avrebbe sottomesso l'Italia e Roma, nello Pseudo-Callistene trova po-

[16] SVETONIO, *Divus Augustus*, 18.

[17] ELIO ARISTIDE, *Elogio di Roma*, 26.

sto subito dopo la rievocazione di un prodigio: l'attraversamento a piedi del mare prospiciente la costa della Panfilia, che si sarebbe ritirato per consentire il passaggio di Alessandro (1.28). Anche Plutarco e Arriano menzionano l'episodio e quest'ultimo spiega che la strada costiera percorsa dal re e dal suo esercito tra Licia e Panfilia era praticabile esclusivamente se il vento spirava da nord, mentre era sommersa dalle acque in caso di vento da sud; sicché, per miracolo, il vento sarebbe girato in direzione nord allorché i Macedoni imboccarono questa strada[18]. Il repentino passaggio dall'Asia Minore all'Italia che lo Pseudo-Callistene impone al suo eroe deriverebbe pertanto dalla probabile confusione tra la Licaonia, per la quale Alessandro sarebbe transitato, e la Lucania. Ma l'interesse di questa deviazione va ben oltre la distrazione che l'avrebbe facilitata. Il superamento di ostacoli, in particolare di fiumi e di altre distese acquatiche, è infatti un tema ricorrente nel *Romanzo di Alessandro*, come del resto nell'*Anabasi* di Arriano. In questo autore, la vittoria sugli ostacoli naturali è una delle forme assunte dal πόθος del conquistatore, il suo desiderio insaziabile di andare sempre piú lontano, la sete di spazio e di scoperta, al punto che l'eroe si presenta come un maestro in fatto di navigazione e nell'attraversamento dei fiumi che ne scandiscono l'avanzata[19]. Del resto, la tematica del passaggio trionfale delle acque è indice di legittimazione del sovrano in un vasto complesso di tradizioni ed è ben attestato, per esempio, nel mondo iranico. Episodi cosí diversi tra loro, quali la marcia di Ciro il Grande su Babilonia, prima tappa della formazione dell'impero persiano, quella di Serse in direzione della Grecia nel 481, quella di Ciro il Giovane nuovamente su Babilonia nel 401, sono associati, in Erodoto nel caso dei primi due e in Senofonte nel terzo, alla prova decisiva dell'attraversamento di un fiume o di uno stretto normalmente non traversabile[20]. Il fatto che l'attraversamento dell'Ellesponto da parte di Serse e la collera del monarca per la ribellione del mare che gli aveva distrutto il primo ponte di barche, siano stati considerati da Erodoto (e da Eschilo prima di lui) come una manifestazione di orgoglio insensato del Gran Re, che prefigura il fallimento della sua impresa di conquista, non deve occultare il significato profondo del gesto. La sottomissione del corso d'acqua, ottenuta con la forza (nel caso di Ciro il Grande e Serse) o per miracolo (Ciro il

[18] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.26.1-2; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 17.6.8. STRABONE, 14.3.9, ne fornisce una versione leggermente differente.

[19] CH. JACOB, *Alexandre et la maîtrise de l'espace. L'art du voyage dans l'Anabase d'Arrien*, in «Quaderni di Storia», XXXIV (1991), pp. 5-40.

[20] ERODOTO, 1.189-90, 7.33-36; SENOFONTE, *Anabasi*, 1.4.17-18. J.-L. DESNIER, *Le passage du fleuve. Essai sur la légitimité du souverain*, Paris 1995, pp. 17-49.

Giovane, davanti al quale il livello dell'Eufrate si abbassa sino a rendere possibile il guado; Alessandro in Panfilia), manifesta la legittimità del conquistatore. La leggenda regale macedone contiene a sua volta un episodio analogo riportato da Erodoto: Perdicca I, fondatore della dinastia degli Argeadi, il cui destino regale sarebbe stato anch'esso rivelato in maniera pressoché accidentale, sfugge agli inseguitori intenzionati a ucciderlo unicamente grazie alla crescita provvidenziale del fiume da lui appena guadato[21]. Nello Pseudo-Callistene ad Alessandro viene attribuita un'avventura analoga: separato da Persepoli dal fiume Stranga, che gela fra il tramonto e l'alba e scorre invece normalmente nelle ore diurne, il re, intenzionato a introdursi presso Dario, si traveste e attraversa lo Stranga nottetempo (2.14-16). Scoperto, deve darsi alla fuga, e riesce a stento a sottrarsi agli inseguitori riattraversando il fiume all'alba, giusto in tempo per evitare lo scioglimento del ghiaccio. Prima di essere smascherato, però, era stato condotto al palazzo di Dario dal re stesso, che l'aveva preso per mano proprio come aveva fatto Serapide nel citato sogno di Alessandria; in ciò Alessandro vede, a giusto titolo, un gesto di investitura involontaria, premonitore della sua futura vittoria.

La traversata acquista insomma valore di investitura o di iniziazione, soprattutto nel caso in cui l'ostacolo diventi superabile solamente in particolari circostanze. Perciò, la tematica del guado di corsi o distese d'acqua è anche la modalità prediletta per introdurre lo strano e il meraviglioso. Fiumi, laghi e mari ostacolano sovente l'accesso a mondi sconosciuti o ostili, come il fiume infestato di mostri che costringe l'esercito ad arrestarsi nella *Lettera di Alessandro ad Aristotele sulle meraviglie dell'India* (3.17), o i granchi dell'Oceano che impediscono ad Alessandro di raggiungere l'isola da dove provengono alcune voci che gli preannunciano la sua morte imminente (2.38). Frontiera simbolica, il fiume funge anche da soglia narrativa. Nella *Lettera a Olimpiade e Aristotele*, che, nella recensione bizantina β, raccoglie le imprese piú fantastiche di Alessandro (2.23-39), l'arrivo a un fiume le cui pietre tingono di nero tutti coloro che le toccano segna il passaggio dalla serie precedente degli incontri con le popolazioni selvagge a quella successiva dei viaggi favolosi: l'immersione nell'Oceano, l'esplorazione del Paese delle Tenebre o dei Beati, il viaggio nell'aere.

I fiumi inguadabili, al pari delle isole sulle quali è impossibile sbarcare, conservano talvolta la lontana eco di certi episodi della spedizio-

[21] ERODOTO, 8.137; DESNIER, *Le passage* cit., pp. 36-40.

ne di Alessandro o del periplo di Nearco[22]. Ma dall'*Odissea* in poi nell'immaginario greco le isole sono sempre state il luogo d'elezione dell'utopia, mentre la funzione dei fiumi nell'opera di costruzione leggendaria si manifesta soprattutto quando essi isolano società immaginarie. Cosí, il parallelo tra i due mondi perfettamente antitetici dei Bramani, o Gimnosofisti, e delle Amazzoni si costruisce sulla base tematica del fiume guadabile solo in determinate circostanze. I primi godono in santa pace dei frutti di una natura generosa e si fanno beffe della folle ambizione del conquistatore[23], e nel *Romanzo di Alessandro* vivono separati dalle rispettive spose, con le quali si ricongiungono solo ad ogni luna nuova (3.5). In maniera ancora piú precisa, il *Trattato sui popoli dell'India e i Bramani*, redatto dal vescovo Palladio nel IV secolo e interpolato in certi manoscritti del *Romanzo*[24], li colloca sulla riva del Gange opposta a quella su cui vivono le mogli; il fiume, infestato dai mostri, è guadabile solo quaranta giorni l'anno (3.9-10). Del pari, mentre gli storici fanno sempre riferimento all'incontro di Alessandro con la regina delle Amazzoni (perlopiú per metterlo in dubbio) nel contesto degli incontri con i popoli cavalieri della steppa, quali Sciti e Corasmi[25], lo Pseudo-Callistene fa vivere invece queste temibili guerriere trincerate su un'isola circondata dalle acque di un fiume popolato da bestie feroci e separate dagli uomini, che lavorano la terra e coi quali hanno occasione di incontrarsi per trenta giorni l'anno in occasione delle diverse festività (3.25-27).

L'irruzione, nella vicenda di Alessandro, della conquista dell'Italia dopo la traversata del mare di Panfilia sottolinea pertanto un procedimento fondamentale di costruzione della leggenda, ossia l'utilizzazione della tematica dell'attraversamento quale soglia narrativa per inserire sviluppi rimaneggiati o estranei alla versione precedente. Deriva da ciò una particolare plasticità del mito, che non riguarda esclusivamente la conformazione della leggenda ma anche la sua interpretazione. Lo stesso episodio dell'arretramento delle acque del mare di Panfilia che ha aperto ad Alessandro la via di Roma e della conquista universale, gli ha altresí aperto la strada di Gerusalemme, e con ciò una prodigiosa carriera di servitore del Dio unico che lo conduce ben oltre qualsiasi altro aspetto del mito. Giuseppe Flavio – lo storico giudeo che nel I secolo

[22] Fiumi: ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 2.8.5, 2.9.5, 3.7.1-5. Isole: *ibid.*, 8.31, 8.37.2; CURZIO RUFO, 10.1.14-15; PLINIO, *Naturalis historia*, 6.96.

[23] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 8.11; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 64.

[24] W. BERGHOFF, *Palladius De Gentibus Indiae et Bragmanibus*, Meisenheim 1967.

[25] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.15; PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 46; CURZIO RUFO, 8.1.7-9.

cerca di riscrivere, nell'opera intitolata *Antichità giudaiche*, la storia degli Ebrei in termini comprensibili al pensiero greco – non poteva lasciarsi sfuggire una simile occasione di confronto tra due eroi fondatori come Mosè e Alessandro, per dimostrare che la traversata del Mar Rosso aveva in sostanza la stessa credibilità di quella del mare di Panfilia, in quanto si trattava di due prodigi rientranti nel disegno divino[26]. L'episodio mostrava infatti, secondo Giuseppe Flavio, come la distruzione dell'impero persiano s'inserisse nella prospettiva di una storia provvidenziale, mentre il senso della missione di Alessandro veniva svelato grazie a un'altra leggenda, presente nello stesso Giuseppe Flavio, nel Talmud e in certe versioni dello Pseudo-Callistene[27]: quella della visita del conquistatore a Gerusalemme, dove si prosterna davanti al sommo sacerdote Iaddus che lo attende, rivestito dei paramenti sacri, sul monte Scopos. Davanti allo stupore del suo seguito, Alessandro spiega che in realtà si prosterna davanti al Dio il cui pontefice gli era apparso in sogno quando ancora era esitante se passare in Asia o meno, per assicurarlo della vittoria sui Persiani. In quanto materializzava, per cosí dire, la sua visione onirica, l'incontro con Iaddus provava che la sua spedizione era guidata dalla mano di Dio, a cui il re avrebbe poi offerto sacrifici nel Tempio. E quando gli viene mostrato il Libro di Daniele con la profezia della vittoria del capro unicorno occidentale – un Greco, secondo l'interpretazione corrente – sul montone a due corna orientale – l'impero dei Medi e dei Persiani –, Alessandro si riconosce nel Greco vittorioso[28].

Questo racconto è costituito da un intreccio estremamente ricco e composito di leggende. La prosternazione di Alessandro è l'immagine capovolta della famosa προσκύνησις che il conquistatore pretese per qualche tempo da Greci e Persiani non appena succeduto a Dario; la visione premonitrice del sommo sacerdote rientra nella serie di sogni e visioni precedenti le traversate decisive per la sorte degli imperi; l'autoidentificazione di Alessandro col distruttore di imperi della profezia contenuta nel Libro di Daniele, evidentemente redatta *post factum*, chiude il cerchio comprendente testo, avvenimento ed esegesi. Non si possono infine non rilevare i numerosi paralleli tra questo racconto e le leggende alessandrine: il sogno nel corso del quale il conquistatore si vede promettere la vittoria da un personaggio insieme illuminato e venerabile; il

[26] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 2.347-48.

[27] *Ibid.*, 11.329-35; *Talmud babilonese*, Yoma 69a; PSEUDO-CALLISTENE, redazioni ε e γ 2.24; D. PACELLA, *Alessandro e gli ebrei nella testimonianza dello Pseudo-Callistene*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XII (1982), pp. 1255-69.

[28] *Daniele*, 8.1-27.

sacrificio compiuto in ciascuna occasione nel tempio della città; la scena di rivelazione che fa di Alessandria o di Gerusalemme il luogo in cui il re vede confermata l'essenza divina della propria impresa, che in piú si svolge puntualmente su un'altura – la montagna sulla quale lo conduce Serapide; il monte Scopos («sentinella», «vedetta») davanti a Gerusalemme –, possono considerarsi altrettanti elementi comuni, ancorché combinati in maniera diversa. A dire il vero, in Giuseppe Flavio le conseguenze immediate di questa trasformazione del conquistatore in servitore del Dio d'Israele restano circoscritte alle vicende locali, in quanto l'episodio è collocato nell'ambito delle dispute (in realtà assai posteriori) tra Giudei e Samaritani, nell'intento di respingere con piú forza le pretese di questi ultimi al separatismo religioso. Ma le sue conseguenze sul lungo periodo furono di carattere decisamente universale, in quanto cristianesimo e islam ripresero questa concezione del conquistatore e le trasfusero nuovo vigore, rimodellandola a loro piacimento.

Tra le numerose leggende ebraiche che arricchiscono il mito di Alessandro, sia nella letteratura rabbinica sia nei rimaneggiamenti dello Pseudo-Callistene, alcune rientrano perfettamente nei processi di elaborazione testé richiamati. Cosí, nella recensione γ del *Romanzo*, forse già cristianizzata ma in ogni caso fortemente imbevuta di tradizioni ebraiche, Alessandro riesce a penetrare nel mondo dei popoli e degli animali favolosi (2.30) dopo aver superato un nuovo ostacolo costituito dall'*Ammorrous*, ovvero il fiume di sabbia – in realtà di sabbia e d'acqua che scorrono alternativamente ogni tre giorni. Tale fiume di sabbia ricorda in qualche modo quello della leggenda ebraica della tribú dei Leviti che, sottratta da Dio alla collera di Nabucodonosor e celata alla vista del resto dell'umanità per poter vivere tranquillamente all'insegna dell'uguaglianza e della pietà, era appunto separata dal resto del mondo dal fiume Sambation, la cui sabbia smetteva di scorrere il giorno di *shabbāt*[29]. Le analogie tra questa società di Giusti e quella dei Bramani e i loro rispettivi fiumi sono tali che era impossibile non venissero messe a confronto. Questo si verifica puntualmente nel *Libro dei Paesi*, opera del geografo arabo Ibn al-Faqīh (x secolo), nel quale Alessandro, all'estremità occidentale del mondo, attraversa un fiume di sabbia quando questo smette di scorrere nella giornata di sabato e incontra una tribú di Israeliti che si definiscono Bramani e vivono nella povertà e nella preghiera[30]. Tuttavia, nella misura in cui per gli Ebrei, come per i re greci e gli imperatori romani, l'appropriazione del ricordo di Alessandro na-

[29] L. GINZBERG, *Legends of the Jews IV*, Philadelphia 1939, pp. 316-18.

[30] IBN-AL-FAQĪH, *Abrégé du livre des pays*, trad. di H. Massé, Paris 1973, pp. 103-7.

sceva dall'intento di affermare diritti particolari nell'organizzazione del mondo, il tema centrale del mito resta quello della concezione della sovranità, e questo elemento passò anche nelle leggende cristiane e musulmane. Da questo punto di vista, l'influenza di Giuseppe Flavio fu considerevole in Occidente[31] e se ne può misurare l'intera portata esaminando gli affreschi fatti eseguire da papa Paolo III a Perin del Vaga e alla sua bottega nella Sala Paolina di Castel Sant'Angelo nel 1545. Il duplice programma iconografico di questa sala fastosa, costituito dalle vite di Alessandro e di san Paolo, rinvia all'immagine che questo pontefice, al secolo Alessandro Farnese, voleva conferire alla propria autorità. E la prima scena della vita di Alessandro, sul lato nord della volta, punto di partenza della lettura del ciclo iconografico, è precisamente quella del conquistatore prosternato davanti al sommo sacerdote Iaddus (fig. 2), il che esprime in maniera estremamente chiara il ruolo eminen-

[31] P. VIDAL-NAQUET, *Il buon uso del tradimento. Flavio Giuseppe e la guerra giudaica*, Roma 1980, pp. 53-61, parla di «quinto vangelo».

Figura 2.

Marco Pino, *Alessandro si prosterna davanti al sommo sacerdote Iaddus* (1545). Affresco della Sala Paolina a Castel Sant'Angelo, Roma.

te che il pontefice intendeva dare all'autorità del potere sacro di fronte ai poteri terreni[32].

Un'ultima leggenda, anch'essa tra le piú celebri, consentirà di cogliere la grande complessità delle interazioni tra mito di Alessandro e immagine del sovrano, rivelando nello stesso tempo l'importanza che i monumenti figurativi ebbero nella genesi e nella rielaborazione delle sue tematiche principali: quella del viaggio di Alessandro nell'aere a bordo di una navicella, sollevata da due grifoni attratti da un'esca costituita da due pezzi di carne conficcati dal sovrano sulla punta di due lance (fig. 3)[33]. Questo racconto, assente nella versione piú antica dello Pseudo-Callistene, fa la sua comparsa solo a partire dalle redazioni greche tardive dell'VIII o IX secolo, e nella traduzione latina realizzata dall'arciprete Leone di Napoli nel X secolo, che è all'origine di un'ampia famiglia di testi. La formazione della leggenda è tuttavia piú antica ed è il risultato della fusione di diversi tipi di racconti e di rappresentazioni. Lo stratagemma della navicella trainata da aquile era noto da lunga data in Oriente e figura per esempio nelle antiche leggende ebrai-

[32] R. HARPRATH, *Papst Paul III als Alexander der Große. Der Freskenprogramm der Sala Paolina in der Engelsburg*, Berlin - New York 1978; E. GAUDIOSO, *Gli affreschi di Paolo III a Castel Sant'Angelo*, Roma 1981, pp. 109-10.

[33] C. SETTIS-FRUGONI, *Historia Alexandri per griphos ad aerem elevati*, Roma 1973.

Figura 3.
Alessandro portato in cielo dai grifoni. Mosaico nel battistero della cattedrale di Trani (XII secolo).

che della *Saggezza di Aḥīqār*[34]. La sostituzione delle aquile coi grifoni, animali solari la cui funzione psicopompa risulta chiaramente nel simbolismo funerario romano di epoca imperiale, e l'inserimento del viaggio aereo, nello Pseudo-Callistene, immediatamente dopo la ricerca delle Isole dei Beati e della fonte dell'immortalità nel Paese delle Tenebre (che rappresenta una forma di viaggio nell'aldilà) mostrano che l'episodio si colloca all'incrocio di due rappresentazioni: quella del conquistatore universale spinto dal suo πόϑος ad abbandonare l'universo terrestre per raggiungere la dimora dei morti e in seguito quella degli dèi; e la rappresentazione dell'apoteosi celeste, ossia solare, dei sovrani defunti quale si diffuse nel mondo romano del II e III secolo[35]. Questo viaggio, al pari dell'immersione nell'Oceano cui è talvolta associato, consente al κοσμοκράτωρ di superare i limiti imposti al comune essere umano, facendogli però nello stesso tempo toccare con mano i limiti della sua condizione: Alessandro non può conquistarsi l'immortalità da vivo e deve fare ritorno sulla Terra. Ne deriva un'ambiguità che influenzerà tutte le variazioni sul tema. Cosí, nel Talmud, la medesima impresa viene attribuita a Salomone e ad Alessandro, perché sono entrambi sovrani universali guidati da Dio. Ma l'allusione piú antica a questa avventura (con ogni probabilità del IV secolo), nel Talmud di Gerusalemme, evidenzia i limiti imposti all'avidità insaziabile dei grandi conquistatori: Alessandro, dall'alto dei cieli, avrebbe visto la Terra sotto forma di sfera e il mare come un paiolo, per cui le statue lo rappresentano con una sfera in mano, in quanto regnò sulla Terra intera, ma non con un paiolo, perché solo Dio regna sui mari[36].

Questa breve allusione a una statua, nella fattispecie una rappresentazione del sovrano tipica dell'iconografia tardoimperiale, illumina un intero versante della genesi del mito a partire dall'interpretazione dei monumenti figurativi. Se ne trovano ampie tracce nell'importanza attribuita a gesti particolari nello Pseudo-Callistene, come quello di Serapide o di Dario che prendono per mano Alessandro (2.61), quello di Alessandro che abbraccia la statua di Nectanebo a Menfi (1.34), o, in un'altra versione, il gesto di questa statua che regge un globo nella mano sinistra e nella destra una corona, che depone sul capo del conquistatore (2.27). Tutti questi gesti richiamano le rappresentazioni antiche delle investiture e dei trionfi di sovrani, ad esempio la *dextrarum iunctio* dei Romani o l'abbraccio dei tetrarchi nel gruppo scultoreo di Venezia. Un'altra indicazione in tal senso è l'apparizione di Alessandro nel Co-

[34] F. NAU, *Histoire et sagesse d'Ahikar le Syrien*, Paris 1909, pp. 213-15, 222-23.
[35] SETTIS-FRUGONI, *Historia* cit., pp. 25-131.
[36] *Talmud di Gerusalemme*, Abodah Zara 3.1.42.

rano, sotto forma di «uomo dai due corni» a testimonianza di una leggenda indipendente già attestata in opere siriache, nelle quali il ricordo delle riproduzioni del conquistatore con il corno d'ariete di Ammone, o in qualità di κοσμοκράτωρ con in capo la mezzaluna, e possibili reminiscenze del sogno di Daniele, si mescolano con altri elementi, in particolare della leggenda di Mosè[37]. Del pari, l'evoluzione dell'immagine del sovrano, in particolare il passaggio alla rappresentazione frontale e simmetrica del re assiso in trono o sul carro trionfale, secondo il modello orientale diventato canonico nella tarda antichità e a Bisanzio, ebbe un ruolo fondamentale nella determinazione dello schema iconografico del viaggio aereo di Alessandro. Certi tessuti copti risalenti al VII-VIII secolo, fonti della successiva tradizione iconografica, ci consentono di assistere al passaggio dall'immagine di Alessandro vincitore, ancora vicina

[37] F. DE POLIGNAC, *L'homme aux deux cornes. Une image d'Alexandre du symbolisme grec à l'apocalyptique musulmane*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome, Antiquité», XCVI (1984), pp. 29-51; H. P. L'ORANGE, *Apotheosis in ancient portraiture*, Oslo 1947, p. 25; U. SCERRATO, *Alessandro-Iskandar «dhu'l-qarnayn»*, in A. DI VITA e C. ALFANO (a cura di), *Alessandro Magno, storia e mito*, catalogo della mostra (Roma, 21 dicembre 1995 - 21 maggio 1996), Roma 1995, pp. 185-91.

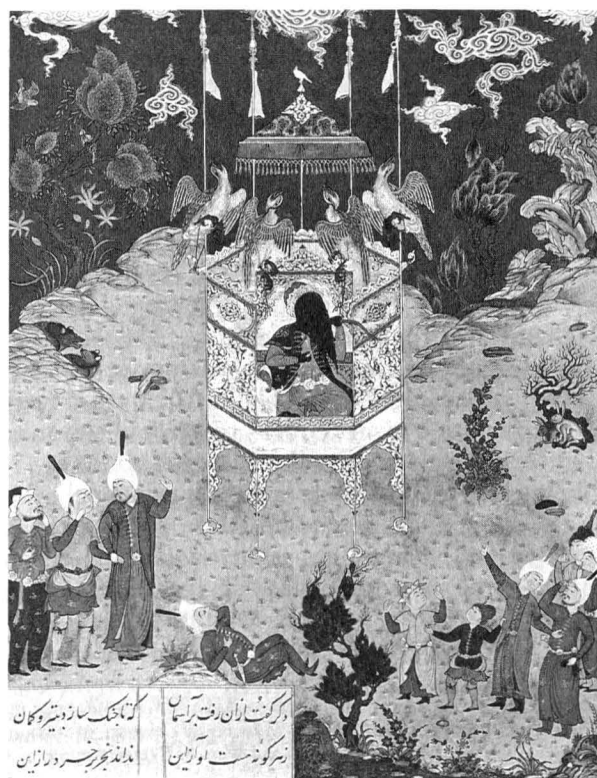
Figura 4.
«Maketon Aleksanteros» sdoppiato in imperatore vittorioso. Tessuto copto (VIII secolo).

alla rappresentazione ufficiale dell'imperatore trionfante (fig. 4), a quella dell'eroe raffigurato frontalmente su un carro (poi, in Occidente, su una navicella o in trono) circondato da grifoni, caratteristica dell'ascensione[38]. In quanto veicolava i segni tradizionali della vittoria e insieme della consacrazione divina del re, il viaggio aereo diveniva cosí il principale tema mediatore di una nuova appropriazione di Alessandro quale modello di sovranità dei βασιλεῖς bizantini.

La notevole diffusione di tale leggenda e delle sue rappresentazioni

[38] SETTIS-FRUGONI, *Historia* cit., pp. 147-207; DI VITA e ALFANO (a cura di), *Alessandro Magno* cit., pp. 161-73 e n. 143.

Figura 5. Ascensione di Kai Kāvus nello *Houghton Shah Nameh* (XVI secolo).

Volto e mani sono stati ricoperti di nero in segno di maledizione.

nell'Occidente medievale, dove talvolta simboleggiò la superbia eccessiva del Macedone come nei celebri mosaici delle cattedrali di Otranto e di Trani, rende particolarmente interessante il confronto con la sua rielaborazione nell'Oriente musulmano, che fornirà un'ultima conferma della progressiva universalizzazione del mito. Le fonti arabe non ignorano lo stratagemma del viaggio aereo a bordo della navicella, che contraddistingue però i tiranni orgogliosi e i conquistatori empi accecati dalla smisuratezza, che, come il babilonese Nembrod o il persiano Kai Kāvus, osano lanciarsi all'assalto del cielo e vengono puniti da Dio; le miniature persiane rappresentano costoro esattamente nello stesso modo in cui l'iconografia bizantina e occidentale rappresenta l'impresa di Alessandro (fig. 5)[39]. Quest'ultimo, invece, nella tradizione musulmana sale in cielo condotto da un angelo che gli indica la Terra in tutta la sua estensione, sottoposta al suo potere da Dio; e la sua ascensione ha luogo ad Alessandria, immediatamente dopo la fondazione della città. La tradizione araba si rivela cosí assai piú fedele di quella bizantina e latina al canovaccio primitivo delle leggende alessandrine concernenti le rivelazioni di Serapide; nello stesso tempo avvicina Alessandro ai profeti, come lui condotti da un angelo per essere iniziati ai misteri del cielo. Alessandro, tuttavia, non raggiunge la stessa altezza dei profeti; la sua ascensione, al pari dei vani tentativi dei conquistatori empi, si arresta dove lo sguardo può abbracciare la Terra intera, ma non vede aprirsi i cieli. Questo gioco di contrapposizioni e di analogie illustra perfettamente la posizione particolare di Alessandro nell'immaginario musulmano. Investito nel Corano di una missione escatologica (rinchiudere dietro un muro, destinato a crollare unicamente nel giorno del Giudizio, le popolazioni impure di Gog e Magog), Alessandro conquista il mondo per facilitare il cammino della rivelazione senza essere però un profeta. La sua missione lo colloca cosí all'incrocio tra la storia dei grandi sovrani dell'antichità e la storia dei profeti, e il suo mito unifica il tempo degli imperi universali e quello della rivelazione[40].

E, indubbiamente, in ciò risiede la verità ultima del mito: perennemente posto tra due mondi, perché lui stesso cosí aveva voluto, Alessandro venne a trovarsi sempre abbastanza vicino e nel contempo abbastanza lontano da permettere, nella spola fra il sé e il diverso, di pensare all'unità della storia e di raggiungere l'universale.

[39] *The History of al-Tabari*, II, Albany N.Y. 1987, pp. 107-9; F. DE POLIGNAC, *Alexandre entre ciel et terre: initiation et investiture*, in «Studia Islamica», LXXXIV (1996), pp. 135-44.

[40] ID., *Cosmocrator: l'Islam et la légende antique du souverain universel*, in M. BRIDGES e J.-C. BÜRGEL (a cura di), *The Problematics of Powers. Eastern and Western Representations of Alexander*, Berne 1996, pp. 149-64.

FEDERICA CORDANO

L'esplorazione geografica

Le esplorazioni geografiche degli antichi si sono svolte soprattutto in percorsi marittimi e sono state quasi sempre organizzate da un potere centrale. Come Dario I mandò Scilace di Carianda in India, perché era uomo di sua fiducia, cosí Alessandro Magno assegna lo stesso compito a Nearco, uno dei suoi piú fedeli collaboratori. Il tema della fiducia nell'esploratore è essenziale non solo per la riuscita materiale dell'impresa, ma anche per la credibilità del resoconto di viaggio che il responsabile della spedizione è tenuto a fare e che costituiva il principale risultato dell'impresa.

Un resoconto di questo genere è il periplo di Annone, un navigatore cartaginese che nel v secolo a. C. compí una spedizione nell'Atlantico, per conto del senato della sua città. Ma non tutti i cosiddetti peripli sono scritti da navigatori, anzi la maggior parte di essi sono opere composte a tavolino, utilizzando materiale precedente, con lo scopo di dare le principali notizie sulle coste del Mediterraneo, o di parti di esso, o di quelle oceaniche[1]; a questi autori non è richiesto di fingere viaggi non compiuti, infatti la loro opera è inserita in un genere letterario ben definito che sopravviverà fino ad Avieno, autore iberico del IV secolo d. C.[2] A questa lunga schiera appartiene l'autore del periplo che ci è pervenuto sotto il nome di Scilace di Carianda. Anche se si deve ammettere che nel testo, riguardante tutto il Mediterraneo, ci siano parti risalenti al VI secolo a. C. e altre che si devono collocare nel IV secolo a. C., niente ci costringe ad attribuire le prime al grande esploratore cario.

Del resto il genere di periplo non composto dal navigante è fonte molto indiretta per la storia dell'esplorazione, ma il famoso periplo pseudoscilaceo interessa l'avvio del presente discorso per le note connessioni che può avere, invece, con Filippo II di Macedonia. Infatti, poiché

[1] Nell'opera di Marciano di Eraclea si trova tale classificazione dei peripli: cfr F. CORDANO, *La geografia degli antichi*, Roma-Bari 1992, pp. 182-83.

[2] *Geographi Graeci Minores*, I, p. 564; cfr. F. CORDANO (a cura di), *Antichi viaggi per mare*, Pordenone 1992, pp. 145-76.

le date piú recenti registrate in quell'opera appartengono al IV secolo a. C., in quel secolo dev'essere vissuto il compilatore della stesura finale di essa, quella a noi pervenuta. Di conseguenza si è ipotizzato – coerentemente con i progetti espansionistici del re di Macedonia – che tale ignoto autore abbia compiuto il suo lavoro per accontentare Filippo nel desiderio e nella necessità di avere un quadro completo del mondo abitato, lungo le coste dell'intero Mediterraneo[3].

Al di là di questa fondata ipotesi, noi conosciamo le mire espansionistiche del sovrano, riprese dal figlio Alessandro, e soprattutto conosciamo gli interessi degli intellettuali che a lui furono vicini, in primo luogo di Teopompo e di Aristotele. L'immagine dell'ecumene circolare del primo segna un ritorno alla geografia omerica e ionica, dalla quale ripartirà nelle sue ricerche il grande Eratostene, e senza la quale non si capirebbero i programmi delle esplorazioni geografiche di Alessandro e dei suoi successori; programmi fatti, come si vedrà, in base a una geografia che ha dimenticato molte delle scoperte narrate da Erodoto e in parte risalenti ai suoi predecessori.

Nell'enciclopedica opera di Aristotele[4] e della sua scuola, del resto, è ribadita con fermezza quella distinzione fra Europa e Asia e fra Greci e non-Greci che, superata dalla grande storiografia del V secolo a. C., sta invece alle fondamenta del progetto di allargare il dominio macedone a tutto il mondo abitato, rovesciando e nello stesso tempo imitando l'opera dei re persiani. In questa azione speculare trova il suo significato piú profondo il parallelo tra la volontà di Dario I e quella di Alessandro di conoscere l'ecumene in quelle parti che ancora dovevano essere conquistate, dall'uno e dall'altro, in particolare nei settori orientale e settentrionale di essa, cioè quelle parti del mondo abitato che si affacciavano sul grande Oceano, che lo abbracciava tutto dall'esterno.

Si narra che prima di morire Alessandro abbia espresso il desiderio di raggiungere l'Occidente cartaginese, e quindi l'Oceano Atlantico, sulle orme di Eracle, del quale si proclamava discendente[5]. L'ipotetico interesse occidentale di Alessandro è pure alla base del collegamento tra la sua impresa e quella di Pitea di Marsiglia, datata perciò negli stessi anni; è una suggestione che non ha nessun fondamento storiografico, ma che neppure può essere contraddetta perché corrisponde all'ideale

[3] Non tutti gli studiosi sono di questo parere; in particolare A. PERETTI, *Il periplo di Scilace*, Pisa 1979, era dell'idea che l'autore della parte piú antica fosse veramente Scilace.

[4] In particolare in uno scritto indirizzato ad Alessandro «sul regno e sul modo in cui bisogna dedurre colonie», fr. 648 Rose, egli divide l'umanità in Elleni e barbari e per questo fu attaccato da Eratostene (STRABONE, 1.4.9).

[5] G. RADET, *Alexandre le Grand*, Paris 1931, p. 390.

volontà di Alessandro, o comunque della sua epoca, di abbracciare tutta l'ecumene dalla parte dell'Oceano. Infatti la navigazione di Pitea nel Mare del Nord «lungo la costa oceanica», come egli stesso diceva[6], veniva a completare il circuito marittimo esterno all'ecumene.

Per ritrovare dei racconti fatti in prima persona da naviganti, dovremo aspettare alcuni peripli di età imperiale, come quello anonimo del Mar Rosso o quello di Arriano del Mar Nero; in particolare per il Mar Rosso, abbiamo un periplo di autore anonimo di età romana e numerosi studi che, per il commercio di età alessandrina, si basano necessariamente sulle testimonianze materiali[7]. Piú o meno contemporaneo (forse del I secolo a. C.) è un poemetto che descrive la Grecia, da Ambracia alle isole dell'Egeo, con le modalità di un periplo, composto da un certo Dionisio figlio di Callifonte, che risentiva di Apollodoro e della scuola stoica[8]; su queste come su altre opere di età romana, si tornerà al momento opportuno.

Un esito letterario tutto particolare ebbero invece i viaggi di Alessandro Magno, che sono stati narrati da alcuni dei suoi stessi compagni di milizia e di viaggio, in particolare Callistene, Onesicrito, Nearco, Tolomeo di Lago, Aristobulo e altri, anche se le loro opere sono a noi note attraverso la letteratura romana imperiale[9]. Si tratta di personaggi molto diversi uno dall'altro per formazione culturale, i quali hanno tratto dalle esperienze comuni delle conclusioni opposte. Callistene[10], il nipote e allievo di Aristotele, l'unico che è già uno scrittore di storia al momento della partenza, glorificava il viaggio di Alessandro, collegandone le tappe con le memorie omeriche. Egli aveva pure scritto un periplo che toccava, almeno, l'Ellesponto e la Paflagonia; e i suoi interessi geografici avevano un buono spazio nelle *Elleniche*, dove erano affrontati i gravi temi dell'origine delle piene del Nilo e delle cause dei terremoti.

Un atteggiamento intellettuale opposto fu quello di Onesicrito[11], gli scritti del quale si avvicinano a quelli di Ctesia per il loro carattere fan-

[6] R. DION, *Aspects politiques de la géographie antique*, Paris 1977, pp. 182-83.

[7] L. CASSON, *The Periplus Maris Erythraei*, Princeton 1989; D. FORABOSCHI e A. GARA, *Le direttrici del commercio alessandrino*, in «Quaderni ticinesi di Numismatica e Antichità classiche», 1989, pp. 279-89; M. EL-ABBADI, *Ancient Egypt and geographical explorations in the Indian Ocean*, in «Bulletin de l'Institut d'Egypte», LXXII-LXXIII (1991-93 [ma 1994]), pp. 45-69, e vari contributi della rivista «Τόποι», 3/2 (1993), 4/1 e 4/2 (1994), 5/2 (1995).

[8] D. MARCOTTE, *Le poème géographique de Dionysios fils de Calliphon*, Louvain 1990.

[9] Gli autori sono Diodoro Siculo, Strabone, e poi Seneca, Arriano, Plutarco, Plinio e Curzio Rufo.

[10] *FGrHist*, 124.

[11] *FGrHist*, 134.

tasioso o alla letteratura utopica dei suoi tempi, e trovano specialmente riflesso nella *Vita di Alessandro* scritta da Plutarco. Come P. Pédech[12] ha ben ricostruito, è certamente di Onesicrito l'invenzione dell'incontro di Alessandro con la regina delle Amazzoni, che sarebbe avvenuto in Ircania nel 330. La fortuna di questa favola nella letteratura posteriore è stata la migliore risposta alle buone intenzioni del suo creatore, il quale voleva segnare con essa l'inizio della politica filobarbarica di Alessandro.

Onesicrito era stato, a quanto pare, discepolo di Diogene il Cinico (egli introduce nella sua opera un improbabile incontro di questo suo maestro con Alessandro) e fu mandato da Alessandro a Tassila, nel 326, per incontrare i «gimnosofisti» indiani, in realtà dei bramani, dei quali il re voleva conoscere il pensiero[13]. Se l'incontro c'è stato veramente, Onesicrito non deve aver capito granché della filosofia bramanica, forse a causa dei tre interpreti, perché i discorsi dei due «gimnosofisti» da lui conosciuti, Calanos e Maudanis, contengono affermazioni prettamente greche e considerazioni che potevano esser formulate per l'appunto da un cinico[14].

Onesicrito, che è stato l'ἀρχικυβερνήτης della flotta di Nearco nell'Oceano Indiano, è definito da Strabone[15] l'ἀρχικυβερνήτης dei mentitori, per la sua disinvoltura nel creare dati fantastici in situazioni e luoghi che pur l'avevano visto protagonista. Un tema ricorrente, quello del confronto del Nilo con i grandi fiumi dell'India e con tutti i loro aspetti meravigliosi, è ripreso da Onesicrito, il quale però ne vuole affermare la diversità e soprattutto non cerca di congiungere Indo e Nilo, come invece faceva lo stesso Alessandro.

I paesi indiani descritti da Onesicrito, quello di Mousicanos e la Cataia, hanno tutte le virtú dei paesi di utopia[16] e i pregi che possono sembrare reali appartengono alle qualità dei Greci. Infatti Onesicrito glorifica Alessandro come eroe civilizzatore, che ha insegnato ai barbari la cultura greca e ha impedito loro di perseverare in comportamenti indegni.

Se tutta la spedizione orientale di Alessandro Magno, nel suo complesso e nella sua organizzazione, ha le caratteristiche dell'esplorazione

[12] Cfr. P. PÉDECH, *Historiens compagnons d'Alexandre*, Paris 1984, pp. 87-90.

[13] Nearco e Aristobulo in STRABONE, 15.1.66, 15.1.61.

[14] *Ibid.*, 15.1.63-65, e PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 65.1-4.

[15] STRABONE, 15.1.28 e 2.1.9, ripreso da AULO GELLIO, 9.4.1-3.

[16] Per la Cataia cfr. STRABONE, 15.1.30, e DIODORO SICULO, 17.91. Per i paesi di utopia: L. BERTELLI, *L'utopia greca*, in L. FIRPO (a cura di), *Storie delle idee politiche, economiche e sociali*, I. *L'antichità classica*, Torino 1982, pp. 463-581.

geografica, questo scopo si fa piú preciso da Battra in poi, cioè dal punto nel quale inizia il viaggio in India. Ad esso appartiene il già citato viaggio di Onesicrito a Tassila, e anche il fallito tentativo della circumnavigazione dell'Arabia affidato a Ierone di Soli[17], oppure le deludenti navigazioni compiute da Archia e Androstene nel Mar Rosso[18].

I risultati piú soddisfacenti sono senz'altro quelli dei cosiddetti 'bematisti', coloro che misuravano le distanze terrestri percorrendole di persona e che poi scrivevano delle opere intitolate *Σταθμοί*, molto utilizzate da Plinio[19]; e quelli delle navigazioni condotte da Nearco[20], prima lungo i fiumi dell'India e poi dalla foce dell'Indo a quella dell'Eufrate lungo la costa orientale dell'Oceano Indiano, in concomitanza con i percorsi terrestri dell'esercito. Nella seconda impresa il collegamento non sempre riuscí, perché sul mare era molto piú difficile calcolare i tempi di percorrenza e, di conseguenza, le distanze coperte.

Il racconto di Nearco, utilizzato da Arriano insieme a quelli di Tolomeo e di Aristobulo[21], doveva iniziare dall'Idaspe (Jhelum), sulle rive del quale Alessandro completò la costruzione della flotta e ne affidò il comando a Nearco, per proseguire fino alla confluenza dell'Idaspe nell'Acesine (Chenab) e poi di quest'ultimo nell'Indo, con attente descrizioni dei pericoli corsi e precisazioni sulle distanze e sulla larghezza dei fiumi.

Nearco, da quanto ci è dato capire dagli autori successivi, è stato un attento schedatore sia delle caratteristiche naturali dell'India, per esempio del fenomeno della marea visibile nell'estuario, che degli usi dei suoi abitanti. Alessandro gli aveva affidato il compito ben preciso di osservare ed esplorare le coste sconosciute, fatto che sottintendeva la piena fiducia accordata all'amico, sia nel senso della responsabilità della spedizione che in quello del fedele resoconto da fare alla fine del viaggio[22]. Com'è noto tale responsabilità sarà rivendicata da Nearco al momento del dissidio con Onesicrito, il quale, al passaggio dello stretto di Ormuz, tra Ras Kunari sulla costa iranica e Ras Massandam su quella arabica, voleva proseguire la navigazione verso l'Arabia anziché costeggiare a oriente[23], dove poi la spedizione si diresse.

[17] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.20.8.

[18] *Ibid.*, 7.20.7, e *FGrHist*, 711 (Androstene di Taso).

[19] Baitone, Diogneto, Filonide, Aminta e Archelao = *FGrHist*, 119-23. Cfr. PÉDECH, *Historiens* cit., p. 161, in nota.

[20] *FGrHist*, 133.

[21] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 6.1-20, e *Storia dell'India*, 18-19.

[22] ID., *Anabasi di Alessandro*, 7.20.10, e *Storia dell'India*, 32.11.

[23] *Ibid.*, 32.9-13.

In particolare la navigazione nel Golfo Persico aveva certamente lo scopo di assicurare il collegamento fra l'Indo e l'Eufrate, venendo a conoscenza di tutte le caratteristiche di quel tratto di Oceano. Non sappiamo se Nearco conoscesse il resoconto di viaggio scritto da Scilace per Dario, però ne ripercorre sicuramente il tragitto.

Nearco, come Scilace, ha adempiuto al compito affidatogli attenendosi al programma di partenza e facendo un giornale di viaggio dettagliato e veritiero, che si distingue bene nella tradizione successiva – quando è possibile – dai racconti fantasiosi di Onesicrito, come quello sull'Isola del Sole[24]. Nearco parlava con precisione degli incidenti avuti, dei popoli rivieraschi (i famosi Ittiofagi e i bellicosi Oriti), delle risorse alimentari di ogni paese, delle osservazioni delle stelle, dei promontori e delle isole e, naturalmente, delle distanze correlate ai tempi di percorrenza, anche se per noi è impossibile interpretarle correttamente.

Il resoconto di Nearco, raccolto da Arriano e integrato con la lettura delle altre fonti, è ricco di curiosità etnografiche, ma il risultato finale è di notevole importanza perché egli, con la sua navigazione sul mare e poi sul fiume Pasitigre, riuscí a ricongiungersi a Susa con l'esercito di terra condotto dallo stesso Alessandro. I due amici si incontrano due volte, la prima a Ormuz, con modalità narrate con grande pathos dalle fonti antiche, e poi nella stessa Susa, oppure in un accampamento nelle vicinanze della città, dove si svolse una grande festa in omaggio ai comandanti dell'impresa cosí ben riuscita, durante la quale i σωματοφύλακες di Alessandro ricevettero la corona d'oro.

Fra questi c'era anche Tolomeo, figlio di Lago (ma secondo pettegolezzi di corte figlio naturale dello stesso Filippo) e di Arsinoe, discendente di Aminta I, e compagno di gioventú di Alessandro, che accompagnò nella spedizione dei Balcani. Il suo valore e la sua preparazione militare si svelano però nella spedizione orientale, prima in Sogdiana e poi in India, perché a lui era affidato uno dei cinque battaglioni che operavano su terra e a lui sono attribuite alcune vittoriose imprese, come l'assedio di Sangala, città non identificata della Cataia, l'assalto alle città dei Malli e la cruenta sottomissione degli Oriti e dei Cossei[25].

Nella sua *Storia di Alessandro*, Tolomeo narrava anche le imprese dei compagni meno fortunati di lui, come Efestione, Cratero e Leonnato,

[24] PLINIO, *Naturalis historia*, 6.97. Nearco costringe i suoi marinai a sbarcare sull'isola per sfatarne la fama di terra misteriosa, accettata invece da Onesicrito.

[25] La fonte principale è sempre Arriano, che attinge anche alle memorie di Tolomeo; per altre testimonianze cfr. *FGrHist*, 139. E cfr. PÉDECH, *Historiens* cit., pp. 222-28.

tutti e tre morti durante la spedizione orientale, dopo aver conseguito grandi successi.

Tolomeo è in primo luogo un militare e la sua attenzione nel narrare delle imprese di guerra si sofferma su particolari come il numero dei soldati, la divisione in diversi corpi, le tattiche particolari usate nelle varie circostanze, gli assedi posti a città nemiche e anche la fondazione di nuove città, soprattutto quando esse hanno una funzione strategica, come quelle fondate da Efestione in Sogdiana o da Pitone sull'Indo. Da alcune sue notazioni particolari possiamo dedurre dei precisi tratti delle strade percorse da Alessandro, come le tappe tra Ilio e il Granico, oppure, tra gli esempi estranei all'avventura orientale, l'itinerario da Anfipoli al monte Emo, nell'impresa balcanica, o ancora quello egiziano dal Pelusio fino al sito dove sarà fondata Alessandria.

Fra i compagni di Alessandro anche Aristobulo scrisse in tarda età delle memorie sulle glorie passate; per nostra fortuna esse sono state utilizzate di preferenza da Strabone, forse tramite Eratostene, che vi trovava preziosi riferimenti storico-geografici, con un particolare interesse alle fondazioni di città[26].

Aristobulo, di cui non si conosce il luogo d'origine, viene definito dagli antichi «Cassandreo» perché ha partecipato alla fondazione della città di Cassandria, voluta da Cassandro nel 316, al posto di Potidea, e tale partecipazione l'ha forse visto in qualità di architetto, perché questa è la veste di Aristobulo in altre note occasioni, per esempio il restauro della tomba di Ciro affidatogli da Alessandro a Pasargade e forse i lavori di sistemazione dell'Eufrate voluti dal Macedone.

Naturalmente i paesi percorsi da Aristobulo sono gli stessi dei suoi compagni, l'Asia Minore, l'India, la Persia e l'Egitto; dai frammenti rimasti è evidente l'attenzione ch'egli poneva a segnalare le stagioni e le condizioni climatiche. Anch'egli ha visto e descrive i bramani di Tassila e i babbuini combattenti dell'India, però è evidente la sua volontà di differenziare la sua opera da quella di Onesicrito, che pure ha utilizzato, insieme a quelle di Callistene e di Nearco, con maggiori somiglianze con quest'ultima. Aristobulo ha però fatto in India la strada di terra, in particolare il difficile attraversamento del deserto della Gedrosia (Belucistan), e perciò la sua opera è stata preziosa per l'itinerario orientale di Alessandro, del quale egli è rimasto un fedele ammiratore e strenuo difensore della memoria.

Aristobulo nega con forza l'incontro di Alessandro con la regina delle Amazzoni e disconosce l'aspetto soprannaturale e miracoloso del viag-

[26] *FGrHist*, 139. PÉDECH, *Historiens* cit., pp. 331-48 e 382-85.

gio di Alessandro all'oasi di Sīwa, per quanto ritenga il suo principe un prediletto dagli dèi.

Per quanto riguarda i temi propriamente geografici, Aristobulo ha creato un confronto fra Tigri ed Eufrate; ha descritto la Susiana, la Battriana e la Sogdiana; registra i grandi fiumi, che lo interessano come grandi vie di comunicazione e per la fertilità che offrono a quelle terre, in particolare per mezzo delle inondazioni; infine egli ha affrontato il problema del Mar Caspio, che Erodoto aveva già definito un mare chiuso, ma che ai suoi tempi era stato descritto da Patrocle come un golfo dell'Oceano: egli si stupisce di questa asserzione, dal momento che «molti popoli vi abitano tutt'intorno e molti fiumi vi si versano dentro»[27].

Si è già accennato al racconto autoptico fatto da Pitea del suo viaggio per mare, fuori delle Colonne d'Eracle, fino alle isole britanniche, alla misteriosa Tule e alle ipotetiche foci del Tanai, che rappresentano il confine nord-orientale dell'Europa; la sua testimonianza ebbe una fortuna alterna nella tradizione successiva e purtroppo per noi le opere degli autori che non gli hanno creduto, Polibio e Strabone, si sono salvate meglio di quelle di Eratostene e Posidonio, che invece gli avevano dato fiducia.

La *Geografia* di Strabone contiene anche molte citazioni di questi ultimi due, ma a proposito di Pitea egli preferisce citare Polibio, per sottoscrivere lo scetticismo espresso da quel grande storico suo predecessore. Entrambi sono increduli rispetto alla navigazione di Pitea[28] perché «non è possibile per uno solo compiere una tale impresa», dimenticando che la città di Massalia, nella seconda metà del IV secolo a. C. era retta da una solida oligarchia, ammirata da Aristotele[29], alla quale si può attribuire la possibilità e soprattutto la necessità di riaprire le vie commerciali dello stagno e dell'ambra, controllate sul mare fino a poco tempo prima dai Cartaginesi. E proprio a Cartagine, nel secolo precedente, con Annone e forse Imilcone, si trova il parallelo di uno stato repubblicano che affida la sua flotta a un ammiraglio di fiducia, e poi ne pretende un fedele resoconto[30].

Per tutto il tempo che è durato il controllo cartaginese delle Colon-

[27] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.16.3.

[28] Mentre un certo credito aveva la sua opera astronomica: STRABONE, 4.5.5; cfr. G. AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, Paris 1966, pp. 42-43, e, per il problema nel suo complesso, ID., *L'île de Thule, mythe ou réalité*, in «Athenaeum», LXVI (1988), pp. 329-43.

[29] ARISTOTELE, *Politica*, 1305b e 1321a, e fr. 549 Rose (ATENEO, 13.576a-b). Cfr. S. MAGNANI, *Da Massalia a Thule: annotazioni etnografiche piteane*, in A. ALONI e L. DE FINIS (a cura di), *Dall'Indo a Thule: i Greci, i Romani, gli altri*, Trento 1996, pp. 337-52.

[30] CORDANO (a cura di), *Antichi viaggi* cit., pp. 5-14.

ne d'Eracle e del Mediterraneo a occidente della Sardegna[31], cioè dalla seconda metà del VI secolo fino alla metà del IV, i Greci, per procurarsi le indispensabili materie prime menzionate, erano riusciti a stabilire delle vie di terra per raggiungere le isole britanniche e il Mare del Nord, attraversando il continente europeo, lungo le valli del Rodano e del Danubio, e naturalmente stabilendo dei contatti con le popolazioni insediate su quegli itinerari[32].

Malgrado lo scetticismo espresso da una parte dei suoi successori, alcuni risultati scientifici delle osservazioni compiute da Pitea hanno avuto successo nella letteratura antica, primo fra tutti il resoconto sul fenomeno delle maree, ben visibile nel Mare del Nord, e il collegamento di quello con le fasi lunari, che costituisce una vera e propria scoperta[33], e il cui studio sarà proseguito da Eratostene e Posidonio[34]; e persino Strabone, che, senza mezzi termini, dichiara false le dichiarazioni di Pitea su Tule, ricorre alla testimonianza di lui per dire quali siano i prodotti delle zone glaciali, cioè miglio, piante selvatiche e grano trattato in modo particolare a causa della mancanza di sole[35]. Il problema dell'identificazione della terra chiamata Θούλη dagli antichi, per cui si sono proposti quasi tutti i luoghi insulari o continentali bagnati dal Mare del Nord, non solo rimane irrisolto, ma è anche un falso problema, enfatizzato dalla notorietà di un verso di Virgilio che, invocando «l'ultima Tule», voleva augurare a Ottaviano di espandere il suo potere fino all'estremo confine settentrionale dell'ecumene[36].

Le esplorazioni del settore meridionale e orientale dell'ecumene furono proseguite dai successori di Alessandro, in particolare dai Seleucidi e dai Tolomei, entrambi interessati all'attività commerciale, i quali continuarono a servirsi dei nominati βηματισταί ed ebbero pure al loro servizio degli esperti navigatori. Uno di questi è il famoso Patrocle, che per conto di Seleuco I ha compiuto un viaggio sul Mar Caspio, che erroneamente definí aperto sull'Oceano, con lo scopo di individuare le comunicazioni fluviali con l'India. Questa attenzione per i fiumi, che consentiva una maggiore agilità di percorso rispetto al cammino terrestre, è dimostrata anche da un altro viaggio voluto da Seleuco e compiuto da un tale Demodama di Mileto lungo lo Iassarte (Sīr Daryā), un fiume che

[31] STRABONE, 17.1.18.

[32] ERODOTO, 5.9-10; cfr. CH. PICARD, *Les vois terrestres du commerce halstattien*, in «Latomus», XIX (1960), pp. 409-28.

[33] PLUTARCO, *Le opinioni dei filosofi*, 3.16.

[34] Rispettivamente in STRABONE, 1.3.11 e 3.5.8.

[35] *Ibid.*, 4.5.5.

[36] AUJAC, *L'île* cit., pp. 329-43.

attraversava Sogdiana e Scizia ed è spesso confuso dagli antichi con il Tanai (Don) o con l'Osso (Āmū Daryā)[37].

I rapporti con l'India interessavano tutti i dinasti ellenistici, che cercarono di intrattenere buoni rapporti con la dinastia Maurya, il cui regno si estendeva nel III secolo a. C. a quasi tutta l'India. Il primo di questi re, Candragupta, oppure il figlio di lui Bindusāra, pare avesse persino sposato una figlia di Seleuco. Presso la corte di Bindusāra vennero inviati in ambasceria Daimaco di Platea, da parte di Antioco I Sotere, e un non meglio noto Dionisio da parte di Tolomeo II Filadelfo, i quali non ottennero però i successi di Megastene, lo storico che fu anche ambasciatore in India, al tempo di Candragupta, da parte dei Seleucidi[38]. I resoconti di viaggio di Megastene, che certamente utilizzavano anche letteratura precedente, furono ampiamente utilizzati da Arriano e comprendevano, oltre a particolari di interesse naturalistico, una schedatura dei 58 fiumi e delle 118 popolazioni dell'India[39]. Di grande interesse è la classificazione delle caste (γενεαί) fra le quali era suddivisa la popolazione dell'India, anche se in termini greci esse diventano delle specie di categorie professionali, quali i filosofi, gli agricoltori e cosí via[40].

Per l'India del III secolo a. C. abbiamo la fortuna di disporre anche di testi epigrafici originali, contenenti gli editti del re Aśoka, il terzo della dinastia Maurya. La distribuzione stessa delle epigrafi, che sono incise su pareti rocciose o colonne, è testimone della vastità dell'impero, e poi i testi stessi parlano di popolazioni confinanti, fra le quali i terribili Kalinga, e di sudditi occidentali del re, fra i quali ci sono anche dei Greci abitanti nell'Aracosia (Afghanistan).

Un tale Eudosso di Cizico, che fu ambasciatore in Egitto, compí due volte il viaggio in India e un'altra memorabile navigazione ripercorrendo la difficile esperienza della circumnavigazione dell'Africa, già fatta con diversi esiti e diversi intenti nei secoli passati[41]. L'impresa di questo Eudosso è databile fra il 118 e 116 ed era narrata da Posidonio in un'ammirata esposizione, che noi leggiamo in Strabone[42]; al ritorno dal suo secondo viaggio in India, facendo tappa presso gli Etiopi, egli apprese da questi ultimi che una prua a forma di testa di cavallo, che essi

[37] Per Patrocle: STRABONE, 2.74; per Demodama: PLINIO, *Naturalis historia*, 6.18.

[38] *FGrHist*, 715, in particolare FF 33 e 59, e ARRIANO, *Storia dell'India*, 10.5. Per l'ambasceria di Daimaco: EGESANDRO, *FGrHist*, 716 F 6.

[39] ARRIANO, *Storia dell'India*, 7.1. Cfr. A. ZAMBRINI, *Gli Indikà di Megastene*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XII/1 (1982), pp. 71-149 e XIV/3 (1985), pp. 781-853.

[40] Esse si trovano anche in DIODORO SICULO, 2.40, e STRABONE, 15.1.39-40.

[41] Prima dai Fenici inviati dal faraone Neco, poi dal principe persiano Sataspe e, con intento colonizzatore, dal fenicio Annone. Cfr. CORDANO, *La geografia* cit., pp. 29-38.

[42] STRABONE, 2.3.4-5.

gli donarono, era tipica delle navi di Cadice (Gades). Eudosso ne trasse la conclusione che la nave alla quale era appartenuta quella prua aveva compiuto la circumnavigazione della Libia (Africa), evidentemente arrivando da meridione, però egli stranamente si dirige nel Mediterraneo per iniziare il suo itinerario, fa delle tappe a Pozzuoli e Marsiglia e poi raggiunge Cadice, da dove parte per l'alto mare, non sappiamo con quale esito, perché Posidonio, che è il nostro teste, è giunto in quel porto prima del ritorno di Eudosso.

Alla corte dei Tolomei si privilegiava senz'alcun dubbio la ricerca di biblioteca, anche se, in campo geografico, essa ha certamente bisogno dell'esperienza pratica. Si è già detto, per esempio, che alcune esplorazioni di età ellenistica hanno contribuito a ritrovare delle conoscenze geografiche importanti, già acquisite e poi cadute nell'oblio, quali le sorgenti del Nilo, la navigabilità del Golfo Persico, la chiusura del Mar Caspio, la circumnavigabilità dell'Africa e via dicendo.

Il merito del recupero di tali conoscenze va naturalmente a quegli studiosi antichi che le hanno sottoposte a una critica puntuale, e la maggior parte di essi operava nel Museo e nella biblioteca di Alessandria, la città nuova che era diventata il piú grande porto del Mediterraneo e centro di attrazione culturale secondo solo ad Atene e forse a Rodi, che diventò il centro dell'ecumene nella rosa dei venti di Timostene.

Rodi, che interessava ai Tolomei come centro commerciale, era la città natale di Timostene, «l'ammiraglio del secondo Tolomeo»[43], che scrisse un'opera in dieci libri sui porti del Mediterraneo che riproduceva lo schema di un periplo, ma esprimendo le distanze tra l'uno e l'altro porto in stadi, anziché in giornate di navigazione: di questa fatica ci rimangono solo uno *Σταδιασμός* e le citazioni di Strabone, alcune delle quali famose, per esempio il passo relativo alle strutture portuali viste da Timostene a Carteia, presso l'attuale Gibilterra[44].

Ad Alessandria Eratostene era ritenuto il successore di Timostene in campo geografico, ma Eratostene di Cirene – detto Βῆτα perché esperto in tante materie ma in nessuna il primo – derivava il suo sapere geografico piuttosto da Dicearco il Peripatetico, e come quest'ultimo è uno scienziato piuttosto che un narratore[45]. Infatti, salvo il precursore Eudosso di Cnido, inizia qui e ora la geografia come scienza che si può definire 'esatta' non perché dia sempre dei risultati giusti, ma perché si serve della geometria, dell'aritmetica e dell'astronomia per conoscere da

[43] MARCIANO, *Epitome*, 2.

[44] In STRABONE, 9.3.10, e PLINIO, *Naturalis historia*, 6.183.

[45] Rimane fondamentale la monografia di A. THALAMAS, *La géographie d'Eratosthene*, Versailles 1921.

un lato la terra abitata, con lo scopo di rappresentarla graficamente, e dall'altro il globo terrestre.

Fino all'età ellenistica, infatti, l'astronomia e le altre 'scienze' erano oggetto di studi filosofici e non geografici. In parallelo a questa nuova scienza geografica, continuerà ad essere praticata dagli storici dell'antichità la geografia descrittiva e quella che noi chiamiamo 'umana', e ne sono massimi esponenti Polibio e Strabone.

Dicearco aveva inventato la linea retta che divide in due parti, la boreale e l'australe, l'ecumene di forma oblunga; Eratostene prosegue nei tentativi di quello fino a raggiungere risultati tanto inimmaginabili da essere poi contestati da Ipparco. Egli riesce a misurare la lunghezza del meridiano terrestre, sulla base della distanza fra Alessandria e Assuan, e, combinando questa con la misura angolare dell'altezza del sole ad Alessandria nel giorno del solstizio d'estate, quando il sole è allo zenit ad Assuan, ottiene la circonferenza del globo terrestre in 250 000 stadi[46]; e ci sono sufficienti indizi per pensare che egli abbia calcolato anche la larghezza dell'ecumene, cioè le misure da un parallelo all'altro; infatti su queste si basa l'altra grande invenzione di Eratostene, le σφραγίδες, dei quadrilateri in cui si poteva dividere la terra abitata per facilitarne la proiezione cartografica, ai quali egli diede lo stesso nome che in Egitto indicava le particelle catastali, derivato da σφραγίς (sigillo)[47].

Questa διόρθωσις, la rettifica del disegno della terra, fu proseguita dal geografo Ipparco applicando ad essa il principio della trigonometria, cioè dividendo la superficie terrestre in triangoli invece che in quadrilateri. Il suo lavoro, che si svolse soprattutto a Rodi, ci è noto tramite i primi due libri di Strabone, che sono dedicati alla storia di questa scienza, ma della sua persona non si sa molto, anche se il suo nome è legato all'invenzione della precessione degli equinozi. Il calcolo che egli fece della circonferenza del globo è molto piú lontano dal vero di quello del suo predecessore, che egli pretendeva di correggere; infine a Ipparco si deve una migliore definizione dei κλίματα, quelle strisce immaginarie che corrispondevano grossomodo alle latitudini, anche se la parola ha pure altri significati.

La geografia astronomica e matematica sarà portata avanti da Marino di Tiro, a noi noto solo tramite il suo prosecutore, quel Tolomeo che lavorava ad Alessandria ai tempi di Marco Aurelio e dal quale dipendo-

[46] Pari a 39 375 km se si tratta dello stadio egiziano e a 46 250 se si tratta dello stadio greco, cioè molto vicina al vero.

[47] STRABONE, 2.1.21, ci ha conservato le quattro σφραγίδες del settore orientale dell'ecumene, dal golfo arabico all'India. Su questo e temi affini cfr. C. JACOB, *Disegnare la terra*, in *I Greci*, I, Torino 1996, pp. 901 sgg.

no le conoscenze geografiche riportate in Occidente dalla sapienza araba durante il nostro Rinascimento[48].

Nel frattempo nell'Egitto ellenistico venivano coltivati altri modi di trasmettere la conoscenza della terra, affidandosi alla poesia, didascalica o mitica, che utilizzava l'erudizione propria dell'epoca e che si affidava ai viaggi degli eroi, imitando gli antichi poemi. Ne sono importanti esempi gli *Aitia* di Callimaco, con il forte interesse per l'espansione coloniale, e, ancor piú, le *Argonautiche* di Apollonio Rodio, che, per ricostruire il viaggio di Giasone nel Mar Nero e il percorso del suo ritorno nel Mediterraneo, variabile secondo i progressi della conoscenza dell'Occidente, ha utilizzato una preziosa e lunga tradizione che altrimenti per noi sarebbe perduta[49].

Di interesse propriamente etnografico è quanto ci rimane dell'opera storica di Agatarchide di Cnido, cioè degli estratti del suo scritto *Sul Mar Rosso*, termine con cui gli antichi indicavano tutto il mare che circondava la penisola arabica, fino alla foce dell'Indo. Agatarchide, che per provenienza era erede dell'importante scuola di Ctesia ed Eudosso, lavorò ad Alessandria nel II secolo a. C. e lí trasferí il particolare interesse dei suoi predecessori per il rapporto tra l'uomo e l'ambiente che lo circonda. In quanto ci è rimasto, possiamo leggere la descrizione del Delta del Nilo con le speciali colture e anche con le modifiche apportate dai Tolomei, e poi degli Ittiofagi e dei Trogloditi, con tutte le caratteristiche pittoresche del caso[50].

Il piú grande storico dell'epoca, Polibio, è pure il piú grande testimone della geografia descrittiva e umana; egli è vissuto dal 205 al 125 a. C. ed essendo originario di Megalopoli, sede della lega achea, fu consegnato come ostaggio ai Romani vittoriosi nel 168, e divenne poi un fedele ammiratore della politica degli Scipioni, e anche partecipe di essa compiendo dei viaggi nei paesi del Mediterraneo, teatro delle guerre puniche oggetto della sua opera. Si è detto sopra che Polibio rigettava con certezza i racconti di Pitea, perché non poteva credere che un uomo solo compisse tali imprese; ebbene, tale incredulità gli derivava dal confronto con le imprese della repubblica romana e dalla sua partecipazione diretta alla logica di quell'espansionismo. Ed è in questa logica che

[48] Cfr. C. VAN PAASSEN, *L'eredità della geografia greca classica*, in F. PRONTERA (a cura di), *Geografia e geografi nel mondo antico*, Roma-Bari 1983, pp. 227-73; N. BROC, *La géographie de la Renaissance (1420-1620)*, Paris 1980, e M. MILANESI, *Tolomeo sostituito. Studi di storia delle conoscenze geografiche nel XVI secolo*, Milano 1984; e JACOB, *Disegnare* cit., pp. 943-50.

[49] CALLIMACO, *Aitia*, a cura di G. Massimilla, Pisa 1995; APOLLONIO RODIO, *Le Argonautiche*, a cura di M. Fusillo e G. Paduano, Milano 1986.

[50] *Geographi Graeci Minores*, I, pp. 111-95. Delle opere storiche di Agatarchide ci rimangono solo i titoli: *FGrHist*, 86.

Strabone, pur nei tempi mutati della Roma di Cesare e di Augusto, vedrà Polibio come suo immediato predecessore.

Polibio non solo rivolge un'attenzione particolare alla geografia in tutta la sua opera, ma riserva a questa materia una trattazione particolare alla fine di essa, come a ripercorrere i posti che sono stati teatro degli avvenimenti descritti[51]. Questo atteggiamento appartiene intimamente al suo metodo storiografico ed è espresso in due passi famosi e importanti del III libro: nel primo (capp. 36-38) egli afferma senza mezzi termini che il lettore delle sue storie conosce già le principali coordinate geografiche e deve poter immaginare i luoghi ai quali egli fa riferimento; nel secondo (cap. 59) egli dice che ai suoi tempi quasi tutti i luoghi della terra sono accessibili per merito prima di Alessandro Magno e poi dei Romani e che, di conseguenza, non bisogna essere troppo severi con coloro che non hanno avuto accesso ai luoghi di cui parlano. Malgrado questa annunciata benevolenza, Polibio contesta violentemente alcuni dei suoi predecessori piú vicini nel tempo, in particolare Timeo di Tauromenio, che ritiene colpevole di non aver fatto l'autopsia dei luoghi a lui accessibili.

Se Strabone vedeva in Polibio lo storico da imitare per l'impostazione generale della sua opera, egli ha certamente scelto Posidonio d'Apamea come maestro di pensiero. Questi, allievo dello stoico Panezio, è stato un altro ammiratore dei Romani e, prima di stabilirsi a Rodi, dove conterà Cicerone fra i suoi allievi, ha fatto un lungo viaggio fino a Gades, dove ha modo di osservare il fenomeno delle maree, utilizzando il resoconto di Pitea e gli studi astronomici di Eudosso di Cnido.

L'opera di Posidonio ci è giunta purtroppo solo attraverso citazioni altrui, che però ci testimoniano ampiamente l'interesse dell'autore per i fenomeni naturali, in particolare i terremoti e le eruzioni vulcaniche, e per le risorse dei paesi visitati, soprattutto l'Iberia; essendo uomo di scienza egli non si limita a descrivere, ma cerca di mettere in rapporto fra loro le realtà osservate[52].

Un altro geografo viaggiatore, contemporaneo di Posidonio e utilizzato da Strabone, fu Artemidoro di Efeso; anch'egli soggiornò a Roma e fece un viaggio fino a Gades, l'una e l'altra diventate tappe obbligate per questo genere di scienziati. Marciano di Eraclea porrà Artemidoro

[51] P. PÉDECH, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964, in particolare cap. XII; e A. MOMIGLIANO, *Polibio, Posidonio e l'imperialismo romano*, ora in ID., *Storia e storiografia romana*, Bologna 1987, pp. 303-15. E, per il commento al testo del XXXIV libro: F. W. WALBANK, *Polybius*, III, Oxford 1979.

[52] L. EDELSTEIN e J. G. KIDD, *Posidonius, The Fragments*, Cambridge 1972; cfr. P. PÉDECH, *L'analyse géographique chez Posidonius*, in *Mélanges Dion*, Paris 1974, pp. 31-44.

fra coloro che «hanno unito geografia e periplo»: infatti egli ha composto un periplo secondo il classico schema che segue le coste mediterranee in senso orario, nel quale offre misurazioni precise in stadi, sia marine che terrestri, e nello stesso tempo si sofferma su alcune usanze dei popoli barbari, che competono al campo dell'etnografia[53].

I viaggi, facilitati dalle conquiste di Alessandro e dei Romani, come dice Polibio, hanno come riscontro, nella letteratura ellenistica, una quantità di informazioni curiose, per cosí dire etnografiche, che sono in realtà dei θαυμάσια, delle descrizioni che vogliono stupire piuttosto che convincere.

Si può vedere l'iniziatore di tale genere letterario in Ctesia, lo storico e medico di Cnido, contemporaneo di Senofonte, il quale, benché fosse definito già nell'antichità uno scrittore di favole, ebbe un grande successo di pubblico con le descrizioni fantastiche e le ricostruzioni leggendarie che egli faceva in aperta opposizione a Erodoto[54].

Le terre visitate o comunque trattate da Ctesia sono quelle orientali, che, qualche tempo dopo, sono state attraversate e studiate dagli uomini di Alessandro, e anche nelle già ricordate opere di costoro si coglie il desiderio del testimone privilegiato di stupire l'ignaro e credulo lettore. Con questo spirito Nearco e Onesicrito ricordavano gli Ittiofagi abitanti delle coste del Golfo Persico, che si chiamano cosí perché tutta la loro sussistenza, dal cibo alle case, è fornita dai pesci; Aristobulo descriveva i giardini sospesi di Babilonia o narrava di come i soldati si nutrissero del «silfio»; o ancora Onesicrito descriveva gli alberi di banane ed esagerava la grandezza di balene ed elefanti.

Il paesaggio esotico sarà utilizzato nei romanzi, ad esempio di Antonio Diogene, di Caritone, di Senofonte Efesio fino a Eliodoro, e nelle arti figurative, basti pensare ai paesaggi nilotici; mentre le conoscenze naturalistiche andranno ad ampliare quelle già elaborate dalla scuola di Aristotele, in particolare da Teofrasto, autore, fra molto altro, di una *Storia delle piante* e di una *Storia degli animali*, a dimostrazione di come le varie competenze vadano specializzandosi ed escano dalla complessiva e generica descrizione geografica, che continua invece ad essere utile allo storico che deve ambientare la sua narrazione e che deve, come dice Strabone nel I libro, mettere la sua opera al servizio dei potenti perché essi sappiano cosa devono conquistare.

Ecco perché il tanto ricordato Strabone ha scritto, nell'età di Augusto, la sua opera geografica, che segue l'andamento di un periplo del Me-

[53] *Geographi Graeci Minores*, I, p. 574, e *FGrHist*, 438.
[54] *FGrHist*, 688.

diterraneo, salvo i primi due libri, che contengono la storia della materia, dopo aver scritto un lavoro storiografico per noi perduto. Per nostra fortuna l'opera geografica si è conservata, altrimenti sapremmo veramente pochissimo della geografia dei Greci[35].

[35] Per il programma di Strabone cfr. F. PRONTERA, *Introduzione* a *Geografia e geografi nel mondo antico*, Bari 1983. La bibliografia su Strabone è troppo vasta per essere qui citata: si rimanda perciò ai volumi pubblicati dall'Università di Perugia a cura di G. Maddoli, A. M. Biraschi e F. Prontera. Cfr. anche nota 26 e il saggio di A. M. Biraschi in questo volume.

PIERRE BRIANT

Colonizzazione ellenistica e popolazioni del Vicino Oriente: dinamiche sociali e politiche di acculturazione

1. *Introduzione.*

In due discorsi sulla τύχη di Alessandro, opere di retorica pura, Plutarco ha descritto quanto costituiva a suo avviso la singolarità e la durevolezza delle imprese di Alessandro. Egli sottolinea l'esemplarità delle vittorie riportate dai Macedoni su «forze irresistibili, popoli innumerevoli, fiumi invalicabili, monti vertiginosi», vittorie ancor piú straordinarie in quanto il re doveva fare i conti con gravi difficoltà: le rivolte delle città greche e delle popolazioni del nord del regno prima della sua partenza, la carenza di soldati e mezzi finanziari. Alessandro ha trionfato perché ha saputo assimilare gli insegnamenti della filosofia, unendo in sé azione e riflessione: il suo vero obiettivo non è la conquista per la conquista, egli non è un vile mercenario venuto per fare razzie e ammassare bottino. Suo scopo è l'espansione della civiltà greca, vale a dire mescolare elementi barbari ed elementi greci, attraversare e civilizzare tutti i continenti, «seminare e diffondere in ogni popolo la giustizia e la pace greche». Il mezzo privilegiato è la fondazione di città «presso i popoli selvaggi»; in conclusione: «I nuovi sudditi di Alessandro non sarebbero stati civilizzati se non fossero stati sconfitti; non ci sarebbero state Alessandria e Seleucia in Mesopotamia, né Proftasia in Sogdiana, né Bucefala in India né una città greca vicino al Caucaso»[1].

La visione di una «colonizzazione civilizzatrice» è stata a lungo dominante grazie all'influenza della storiografia coloniale dell'epoca contemporanea[2]. Oggi invece il processo di decolonizzazione (politica e intellettuale) e i notevoli progressi compiuti nell'analisi degli stati e delle società del Vicino Oriente achemenide (talvolta ancora chiamato «preellenistico») hanno radicalmente modificato le prospettive della ricerca e della riflessione storica. Non si tratta piú di studiare, in modo unilaterale, la diffusione della civiltà greca attraverso il ruolo attribuito alle

[1] PLUTARCO, *Sulla fortuna o virtú di Alessandro Magno*, 1.5.

[2] P. BRIANT, *Rois, tributs et paysans. Etudes sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*, Paris 1982, pp. 227-330; ID., *Alexandre le Grand*, Paris 1994[4].

fondazioni coloniali, ma di analizzare i complessi e contraddittori processi dei contatti interculturali. Piú nessuno ormai crede che una risposta semplice possa esaurire un argomento tanto delicato; è in primo luogo importante, muovendo anche da una conoscenza precisa del Vicino Oriente nel 334, dare un'idea della varietà delle situazioni concrete e, pertanto, delle differenti modalità della colonizzazione ellenistica tra Egeo e Indo. A questo scopo la documentazione epigrafica costituisce, meglio di qualsiasi altra, un'introduzione ideale all'unità e alla diversità del mondo ellenistico.

I.
FONDAZIONI COLONIALI E PROBLEMI DELLA TERRA.

1. *Sogni e teorie.*

Quando Aristagora di Mileto, intorno al 500, si recò a Sparta per domandare aiuto, pronunciò una vigorosa arringa davanti al re Cleomene, rimarcando in particolare che «i barbari non sono guerrieri ... È dunque facile sottometterli. E posseggono, gli abitanti di quel continente, piú beni, a cominciare dall'oro, di tutti gli altri popoli messi insieme»[3]. Per tutto il V e IV secolo questa immagine verrà sfruttata dai polemisti e dagli uomini politici greci ansiosi di spingere i propri compatrioti in imprese d'oltremare contro i territori achemenidi. È il caso, in particolare, del retore ateniese Isocrate. Nel 380, nel *Panegirico*, egli vuole dimostrare che i Persiani sono vili, senza disciplina né esperienza dei pericoli, e che ci sono tutte le condizioni per infliggere severe sconfitte agli eserciti del Gran Re: «se trasportiamo forze piú grandi di quelle del Gran Re ... potremo sfruttare con tranquillità tutta l'Asia». Molti anni dopo (356 a. C.), Isocrate formula con maggior chiarezza l'idea della colonizzazione, questa volta in Tracia: «Ci potremo ritagliare tante terre quante bastino non solo a noi per vivere nell'abbondanza, ma anche a offrire sufficienti mezzi di vita a quelli dei Greci che ne hanno bisogno e che per mancanza del necessario vanno raminghi ... Atenodoro e Callistrato ... sono stati capaci di fondarvi città (οἰκίσαι πόλεις)»[4]. Dieci anni piú tardi (346 a. C.) ritorna sul tema con forza e precisione ancora

[3] ERODOTO, 5.49.

[4] ISOCRATE, *Sulla pace*, 24.

Figura 1.
Il mondo ellenistico: Grecia, Asia Minore e Medio Oriente.

maggiori e, rivolgendosi a Filippo di Macedonia, gli delinea questo progetto: «[se] soprattutto tenterai di annientare completamente il regno persiano, o almeno di occupare quanto piú territorio (χώραν ... ἀφορίσασθαι) è possibile tagliandone via l'Asia, come usualmente si dice, dalla Cilicia a Sinope; inoltre [se] tenterai di fondare città (κτίσαι πόλεις) in questo paese e di stabilirvi con fissa dimora (κατοικίσαι) coloro che adesso vanno errando per mancanza di mezzi di sussistenza, e che danneggiano la gente in cui si imbattono ... [È necessario] fondare con essi città e con queste delimitare i confini della Grecia e frapporle come scudo per la difesa di tutti noi»[5]. La visione è in ogni caso chiara: conquistare territori in un paese ricco e ritagliarvi delle terre da assegnare alle città che vi si fonderanno per dirigervi il flusso dell'immigrazione proveniente dalle città greche d'Europa; vale a dire, la colonizzazione come rimedio alla crisi sociale ed economica. Si tratta di sfruttare (καρπεῦσαι) i territori che costituiscono la ricchezza e la potenza del Gran Re e dei Persiani.

Anche l'*Anabasi* di Senofonte testimonia lo stesso fascino per la ricchezza dei territori in Asia Minore e l'attrattiva della politica di colonizzazione. La descrizione data dall'Ateniese del porto di Calpe, sulla costa meridionale del Ponto Eusino, parla da sé: bel porto, collocato in posizione favorevole tra Eraclea e Bisanzio, là «dove non esistono città greche», la località dispone di «terra fertile» e di «grandi alberi d'ogni essenza». Cosa piú importante, «il resto del paese è ameno e aperto, ricco di villaggi popolosi. Il suolo produce orzo, grano, ogni sorta di legumi, miglio, sesamo, fichi in quantità; numerosi i vigneti, che danno un vino soave. C'è di tutto, insomma, tranne l'ulivo». Senofonte fa chiaramente parte di quelli che «avevano intenzione di fondarvi una città». In effetti già qualche tempo prima, vicino a Sinope, aveva pensato di portare a termine un progetto simile, incontrando però l'opposizione dell'indovino Silano[6].

2. *Città e territori.*

Naturalmente né Alessandro né i sovrani ellenistici si ritennero mai tenuti ad applicare alla lettera i progetti elaborati da Isocrate o da Senofonte. L'uno e gli altri dovettero tuttavia affrontare il problema di come assicurare la sopravvivenza immediata di una comunità di svaria-

[5] ID., *Filippo*, 120, 122.

[6] SENOFONTE, *Anabasi*, 6.4, 6.6, 6.7 e 5.6.15-18.

te centinaia o migliaia di uomini, sotto forma di guarnigioni e di città. Di questa realtà materiale rende conto l'aneddoto riportato da Vitruvio. Quando l'architetto Dinocrate venne a proporgli una colossale risistemazione del monte Athos, Alessandro, allora in Egitto, respinse l'idea nel momento in cui apprese che, per sopravvivere, la progettata città avrebbe dovuto contare soltanto sulle importazioni via mare: «Come un neonato senza il latte della nutrice non può alimentarsi né affrontare le tappe della crescita, cosí una città che non dispone di campi e dei loro prodotti che entrano all'interno delle mura non può svilupparsi, né, in mancanza di un nutrimento abbondante, [avere] una popolazione numerosa, né proteggere i propri abitanti privi di risorse»[7]. Dunque gli autori antichi (Isocrate, Senofonte) sapevano bene che non è possibile fondare una città prospera in un contesto ostile; osservazione di base cosí formulata da L. Robert: «Su un sito antico o davanti a una carta [è necessario] in primo luogo chiedersi: dov'erano i campi? Cosa mangiavano? Cosa coltivavano?», o ancora: «Una 'città' antica deve sempre essere considerata insieme al territorio, campi e foreste, che la nutre e sul quale vive una parte della sua popolazione; il territorio (χώρα) è inseparabile dalla 'città'»[8].

Nonostante ciò, una corrente dominante della storiografia coloniale ha a lungo postulato che la colonizzazione giunta dalla Grecia e dalla Macedonia si fosse insediata su terre vergini, e che solo in virtú del genio europeo interi territori del Medio Oriente fossero stati conquistati alla pace e alle attività agricole; Plutarco non afferma forse che gli abitanti dell'Aracosia avrebbero scoperto l'agricoltura grazie ad Alessandro e alla fondazione di città? Quando, nel 1974, gli archeologi francesi cominciarono a effettuare prospezioni nel territorio circostante la città ellenistica di Ai Khānum, la teoria del «miracolo greco» era ancora ampiamente accettata. Quando le prime indagini permisero, grazie allo studio dei cocci, di mettere in evidenza le tracce di sistemi di irrigazione artificiale risalenti all'epoca ellenistica, gli archeologi furono tentati di attribuire questa fase di sviluppo esclusivamente alla colonizzazione ellenistica. Sapendo, per riprendere la loro espressione, «che non si fonda una città nel deserto e che l'irrigazione [vi] era la condizione necessaria dello sviluppo urbano», conclusero, in un primo momento, che la costruzione della città e lo scavo dei canali di irrigazione erano stati condotti in parallelo dai coloni greci. Poi, nel corso della successiva campa-

[7] VITRUVIO, 2 pref. 3.

[8] L. ROBERT, *Villes d'Asie Mineure*, Paris 1962², p. 371; cfr. anche J. e L. ROBERT, in «Bulletin Epigraphique», 1958, p. 275.

gna di prospezione (1975), le nuove scoperte ceramiche li indussero a modificare radicalmente il loro punto di vista. Come scrissero allora, «questa scoperta getta una nuova luce sulla natura della colonizzazione greca, perlomeno nella regione considerata: non si tratta del dissodamento di terre vergini ma, piú modestamente, di un'ampliamento delle superfici irrigate ... Non era necessario pensare al genio greco ma a una tecnologia propriamente battriana, fondata su una lunga tradizione di irrigazione artificiale in Asia centrale». Di lí a poco avrebbero dimostrato che la valorizzazione della regione non era dovuta neppure a un «miracolo achemenide», dal momento che tecniche e lavori risalivano in realtà all'età del Bronzo e vennero proseguiti ed estesi nel corso della storia, compresa naturalmente l'epoca ellenistica[9].

Tale conclusione, da allora continuamente riproposta e perfezionata dagli archeologi, è sicuramente importante; è però giocoforza constatare che avrebbe già dovuto imporsi molto tempo prima, non soltanto perché le visioni dei teorici antichi erano, perlomeno su questo punto, basate su dati di fatto assolutamente indiscutibili (una città nuova ha bisogno di un territorio già coltivato) ma anche perché i (rari) testi che danno testimonianza di fondazioni ellenistiche portano inevitabilmente a tale conclusione[10]. Esse sono state infatti realizzate su siti già occupati da agglomerati, villaggi o città, che si appoggiavano a territori (χῶραι) ben coltivati. È necessario aggiungere un'ultima considerazione, molto importante se non decisiva: i coloni venuti dalla Grecia, dalla Macedonia, dalle isole, persino dalle città dell'Asia Minore occidentale, decisero di espatriare cosí lontano con l'unico desiderio di trovare quanto mancava loro in patria, e cioè dei lotti di terra, evidentemente ricavati da un terreno non sterile. Ben nota all'epoca della colonizzazione dell'epoca arcaica, la distribuzione dei lotti di terra (κλῆροι) è attestata da molto tempo da alcuni documenti ad Antiochia di Siria, a Dura-Europo e a Susa[11], e ora ad Arsinoe di Cilicia (si veda sotto): se ne deve dedurre che venne effettuata in maniera sistematica.

[9] J.-C. GARDIN e P. GENTELLE, *Irrigation et peuplement dans la plaine d'Aï-Khanoum de l'époque achéménide à l'époque musulmane*, in «Bulletin de l'Ecole Française d'Extrème Orient», LXXVI (1979), pp. 1-29, con le annotazioni di P. BRIANT, *Des Achéménides aux rois hellénistiques: continuités et ruptures*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», 1979, pp. 1398-402 (poi in ID., *Rois* cit., pp. 314-18), e una messa a punto in ID., *Histoire de l'Empire perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris 1996, pp. 772-74.

[10] ID., *Colonisation hellénistique et populations indigènes. La phase d'installation*, in «Klio», LX-LXI (1978), pp. 57-92 (poi in ID., *Rois* cit., pp. 227-62).

[11] *Ibid.*, pp. 234-37, e le successive considerazioni di R. A. BILLOWS, *Kings and Colonists. Aspects of Macedonian Imperialism*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 160-69.

3. *Conflitti e arbitrati.*

Nella concezione di un Isocrate o di un Senofonte, l'abbiamo visto, ogni fondazione era la conseguenza di un processo di conquista militare. Non c'è dubbio che sotto Alessandro o sotto i Seleucidi fosse realmente cosí; secondo ogni evidenza sorsero perciò numerose controversie fra colonizzatori e colonizzati, poiché i primi non poterono che insediarsi su terreni già valorizzati dai secondi, si trattasse di terreni agricoli o di terre percorse dalle mandrie oppure utilizzate indifferentemente per entrambi gli scopi. La situazione è molto simile a quella dei coloni greci che, in epoca arcaica, si insediarono in Sicilia, in Cirenaica o altrove. La documentazione per l'epoca ellenistica è purtroppo relativamente limitata, poiché molto spesso i testi che ci danno informazioni sul momento della fondazione trascurano totalmente questo aspetto, insistendo unilateralmente sul carattere squisitamente greco dei riti di fondazione e della popolazione insediata nella nuova città. Il rapporto di forze era peraltro favorevole ai coloni in modo schiacciante, poiché il movimento di colonizzazione ebbe inizio e venne portato avanti su iniziativa dei sovrani. Abbiamo perciò conoscenza diretta soltanto di pochi casi, unicamente nelle occasioni in cui il potere regale è stato spinto a disporre un arbitrato o a prendere una decisione in seguito a ostilità o lotte che rischiavano di mettere a repentaglio la pace nei territori reali.

Citeremo in primo luogo un'iscrizione proveniente da Arsinoe di Cilicia[12] che riporta una lettera di Trasea (governatore della Cilicia sotto Tolomeo III) agli abitanti di Arsinoe e il testo di un decreto della città di Nagido. Gli abitanti di Arsinoe avevano inviato un'ambasciata a Trasea «a proposito di una questione che riguardava il territorio (ὑπὲρ τῶν κατὰ τὴν χώραν)». La città nuova di Arsinoe era stata fondata dal padre di Trasea, Aetos, al tempo in cui era governatore di Cilicia, sotto Tolomeo II. Ecco in quali termini il decreto di Nagido ricorda le condizioni della fondazione: «Aetos occupò un sito particolarmente vantaggioso (τόπος ἐπίκαιρος), fondò una città (πόλιν ἔκτισε) che venne chiamata Arsinoe dal nome della madre del re, insediò dei coloni (οἰκέται) in questo luogo e distribuí sotto forma di lotti (ἐμέρισεν) il territorio che (finora) era stato nostro espellendone i barbari che avevano sconfinato [su questa terra] (ἐκβαλῶν τοὺς ἐπινεμομένους βαρβάρους)». Seguono le deci-

[12] *SEG*, XXXIX, 1426. Si vedano l'edizione e il commento di C. P. JONES e CH. HABICHT, *A Hellenistic inscription from Arsinoe in Cilicia*, in «Phoenix», XLIII-XLIV (1989), pp. 317-46. Si veda anche G. M. COHEN, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1995, pp. 363-64.

sioni relative ai rapporti ormai stabiliti, su richiesta di Trasea, fra Nagido e Arsinoe: Nagido ha accettato di cedere ad Arsinoe una parte delle sue terre pubbliche (τὴν χώραν τὴν δημοσίαν) in modo che i nuovi abitanti insediati per iniziativa di Trasea possano disporre di lotti di terra il cui possesso sia loro garantito per sempre. Si dichiara che i coloni sono coloni di Nagido (ἄποικοι Ναγιδέων); il seguito del testo definisce i rispettivi diritti degli abitanti di ciascuna delle due città. In un certo senso Trasea ha portato a termine la fondazione iniziata dal padre, poiché intendeva «aumentare la fama della città»; voleva anche fare in modo che le terre venissero coltivate intensivamente dai coloni, poiché – è scritto alle linee 6-9 – le terre cosí concesse avrebbero potuto produrre maggiori entrate che sarebbero andate a incrementare i tributi versati al tesoro reale.

Pur non trattandosi di un documento di fondazione in senso stretto, il testo fa luce con precisione sulle condizioni in cui ebbe luogo la fondazione di Arsinoe. Vi si vede la potenza dell'intervento reale: è a partire dalla conquista militare di un luogo strategico che Aetos ha definito il territorio della nuova città coloniale. Secondo il decreto citato le terre erano state ricavate su possessi di Nagido; è probabile che lo stratega abbia dovuto regolare un conflitto territoriale fra Nagido e la città fondata sul suo territorio, cioè Arsinoe[13]. Ma a questo conflitto si aggiunge l'ostilità fra Arsinoe e alcune popolazioni locali definite «barbare». È all'interno di questo quadro che il testo fa riferimento, dopo la conquista di un luogo strategico, all'espulsione dei barbari; per giustificarla, essi vengono presentati come colpevoli di un'aggressione in quanto hanno sconfinato nel territorio. Non sappiamo quale sia il popolo indicato con il generico appellativo di «barbari», ma è chiaro che il testo rimanda alla situazione molto frequente di un conflitto nato fra una città (greca oppure no) e alcune popolazioni dette «indigene» e presentate come una minaccia costante alle terre e agli uomini delle città. Tale è per esempio l'immagine tradizionale dei Pisidi o dei Misi, contro i quali i satrapi persiani organizzavano sistematicamente delle spedizioni poiché «nel territorio del re occupano posizioni di forza e, armati alla leggera, sono in grado, con le loro incursioni, di infliggere grandi danni a questo territorio e di salvaguardare il proprio»[14]. Alessandro e i re ellenistici riprendono il ruolo dei satrapi persiani[15]. A Faselide Alessan-

[13] È possibile un raffronto con i rapporti fra Antiochia sul Piramo e Antiochia sul Cidno (cfr. O. CURTY, *Les parentés légendaires entre cités grecques*, Genève 1995, pp. 207-8).

[14] SENOFONTE, *Memorabili*, 5.26.

[15] BRIANT, *Histoire* cit., pp. 660-62, 747-53, 786-88.

dro «aiutò gli abitanti a conquistare una fortezza fatta costruire dai Pisidi per nuocere al paese: partendo da lí i barbari facevano incursioni causando molti danni agli abitanti di Faselide mentre questi coltivavano il suolo»[16]. In Cilicia Alessandro guidò una spedizione lampo contro i «Cilici della regione montuosa»[17]. Possiamo pensare anche a un episodio piú tardo (52 d. C.) narrato da Tacito[18], che mette in scena i Cliti, «rozze popolazioni della Cilicia ... che già piú volte si erano sollevate in altre occasioni, si accamparono ... su ripidi monti, e di là scendendo verso il litorale o verso la città, osavano assalire agricoltori e cittadini e spesso mercanti e armatori». L'immagine delle popolazioni montanare barbare, aggressive e pericolose, è una costante nella letteratura etno-geografica greco-romana, che ritroviamo quasi esplicitamente nel decreto di Nagido che ricorda la fondazione di Arsinoe ad opera dello stratega tolemaico della Cilicia; la fondazione, immediatamente successiva alla conquista e all'espulsione dei barbari, ha una funzione strategica: è su queste terre contese che sono stati ricavati i lotti di terra per i coloni.

Una situazione simile non era sconosciuta neppure in Macedonia; per certi aspetti il testo di Arsinoe fa pensare a un'iscrizione della città di Filippi risalente al regno di Alessandro. Alcuni ambasciatori si sono recati da Alessandro per metterlo a parte di un problema di territori contesi fra la città e i vicini Traci. All'epoca della fondazione ad opera di Filippo II, il decreto reale (διάγραμμα) aveva evidentemente stabilito l'estensione della χώρα della nuova città; è facendo riferimento a questo atto originario che Alessandro prende la sua decisione, affidandone la realizzazione sul territorio a Filoteta e Leonnato, incaricati delle operazioni di picchettazione e delimitazione: «Quanto ai Traci che hanno occupato il territorio originario che Filippo aveva dato a Filippi, Filoteta e Leonnato indaghino se l'hanno occupato prima o dopo il διάγραμμα di Filippo; se avvenne dopo, che se ne ritirino ... Quanto a ciò che è stato dato ai Traci da Filippo, che i Traci ne abbiano il godimento, come Alessandro ha stabilito ... Quanto alle terre situate nei pressi del territorio di Serres e nei pressi di Daineros, che gli abitanti di Filippi ne abbiano l'uso, come aveva concesso Filippo»[19].

Del fatto che le relazioni tra città ellenistiche e popolazioni locali sia-

[16] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.24.6.

[17] *Ibid.*, 2.5.6.

[18] TACITO, *Annales*, 12.55.

[19] Il documento pone numerosi problemi epigrafici e storici, trattati da ultimo da M. HATZOPOULOS, *Alexandre en Perse: la revanche et l'Empire*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CXVI (1997), pp. 41-52, da cui traggo la traduzione senza per questo accettarne necessariamente l'interpretazione storica (vedi già BRIANT, *Histoire* cit., p. 1074).

no state spesso agitate troviamo conferma in due decreti della città di Apollonia Salbace (Caria), fondazione seleucide risalente a Seleuco I o ad Antioco I. Essi furono votati in onore degli ambasciatori che avevano difeso con abilità gli interessi della loro patria davanti alle autorità politiche che controllavano i territori[20]. Forse sotto Antioco III, gli ambasciatori furono convocati dal tesoriere (διοικητής) che era stato avvertito dal «preposto ai santuari», poiché si era creato un problema tra la città e l'amministrazione reale «riguardo ai villaggi sacri (ἱεραὶ κῶμαι), i Saleioi della montagna e i Saleioi della pianura». Si tratta evidentemente di comunità carie che, pur dipendendo dalla città di Apollonia, non fanno parte del suo territorio. Quale che fosse l'oggetto della questione, è chiaro che le relazioni fra la città e i villaggi sacri sono difficili. Un altro decreto, di poco successivo al 188, rende onore a Panfilo, un cittadino che si è recato come ambasciatore a Rodi: «Ha combattuto d'intesa con i suoi compagni d'ambasciata contro gli indigeni (ἐγχώριοι) che erano nostri avversari». Gli abitanti di Apollonia hanno quindi dovuto perorare la loro causa davanti a una delegazione inviata dalle comunità della Caria:

> Se collegato alla discussione sui «villaggi sacri», l'episodio fa pensare che questi «villaggi sacri» mal si adattassero alla tutela degli abitanti di Apollonia. Possiamo scommettere che le relazioni non fossero difficili soltanto tra gli abitanti di Apollonia e gli indigeni del loro territorio, e la frase getta un raggio di luce su quali potevano essere le relazioni tra gli indigeni della campagna e gli abitanti delle città greche o ellenizzate, in epoca ellenistica, all'interno dell'Asia Minore ... È ben piú di una semplice ipotesi l'ammettere che questi indigeni – forse proprio quelli dei «villaggi sacri», in ogni caso quelli dei villaggi assegnati ad Apollonia – vedessero nel rovesciamento politico del 190-188 un'occasione di secessione, di affrancamento dalla dominazione o dalla tutela della città – vicina, presente e detestata –, e che preferissero essere uniti direttamente ai Rodî, lontani e non ancora conosciuti per esperienza diretta[21].

[20] Il dossier è pubblicato e commentato da J. e L. ROBERT, *La Carie*, II, Paris 1954, nn. 166-67 (pp. 285-312; citazione da p. 307). Sulla fondazione si veda COHEN, *The Hellenistic Settlements* cit., pp. 253-55.

[21] ROBERT, *La Carie* cit., p. 307.

II.
POPOLAMENTO GRECO E POPOLAZIONI LOCALI.

1. *Il popolamento di città e colonie: teorie e realtà.*

Mentre definivano i luoghi adatti alla fondazione di città in Asia Minore, gli autori greci proponevano la propria visione dei rapporti che avrebbero dovuto instaurarsi fra i nuovi arrivati greci e le popolazioni locali. Nello stesso modo in cui ha bisogno di terre già coltivate, la nuova comunità necessita di braccia; naturalmente, molti coloni lavoreranno i propri lotti di terra, ma le autorità contano anche di ricorrere al potenziale di lavoro fornito dalla popolazione locale. Quando, per esempio, Senofonte descrive con stupore la fertilità della χώρα della città che pensa di fondare al porto di Calpe, non trascura di ricordare che vi si trovano anche «numerosi villaggi abitati (κῶμαι ... πολλαὶ καὶ οἰκούμεναι)»[22]. Senofonte non spiega quale sarà la posizione degli abitanti dei villaggi nella città progettata. Isocrate affronta invece il problema con estrema chiarezza. Nel *Panegirico* propone di «fare di tutti i barbari i perieci dell'intera Grecia»; in una lettera a Filippo supplica il re macedone di «costringere i barbari ... ad essere gli iloti dei Greci»[23]. Perieci, iloti: due termini che non lasciano alcun dubbio sulla condizione di sottoposti che Isocrate immaginava sarebbe stata imposta agli indigeni costretti a vivere sul territorio di una fondazione greca. Da parte sua, Aristotele proponeva che le terre della sua città ideale fossero coltivate da «iloti di razza barbarica»[24].

Non si deve concludere da questi passi che le popolazioni locali siano state sistematicamente ridotte in dipendenza o in schiavitú[25]: non è possibile applicare una regola generale a tutte le regioni e le città del Vicino Oriente; la diversità delle società e degli insediamenti coloniali è troppo forte per dare fondamento a una teoria generale, quale essa sia. Seguendo l'esempio dei suoi predecessori achemenidi, Alessandro aveva dato impulso a una politica di collaborazione con le élite locali. La vi-

[22] SENOFONTE, *Anabasi*, 6.4.6.

[23] ISOCRATE, *Panegirico*, 131; ID., *A Filippo* (III), 5.

[24] ARISTOTELE, *Politica*, 1329b.

[25] Si vedano da ultimo le analisi di F. PAPAZOGLOU, *Laoi et Paroikoi. Recherches sur la structure de la société hellénistique*, Beograd 1997.

sione di Alessandro è stata spesso contrapposta a quella dei successori, desiderosi al contrario di imporre il potere dei Greci e dei Macedoni. Poiché troppo rigido, questo approccio è solo parzialmente utilizzabile per il semplice fatto che anche i re ellenistici hanno avuto bisogno della collaborazione delle élite locali; era opportuno definire modalità di coabitazione tra queste ultime e le élite greco-macedoni all'interno delle strutture urbane, che si trattasse di nuove fondazioni o di ri-fondazioni di città già esistenti.

2. *Da Magnesia sul Meandro ad Antiochia di Perside* via *Laodicea sul Lico*.

A causa della rarità e dell'estrema concisione dei documenti disponibili, è molto difficile determinare quale fosse la composizione originaria della popolazione delle città nuove del Vicino Oriente[26]. Essa era probabilmente mista sin dall'inizio e dobbiamo limitarci a postulare che comprendesse inevitabilmente un contingente greco, secondo proporzioni impossibili da ricostruire. Parlando di Laodicea, fondata in Frigia (da Antioco I o II) nella valle del Lico, affluente del Meandro, L. Robert scriveva giustamente: «I testi sono talmente rari e talmente brevi che sarebbe quasi sorprendente trovarvi un'indicazione [sul popolamento]. D'altra parte, la presenza di elementi greci in una fondazione di tale genere era scontata; si fondava una città greca e non un raggruppamento di villici indigeni, frigi o lidi»[27]. Nella stessa Laodicea un'iscrizione tarda testimonia l'esistenza di una tribú Ias, che prova a sua volta come una parte dell'insediamento fosse di origine ionica. L'osservazione è confermata dagli studi di onomastica che dimostrano «il ruolo preponderante degli Ioni nell'ellenizzazione dell'Asia Minore interna sia all'epoca classica che dopo Alessandro»[28]. È sufficiente citare Strabone: «Antiochia in Pisidia fu popolata da persone provenienti da Magnesia sul Meandro»[29]; si deve molto probabilmente interndere che la città abbia ricevuto, a una certa data, rinforzi provenienti da Ma-

[26] Si vedano i testi in V. TSCHERIKOWER, *Die hellenistischen Städtegründungen von Alexander dem Große bis auf die Römerzeit*, Leipzig 1927, pp. 190-209, oltre a BILLOWS, *Kings* cit., pp. 146-82 (ma soltanto sull'arrivo e l'insediamento dei Macedoni nelle colonie dell'Asia Minore).

[27] L. ROBERT, *Les inscriptions*, in J. DES GAGNIERS, *Laodicée du Lykos*, Québec-Paris 1969, p. 329, nota 1. Sulla città, cfr. COHEN, *The Hellenistic Settlements* cit., pp. 308-11.

[28] L. ROBERT, *Noms indigènes dans l'Asie-Mineure gréco-romaine*, I, Paris 1963, pp. 314-15.

[29] STRABONE, 12.8.14.

gnesia[30]. Oltre all'elemento ionico, l'onomastica rivela tracce di un contingente macedone e probabilmente anche di qualche Iranico.

Possiamo ammettere che il flusso di immigranti sia stato maggiore sotto Alessandro e sotto i suoi successori; ma, contrariamente a una teoria persistente, le fondazioni ellenistiche del Vicino Oriente hanno continuato a beneficiare, ben oltre questo primo periodo, di una corrente di emigrazione proveniente dalla Grecia e dall'Asia Minore occidentale. È quanto mostra con chiarezza un'iscrizione che era esposta a Magnesia sul Meandro; si tratta della copia di un'iscrizione che ritrascrive un decreto emanato dall'assemblea del popolo della città di Antiochia di Perside. Il dossier comprende inoltre due lettere del re Antioco III indirizzate al popolo e al consiglio dei Magneti[31] in risposta a una richiesta presentata dagli ambasciatori di Magnesia che l'avevano incontrato durante il suo soggiorno, nel 205, sulla costa iranica del Golfo Persico, nella città di Antiochia di Perside (Būshīr?), probabilmente al ritorno dalla grande anabasi che l'aveva condotto sino a Battra. Il decreto propriamente detto[32] era stato votato sotto l'eponimato di Herakleites, figlio di Zoes, «sacerdote di Seleuco Nicatore, di Antioco Sotere, di Antioco Teo, di Seleuco Callinico, del re Seleuco, del re Antioco e di suo figlio, il re Antioco il Grande». Come da molte altre città della Grecia, delle isole e del Vicino Oriente, gli abitanti di Antiochia avevano ricevuto degli ambasciatori da Magnesia venuti a chiedere loro di riconoscere le feste e i concorsi organizzati da Magnesia in onore della dea Artemide Leucofrienia. La risposta di Antiochia di Perside fu positiva. Di particolare interesse in questo testo epigrafico, agli occhi degli storici della colonizzazione ellenistica, sono le ragioni su cui, secondo i termini stessi del decreto, si fonda tale accettazione, poiché rendono conto di una relazione speciale fra Antiochia di Perside e Magnesia sul Meandro:

> Decisione dell'assemblea, proposizione dei pritani: dato che i Magneti del Meandro, consanguinei (συγγενεῖς) e amici (φίλοι) del popolo, hanno fatto molte grandi cose che furono utili ai Greci e che li onorano; innanzitutto perché, quando Antioco Sotere, desideroso di ingrandire (ἐπαυξῆσαι) la nostra città che aveva preso nome da lui, mandò loro un'ambasciata a proposito dell'invio di coloni (περὶ ἀποικίας), hanno votato numerose e belle risoluzioni e, dopo aver fatto voti e sacrifici, hanno inviato uomini in numero sufficiente e distinti per valore[33], nel loro impegno per

[30] Si vedano anche COHEN, *The Hellenistic Settlements* cit., pp. 278-81, e CURTY, *Les parentés* cit., pp. 110-11.

[31] *OGIS*, 231-32.

[32] *OGIS*, 233.

[33] Su questo particolare punto si veda BRIANT, *Rois* cit., p. 271 e note 23-24, che riprende un suggerimento di E. Will sull'origine sociale dei coloni (molto umile, a suo giudizio, nonostante i

contribuire ad accrescere (συναυξῆσαι) il popolo d'Antiochia ... [Gli ambasciatori di Magnesia] hanno rinnovato i legami di consanguineità (συγγένεια) e di amicizia (φιλία) ... Il popolo, per devozione nei confronti degli dèi comuni (θεοὶ κοινοί) a lui e ai Magneti, volendo meglio manifestare la sua dedizione nei confronti dei consanguinei (συγγενεῖς), [ha acconsentito alla richiesta di Magnesia]...

Sembra dunque che la popolazione della città fondata da Antioco I comprendesse un contingente venuto da Magnesia sul Meandro, inviato come rinforzo durante quel regno forse dopo che la città aveva subito una carestia o un terremoto. È anche estremamente probabile, se si giudica in base agli strettissimi rapporti stabiliti fra le due città, molto simili a quelli che nel corso della storia greca hanno continuato a collegare colonie e metropoli, che, fin dal momento della fondazione, alcuni coloni fossero venuti da Magnesia. È in particolare sorprendente che le divinità poliadi di Antiochia e di Magnesia siano designate con l'appellativo di «dèi comuni»: in altre parole i coloni magneti hanno portato con sé le divinità della madrepatria, cui continuano a tributare un culto svariate generazioni dopo la fondazione. A una prima analisi i termini «amicizia» e «consanguineità» sono meno specifici, in quanto molte città dell'Asia Minore e del Medio Oriente in epoca ellenistica hanno inventato delle «leggende di fondazione» che ne facevano (talvolta in modo totalmente fittizio) le sorelle delle città europee: era un modo per crearsi un passato greco mettendo in secondo piano le radici locali. In questo caso, tuttavia, i termini «amicizia» e «consanguineità» vengono a completare l'immagine di una comunità molto stretta e indistruttibile, costruita su un'unità di popolamento e di culto: «I teori magneti non hanno bisogno di far mostra di erudizione e di ricorrere a genealogie mitiche per evidenziare i propri legami»[34]. È d'altronde interessante sottolineare che, in un altro passo dell'iscrizione, gli abitanti di Antiochia si preoccupano della situazione interna di Magnesia, rallegrandosi perché è riuscita a «mantenere la costituzione degli antenati», il che sembra indicativo del fatto che anche Antiochia aveva adottato le istituzioni di Magnesia. Se i Magneti hanno scelto di incidere il decreto di Antiochia di Perside piuttosto che gli identici decreti adottati da altre città della regione, ciò significava evidentemente riconoscergli un'importanza speciale.

termini utilizzati dal decreto); *contra*, BILLOWS, *Kings* cit., p. 151, nota 19, che, rinviando soltanto a P. BRIANT, *Colonisation hellénistique et populations indigènes II: Renforts grecs dans les cités hellénistiques d'Orient*, in «Klio», LXIV, 1 (1982), pp. 83-98 (poi in ID., *Rois* cit., pp. 263-79), mostra di non aver colto né lo sfondo né la storia del dibattito; un richiamo in CURTY, *Les parentés* cit., p. 119, nota 83.

[34] *Ibid.*, p. 119.

In effetti, di seguito al testo erano stati incisi i nomi delle altre città che avevano ricevuto un'ambasceria da Magnesia e a loro volta accettato la richiesta, poiché la lista è introdotta dalla formula: «Hanno ugualmente deciso cosí...» Il passo è purtroppo lacunoso (molti nomi sono cancellati); si riconoscono tuttavia alcune città situate nella regione vicina ad Antiochia di Perside: Seleucia sul Tigri, Apamea sul Seleias, Seleucia sul Mar Rosso [Golfo Persico], Seleucia sull'Euleo [Susa], cosí come un'altra Seleucia e un'altra Antiochia (entrambe costruite vicino a un fiume) e un'Alessandria. Se la pietra fosse integra, disporremmo di un documento unico, e cioè una lista di tutte le città greche della Babilonia e del Golfo Persico; anche cosí com'è, l'iscrizione offre comunque

Figura 2.
Il mondo ellenistico: le regioni orientali.

la straordinaria immagine di una comunità culturale greca che va dall'Egeo al Golfo Persico. È ugualmente importante sottolineare che l'immigrazione ellenica verso queste regioni non è soltanto l'effetto di volontà e desideri personali ma è stata provocata anche da richieste precise formulate dai re fondatori (o rifondatori). In altri termini, «questi testi sono caratteristici della volontà dei Seleucidi di creare colonie greche e di insediare cittadini delle vecchie città greche in Frigia, in Pisidia e fin nella regione del Golfo Persico»[35].

3. *Dall'Egeo ad Ai Khānum* via *Didima e Magnesia sul Meandro*.

In realtà questa rete organizzata di relazioni fra metropoli e colonie si spingeva sino alle «estremità del mondo abitato», vale a dire fino all'Osso e allo Iassarte, come testimoniano ampiamente gli scavi della città ellenistica fondata sul sito di Ai Khānum, in Afghanistan, alla confluenza dell'Āmū Daryā (Osso) con il Kokcia. Oltre che dalle scoperte di ceramica e di edifici pubblici (fontana, ginnasio, teatro ecc.), il popolamento greco della colonia è attestato anche da ritrovamenti epigrafici di primaria importanza[36]. La dedica a Ermes e a Eracle fatta da due fratelli, Triballos e Straton, figli di Straton, consente di identificare il ginnasio, «sede dell'educazione ellenica, insieme ginnica e intellettuale». Un altro basamento reca due iscrizioni, una delle quali è un epigramma in due distici:

> Queste sagge parole degli uomini antichi sono consacrate,
> detti degli uomini celebri, nella sacra Pito.
> Di là le ha prese Clearco, copiandole scrupolosamente,
> per affiggerle, che brillassero da lontano, nel τέμενος di Cinea.

Sulla parte destra del basamento sono incise cinque massime:

> Bambino, sii ben educato.
> Giovane, padrone di te stesso.
> Nel mezzo della vita, giusto.
> Vecchio, buon consigliere.
> Al momento della morte, sereno.

La prima iscrizione ci comunica il nome del fondatore, l'οἰκιστής, Cinea, che venne eroicizzato. Forse di origine tessala (a giudicare dall'ono-

[35] ROBERT, *Les inscriptions* cit., p. 330.

[36] Edizione e commento di ID., *De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1965 = *OMS*, V (1989), pp. 510-51.

mastica), Cinea ha fondato la città e per questa ragione viene onorato in un τέμενος a lui riservato. Questa iscrizione ricorda un'iscrizione metrica ritrovata a Kandahar: purtroppo molto frammentaria, essa fa riferimento a un τέμενος e a un certo «figlio di Aristonax». Non c'è alcun motivo di supporre che si tratti del fondatore di Alessandria di Aracosia, ma la testimonianza suggerisce perlomeno che, al pari di Ai Khānum, Kandahar fosse una città alla greca fin dall'inizio dell'epoca ellenistica[37].

Pur essendo riconosciuto come οἰκιστής, Cinea non ha fondato la città di sua iniziativa ma ha dato inizio alle cerimonie rituali in nome di un sovrano che gliel'aveva ordinato, lo stesso Alessandro o un re seleucide. Quanto al Clearco che ha portato nella lontana città il testo delle massime delfiche copiandole con acribia, non è altri che l'illustre filosofo Clearco di Soli, che ha dunque attraversato tutto il Vicino Oriente sino all'Asia centrale e all'India. Questo viaggio e le testimonianze da lui lasciate ad Ai Khānum forniscono indicazioni molto precise sulla componente ellenica della popolazione. Citiamo L. Robert: «Non si tratta di un ellenismo di confine, isolato, che si indebolisce fino all'asfissia, ma è ampiamente, liberamente irrigato. Gli artigiani hanno contatti con gli artigiani dell'impero seleucide e del mondo greco per impiegare tecniche e modi di scrittura; per l'epigramma di Clearco e per le sue massime incidono un'iscrizione della piú straordinaria eleganza e distinzione, in quello stile di una delicatezza insieme sobria e ricercata dell'alto III secolo». Lo stesso Robert era arrivato a conclusioni analoghe dall'esame della versione greca di un'iscrizione bilingue greco-aramaica dell'imperatore maurya Aśoka trovata vicino a Kandahar: «Lingua e stile sono autenticamente greci ... Il fatto è che un'emigrazione greca, dove che sia, all'epoca ellenistica non è soltanto un'emigrazione di braccia per l'agricoltura e soprattutto i mestieri, o per le armi; c'è sempre una parte di intellettuali, di maestri di scuola elementare e di retori, di poeti...»[38]. Cosí commentava di lí a qualche anno lo stesso autore a proposito di una nuova iscrizione greca di Aśoka: «Questo nuovo tassello degli editti di Aśoka ci mostra l'unità della civiltà greca all'epoca ellenistica fino agli estremi confini; le iscrizioni greche dell'Aracosia non sono toccate da alcun fenomeno di degenerazione, di isolamento o di 'barbarizzazione'»[39].

[37] Si vedano P. M. FRASER, *The son of Aristonax at Kandahar*, in «Afghan Studies», II (1979), pp. 9-18, e ID., *Cities of Alexander the Great*, Oxford 1996, pp. 132-40.

[38] L. ROBERT, *Observation sur l'inscription grecque [de Kandahar]*, in «Journal des Savants», 1958, pp. 7-18 = *OMS*, III (1969), pp. 1551-62.

[39] ID., *Une nouvelle inscription grecque d'Açoka*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1964, p. 136 = *OMS*, III (1969), pp. 1563-64.

All'interno della popolazione greca della città possiamo distinguere Eutidemo I, il secondo re greco-battriano, di cui Polibio afferma che era un «Magnete»: in altre parole, la sua famiglia era emigrata da Magnesia sul Meandro[40]. L'esistenza di un contingente magnete ad Ai Khānum e piú diffusamente nella regione è confermata ora da una scoperta fatta nel santuario di Takht i-Sangin, situato lungo l'Osso a un centinaio di chilometri a valle di Ai Khānum. Si tratta di una statuetta in bronzo raffigurante un sileno che suona il flauto doppio; sul basamento si legge (in greco) una dedica al fiume Osso fatta da un certo Atrosokes. Il prototipo del sileno va evidentemente ricercato nel celebre Marsia di cui la tradizione colloca la leggenda alle sorgenti del Meandro, in Asia Minore; l'accostamento fra Osso e Meandro è dovuto all'origine dei coloni greci. L'offerta rituale di flauti in questo santuario battriano «sottolinea con forza ancora maggiore lo stretto legame che i coloni greci in Asia centrale avevano stabilito con la figura del Marsia frigio e il suo carattere di genio musicale»[41].

È impossibile dire in quali condizioni questo contingente magnete sia arrivato ad Ai Khānum; pur senza poterlo provare, possiamo sospettare che un'emigrazione simile abbia potuto essere organizzata soltanto dal potere politico. Si trattava forse di un contingente militare che decise di rimanere sul posto dopo una campagna condotta nella regione? È quello che può suggerire la carriera di Demodamante[42]. Nel sesto libro della *Storia naturale* Plinio, parlando dello Iassarte (Sīr Daryā), scrive: «Questo corso d'acqua fu valicato da Demodamante, generale dei re Seleuco e Antioco (nostra fonte principale per questa zona), che innalzò altari ad Apollo Didimeo»[43]. Gli stretti rapporti fra il generale seleucide e il santuario di Didima (vicino a Mileto) sono attestati da numerosi decreti di Mileto. Egli è l'autore di una proposta di decreto votata nel 300/299 in onore del principe ereditario Antioco, che, seguendo l'esempio del padre Seleuco, ha donato fondi per edifici pubblici destinati ad abbellire e ad arricchire la città[44]. D'altro canto Demodamante ha redatto per il consiglio il progetto del decreto votato in onore di Apama, moglie del re Seleuco, «a ragione della benevolenza e dello zelo di-

[40] POLIBIO, 11.39.1. Sulle origini di Eutidemo e la statuetta del santuario di Takht i-Sangin si vedano essenzialmente P. BERNARD, *Fouilles d'Aï-Khanoum*, IV. *Les monnaies hors trésors. Questions d'histoire gréco-bactrienne*, Paris 1985, pp. 131-33, e ID., *Le Marsyas d'Apamée, l'Oxus et la colonisation séleucide en Bactriane*, in «Studia Iranica», XVI (1987), pp. 103-15.

[41] *Ibid.*, p. 109.

[42] Sul personaggio cfr. ID., *Fouilles* cit., pp. 38-40, 160-61; L. ROBERT, *Documents d'Asie Mineure*, Paris 1987, pp. 455-72.

[43] PLINIO, *Naturalis historia*, 6.49.

[44] *OGIS*, 213.

mostrati in precedenza dalla regina per quei Milesi che combattono con il re Seleuco, e ora per quelli che erano stati mandati in ambasciata da Seleuco per parlare con lui dei lavori di costruzione nel santuario didimeo»[45]. Alcuni mercenari originari delle città dell'Asia Minore occidentale possono aver partecipato alle campagne condotte in Asia centrale da Antioco e da Demodamante, per poi decidere di stabilirvisi, senza per questo dimenticare le proprie origini.

È chiaro che l'immagine di un mondo coloniale greco unito dai legami di sangue e di cultura tende a mettere in ombra un'altra realtà essenziale, cioè che la colonizzazione ellenistica non ha fatto sparire le culture locali. Però vediamo che il personaggio che, nella lontana Battriana, ha fatto una dedica al fiume Osso utilizzando una rappresentazione che evoca chiaramente Marsia, porta un nome iranico, Atrosokes, che significa «colui che possiede la potenza del tizzone di fuoco». Quanto alle iscrizioni di Aśoka, non ci informano solo sulla vitalità della lingua greca lontano dalle sue frontiere originali, ma anche e perlomeno in egual misura sul vocabolario delle cancellerie achemenidi (attraverso la versione aramaica) e sui contatti e l'acculturazione in queste regioni del confine indo-greco. Se è possibile riconoscere che le condizioni delle popolazioni dipendenti non furono molto modificate (perlomeno sul breve termine), una delle domande che si pongono è di sapere quale fu la situazione delle classi dominanti locali là dove vennero fondate le nuove città ellenistiche. Poiché non è possibile proporre una risposta globale, è preferibile esaminare qualche caso particolarmente esemplare.

4. *Le due Babilonie e Seleucia sul Tigri.*

In un'esposizione molto elogiativa nei confronti del diadoco, Pausania descrive cosí le condizioni della fondazione di Seleucia sul Tigri per opera di Seleuco: «dopo aver fondato Seleucia sul fiume Tigri e avervi trasferito coloni babilonesi (Βαβυλωνίους ... συνοίκους), lasciò in piedi le mura di Babilonia, lasciò in vita il santuario di Bel, consentendo ai Caldei di continuare ad abitare nei suoi pressi»[46]. Strabone fornisce informazioni un po' diverse: secondo lui, al pari dei Persiani ma a differenza di Alessandro, i Seleucidi non si presero in alcun modo cura di Babilonia e dei suoi templi, «soprattutto dopo che Seleuco circondò delle sue mura Seleucia sul Tigri vicino a Babilonia, a una distanza di cir-

[45] *Ibid.*

[46] PAUSANIA, I.16.3.

ca 300 stadi. Poiché lui e i suoi successori furono pieni di zelo nei confronti di Seleucia e vi trasferirono la residenza reale (τὸ βασίλειον). Ciò che piú conta, ai nostri giorni Seleucia è divenuta piú grande di Babilonia, mentre la maggior parte di Babilonia è ormai deserta (ἔρημος)»[47]. Se è vero che Seleucia è diventata la «città reale» (*al šarruti*) per eccellenza, sarebbe palesemente assurdo concludere che Babilonia fosse stata interamente svuotata dei suoi abitanti a vantaggio di Seleucia. Sappiamo invece che i re seleucidi si sono presi cura dei santuari babilonesi, dove i lavori non sono mai cessati[48]; contrariamente a un'interpretazione talora ancor oggi accettata, i documenti babilonesi non danno neppure testimonianza di confische di terre babilonesi a vantaggio di Seleucia[49]. È invece abbastanza comprensibile che, secondo una pratica altrove ben attestata, la nuova città abbia ricevuto non soltanto un popolamento greco, ma anche un popolamento babilonese proveniente da agglomerati vicini.

In confronto a Seleucia, città nuova che, senza rinnegare l'ambiente culturale mesopotamico, adottò istituzioni greche e dove le testimonianze coroplastiche, numismatiche e architettoniche testimoniano l'influenza pregnante dell'ellenismo, l'esempio di Babilonia è assolutamente originale. Mentre, grazie in particolare al patrocinio dei re seleucidi, i santuari sembrano proseguire una vita appena sfiorata dalla conquista e dall'occupazione macedoni, la presenza greca non è tuttavia assente, come testimonia una tavoletta che trascrive una lettera inviata dall'amministratore del santuario dell'Esagila e dalle autorità del santuario a un carpentiere; datato al regno di Antioco «il Gran Re e Antioco suo figlio re», il documento è stato riprodotto in «una copia scritta in greco». D'altro canto gli scavi (teatro, *agora*) e le testimonianze epigrafiche sembrano provare che Babilonia è stata trasformata in città greca (forse un'Antiochia, se un Antioco fu il suo κτίστης[50]). Come conciliare queste due visioni apparentemente antitetiche? Molto probabilmente sul piano politico esistevano in qualche modo due Babilonie: la Babilonia greca, che

[47] STRABONE, 16.1.5.

[48] Si veda in particolare S. SHERWIN-WHITE e A. KUHRT, *From Samarkhand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire*, London 1993, pp. 149-61.

[49] Si veda la messa a punto di R. J. VAN DER SPEK, *The astronomical diaries as a source for Achaemenid and Seleucid history*, in «Bibliotheca Orientalis», L, 1-2 (1993), pp. 97-98, a partire dall'edizione definitiva delle tavolette babilonesi in questione. Si veda anche ID., *New evidence on Seleucid land policy*, in *De agricultura. In memoriam P. W. de Naeve*, Amsterdam 1993, pp. 61-77. La vecchia ipotesi viene ancora difesa, ad esempio da A. INVERNIZZI, *Fra novità e tradizione: la fondazione di Seleucia sul Tigri*, in S. MAZZONI (a cura di), *Nuove fondazioni nel Vicino Oriente antico: realtà e ideologia*, Pisa 1993, p. 119, nota 15.

[50] *OGIS*, 253.

poteva prendere le sue decisioni secondo le tradizioni elleniche, e una Babilonia babilonese che continuava la sua esistenza tradizionale, in cui i cittadini liberi prendevano come in precedenza le decisioni di ambito locale all'interno dell'assemblea (*puhru*) come molto prima dell'arrivo dei Macedoni[51]. Si aggiunga che anche Susa fu, in un certo momento, trasformata in città greca, ricevendo il nome di Seleucia sull'Euleo, e vi si nota in egual misura l'incontro di elementi greci (grazie all'epigrafia e alla numismatica) e della cultura locale[52]: la differenza con Babilonia sta nel fatto che, prima dell'arrivo dei Greci, la città non aveva una tradizione di autogoverno autonomo.

Questa vita parallela non significa evidentemente che le due comunità si siano ignorate per tutto il corso della storia. A Babilonia come altrove non c'è alcun dubbio che membri della classe dominante urbana abbiano lavorato al servizio dei re seleucidi, i quali, a loro volta, hanno costantemente cercato di porsi come continuatori delle tradizioni culturali e religiose babilonesi. Prendiamo ad esempio il caso di due personaggi omonimi, Anu-uballit. Il primo è un importante amministratore del santuario di Uruk che si vanta, in numerosi documenti, di avere un secondo nome (greco), Kephalon; una tavoletta attesta che egli era sposato a una certa Antiochis, figlia di Diophantos, e altri testi documentano il numero crescente di antroponimi greci nella sua famiglia. L'esempio di un altro Anu-uballit mostra che questo processo di acculturazione attraverso l'antroponimia non è dovuto soltanto a iniziative individuali. In un'iscrizione babilonese datata al 244 a. C. che descrive i lavori eseguiti nel santuario di Resh a Uruk, questo secondo Anu-uballit è cosí definito: «[Mese di] Nisannu, anno 68 [era seleucide], Seleuco re: Anu-uballit, figlio di Anu-iksur, discendente di Ah'ûtu, il governatore (*šaknu*) di Uruk – al quale Antioco, re della regione, diede il suo secondo nome, Nikarkhos – ha costruito e portato a termine il Resh, il tempio di Anu e Antu...»[53]. Vediamo qui come l'antroponimo greco sia stato concesso dal sovrano stesso, evidentemente come dono onorifico per

[51] Si vedano in particolare R. J. VAN DER SPEK, *The Babylonian city*, in A. KUHRT e S. SHERWIN-WHITE (a cura di), *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*, London 1987, pp. 57-74, oltre a SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., pp. 155-58.

[52] Cfr. G. LE RIDER, *Suse sous les Séleucides et les Parthes*, Paris 1965 (analizzato in BRIANT, *Rois* cit., p. 265), e SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., pp. 179-80.

[53] Su questo personaggio si veda L. M. DOTY, *Nikarchos and Kephalon*, in E. LEICHTY, M. DE J. ELLIS e P. GERARDI (a cura di), *A Scientific Humanist. Studies in Memory of A. Sachs* («Occasional Publications of the S. N. Kramer Fund», 9), Philadelphia 1988, pp. 95-118, oltre a VAN DER SPEK, *The Babylonian city* cit., e alle riflessioni di A. INVERNIZZI, *Appunti sulla cultura ellenistica nell'impero seleucide*, in «Topoi», IV, 2 (1994), pp. 521-30.

un Babilonese particolarmente fedele alla causa reale. Si tratta di un esempio unico nella nostra documentazione, ma tutto lascia supporre che si trattasse di una politica sistematica destinata a legare strettamente gli interessi dell'aristocrazia babilonese a quelli della dinastia di origine irano-macedone.

5. *La transizione irano-ellenistica in Asia Minore: Amyzon e Apamea di Frigia.*

Fu una situazione paragonabile e insieme peculiare quella che prevalse nelle città dell'Asia Minore all'epoca dell'arrivo dei Macedoni e del grande movimento di colonizzazione e di fondazioni che vi alimentarono i Seleucidi. Un primo esempio di grande interesse è offerto da un'iscrizione della città di Amyzon in Caria, datata al 321/320, dunque dell'inizio del periodo dei diadochi. Eccone il testo[54]:

> Il quarto anno del regno di Filippo[55], mentre era satrapo Asandros, nel mese di Marsellios, Paos, figlio di Artimes essendo προστάτης ad Amyzon, essendo arconti Panamyes, figlio di Hyssolos, Hyrgas figlio di Kotobalos e Timagora, figlio di Aristodemo, essendo custode dei monti [ὀροφύλαξ] Paos figlio di Panamyes, tesoriere della dea Hyssolos figlio di Hekatomnos, Menandros avendo contribuito all'affare, gli abitanti di Amyzon nell'assemblea plenaria, su proposta di Asandros, hanno deciso che sia neocoro di Artemide Bagadates che l'oracolo di Delfi gli ha indicato, perché è devoto al santuario; che sia concesso a Bagadates e a suo figlio Ariaramnes il diritto di città (πολιτεία), l'esenzione da ogni contributo (ἀτέλεια πάντων); che partecipino...

Non si tratta di un testo di fondazione; la città di Amyzon esisteva ben prima dell'arrivo di Alessandro, come indica anche l'uso di un calendario locale. Vi si sono trovate tracce dell'attività costruttrice di Idrieo, satrapo della Caria figlio di Ecatomno, una ventina d'anni prima dell'arrivo di Alessandro; si tratta perciò di un'antica comunità caria dotatasi di istituzioni civiche «alla greca» prima del periodo ellenistico. La popolazione è mista: quasi tutti i magistrati citati portano nomi e patronimici carî, ad eccezione di Timagora, figlio di Aristodemo. A questa data la città decide di naturalizzare Bagadates e suo figlio Ariaramnes;

[54] *Amyzon*, 2 (testo pubblicato e commentato da J. e L. ROBERT, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, I, Paris 1983, pp. 97-98). Si veda anche P. BRIANT, *Les Iraniens d'Asie Mineure après la chute de l'Empire achéménide. (A propos de l'inscription d'Amyzon)*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», XI (1985), pp. 167-95.

[55] Si tratta di Filippo III Arrideo, cioè del 321/320. Il satrapo Asandros e Menandros sono ben noti da altre testimonianze (su Menandros a questa data e in questa posizione si veda da ultimo R. DESCAT, *La carrière d'Eupolémos, stratège macédonien en Asie Mineure*, in «Revue des Etudes Anciennes», C, 1-2 (1998), pp. 167-90).

l'onomastica non lascia dubbi sull'origine iranica dei beneficiati. Chi sono? Si tratta senza dubbio di rappresentanti in Caria della diaspora imperiale persiana/iranica, che, al tempo della dominazione achemenide, è confluita in numerosi paesi dell'impero e le cui numerose tracce sono state rilevate attraverso l'epigrafia greca tarda, soprattutto in Lidia. Il documento di Amyzon risponde a una domanda posta in questi termini da L. Robert: «C'era in questa regione, in molte città, nelle campagne piú ricche – in Misia, Lidia, Ionia – un'aristocrazia persiana. Quando l'impero di Dario fu scomparso, quando in Asia Minore trionfò l'ellenismo, non piú soltanto con la sua civiltà insinuante e penetrante ma anche da un punto di vista politico, quando la città greca divenne l'organismo politico privilegiato e normale, quale poteva essere la sorte dei Persiani stabiliti in queste regioni? In che modo potevano conservare una posizione?»[56] Il testo suggerisce che i rapporti tra la famiglia di Bagadates e la città datassero da lungo tempo, come mostra la benevolenza manifestata dal Persiano nei confronti del santuario di Artemide, che doveva aver colmato di benefici. In altri termini, troviamo qui la testimonianza di un processo di acculturazione di lungo periodo che la conquista macedone non ha interrotto né avviato, ma semplicemente proseguito. Il carattere straordinario dei favori concessi al Persiano e a suo figlio dimostrano senza alcun dubbio che, in cambio, Bagadates ha dovuto annettere i suoi domini alla città di cui diveniva cosí uno dei membri prestigiosi, incaricato ormai dell'amministrazione (νεωκορίη) del santuario, che senza alcun dubbio possedeva terreni sacri poiché vi sono attestati degli «schiavi sacri». Non si trattava di una decisione puntuale, a breve termine: sappiamo infatti da un'altra iscrizione[57] che sotto Antioco III, piú di un secolo dopo, il neocoro si chiama Ariaramnes, che discende palesemente da Bagadates.

L'iscrizione di Amyzon suggerisce che, laddove l'onomastica rivela una certa proporzione di antroponimi iranici, la popolazione iranica insediatasi in epoca achemenide si è integrata nei nuovi quadri cittadini, secondo il modello di Bagadates e della sua famiglia ad Amyzon. Avvenne cosí a Celene, la capitale della satrapia della Grande Frigia di cui Alessandro si impadroní durante l'inverno del 334/333; erano molto probabilmente nobili iranici che possedevano i grandi domini (τετραπυργία) messi in scena in un passo famoso della *Vita di Eumene* di Plutarco[58].

[56] L. ROBERT, *Le sanctuaire d'Artémis à Amyzon*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1953 = *OMS*, III (1969), p. 1532.

[57] *Amyzon*, 18.

[58] PLUTARCO, *Vita di Eumene*, 8.5. BRIANT, *Rois* cit., pp. 56-62, 99-102.

Dopo che era stata capitale di Antigono Monoftalmo, sappiamo che Antioco I fondò nelle immediate vicinanze una città che chiamò Apamea, dal nome della madre[59]. Nell'elenco dei monetieri della città si nota almeno un nome autenticamente iranico, Maiphernes. Con un accostamento esplicito al caso di Amyzon, L. Robert ha supposto che si abbia a che fare con «i resti dell'aristocrazia iranica stabilitasi a Celene nel v e IV secolo, quando i re di Persia vi avevano un palazzo e un paradiso di caccia»[60].

6. *Il caso di Hanisa: ellenizzazione senza colonizzazione.*

Un decreto proveniente dalla città di Hanisa permette di affrontare un caso radicalmente diverso[61]. Situata non lontano da Kayseri, in Cappadocia, Hanisa testimonia la persistenza dei toponimi, dal momento che il suo nome deriva direttamente e quasi senza modifiche dal sito di Khanis, luogo di insediamento di colonie di mercanti assiri nella prima metà del II millennio. Inciso su una placca in bronzo, vi è stato scoperto un decreto della città che onora uno dei cittadini, Apollonios figlio di Abbas, che ha recuperato a Hanisa l'eredità di un compatriota morto intestato. Per rendere piú straordinari gli onori, si decise di esporre il decreto nel tempio di Astarte. Il processo ebbe luogo a Eusebia, l'antica Mazaca, davanti a «Menophilos, figlio di Maidates, capo amministratore delle finanze (ἀρχιδιοικητής), e Alexandros, figlio di Sasas, governatore della città di Eusebia». La città ha una costituzione alla greca, con un'assemblea (ἐκκλησία), un consiglio (βουλή), dei magistrati (il collegio dei pritani, il demiurgo); il calendario utilizzato è quello macedone. La città non è nata solo dalla volontà di un sovrano, perché in tal caso avrebbe un nome dinastico. Se ha conservato la sua denominazione originaria è perché l'antica Khanis non ha cessato di esistere dalla piú remota antichità: «[Ha dovuto] ellenizzarsi lentamente e spontaneamente, attraverso i rapporti con le città ellenizzate, o che stavano ellenizzandosi, della Cappadocia, della Cilicia e di altri luoghi». L'ellenizzazione è del resto solo parziale: se infatti Apollonios verrà «incoronato con una corona d'oro secondo le regole durante le feste di Zeus Soter e di Eracle ... la tavoletta di bronzo verrà consacrata nel vestibolo del santuario di Astarte»: quest'ultima probabilmente non è altro che la lon-

[59] Cfr. COHEN, *The Hellenistic Settlements* cit., pp. 281-85.

[60] ROBERT, *Noms* cit., pp. 348-49.

[61] L'intera esposizione su Hanisa è derivata da *ibid.*, pp. 457-523; si veda anche COHEN, *The Hellenistic Settlements* cit., pp. 377-78.

tana discendente dell'Ishtar mesopotamica il cui culto è noto nella Khanis di epoca paleoassira. Anche l'onomastica del decreto è chiarificatrice, in quanto essenzialmente locale, cappadocica, mentre la percentuale di antroponimi greci è modesta. Quanto al funzionario delle finanze, porta un nome teoforo per metà greco e per metà cappadocico, mentre il patronimico è iranico. In breve, l'antroponimia «esclude una colonia greca a Hanisa»; si tratta di un'ellenizzazione senza immigrazione greco-macedone né urbanizzazione.

7. *Conclusione.*

Nella loro varietà e diversità, i casi presentati mostrano una volta per tutte che lo studio della colonizzazione e dell'urbanizzazione ellenistica è in profonda trasformazione per il semplice fatto che la documentazione epigrafica e archeologica si trova in un periodo di accelerato rinnovamento. La ricerca riceve nuovo impulso anche dalle analisi piú recenti sul regno seleucide. In ogni caso, l'immagine dei rapporti tra Greco-Macedoni venuti dall'Europa e popolazioni locali (nella loro diversità etno-culturale e sociale) diviene sempre piú complessa, come testimonia per esempio un documento babilonese nel quale Antioco I sembra assumere l'intera eredità ideologica e cultuale dei re babilonesi[62]; ciononostante, in questo stesso documento Antioco riceve l'appellativo di «Macedone» ([lú] *ma-ak-ka-du-na-a*), un'aggiunta che dimostra come Antioco non abbia abbandonato il ricordo delle sue origini europee. L'innegabile preoccupazione del Seleucide di identificarsi, alla lunga, con la regalità babilonese va dunque di pari passo con la sua volontà di dirsi macedone. In una cronaca babilonese che fa riferimento alla spedizione di Seleuco I contro la Macedonia, questa viene definita il «suo paese»; immediato è il collegamento con un passo in cui l'autore Memnone di Eraclea afferma che, conducendo la campagna, Seleuco «aveva nostalgia della sua patria (πατρίς) ... Aveva intenzione di trascorrervi il resto dei suoi giorni e di affidare l'Asia al figlio Antioco». Questa ambivalenza delle élite macedoni nei confronti della Macedonia e della Babilonia (o di un altro paese) era senza dubbio condivisa dai coloni che affluirono nei territori dell'antico impero achemenide. Si tratta di un aspetto che deve spingere lo storico a diffidare delle spiegazioni già pronte.

[62] Su quanto segue cfr. la mia analisi in P. BRIANT, *De Samarkand à Sardes et de la ville de Suse au pays des Hanéens*, in «Topoi», IV, 2 (1994), pp. 455-67.

FRANÇOISE DUNAND

Sincretismi e forme della vita religiosa

L'ascesa di nuovi culti è un aspetto sorprendente della vita religiosa delle città greche durante l'età ellenistica. Alcuni dèi, già noti in epoche anteriori, assumono in questo periodo un'importanza considerevole: è il caso di Dioniso e di Asclepio. Altri invece dovettero sembrare ai Greci veramente «nuovi», per quanto antica potesse essere la loro origine: si tratta degli dèi provenienti da quelle regioni che, conquistate da Alessandro, si erano aperte alla colonizzazione, permettendo cosí ai Greci di imparare a conoscerli; dèi, venuti dalla Siria, dall'Egitto e dalla Tracia, che si erano stabiliti nel mondo delle città.

L'introduzione di dèi stranieri nello spazio cittadino non aveva nulla di insolito. La Grande Madre, Cibele, possedeva un tempio ad Atene forse già all'inizio del V secolo[1]; sempre ad Atene, all'epoca della guerra del Peloponneso, si celebravano già le feste in onore di Adone[2], ed è probabilmente a questo periodo che risale l'istituzione, al Pireo, del culto della tracia Bendis[3]. Ma è soprattutto negli ultimi decenni del IV secolo che si accelera, nelle città greche, la diffusione di culti dedicati a divinità provenienti da altri luoghi.

Fra questi nuovi dèi ci sono, naturalmente, anche quelli che l'inno composto dagli Ateniesi in onore di Demetrio Poliorcete, nel 291/290[4], indica come fatti «né di legno, né di pietra, ma reali»: i re e le regine, «benefattori» delle città greche. Il culto regale, che fosse stato istituito dalle città o dagli stessi re, ha un chiaro significato politico; resta il fatto che le forme che adopera, i miti dei quali si serve e le assimilazioni sulle quali fa leva iscrivono questo culto in un contesto specificamente religioso. E la sua diffusione nella società greca, cosí preoccupata fino a quel momento di sottolineare la differenza fra uomini e dèi, è incontestabilmente un segno della trasformazione della mentalità.

[1] M. I. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, II, Leiden 1982, pp. 3-5.

[2] ARISTOFANE, *Lisistrata*, 389-96.

[3] PLATONE, *Repubblica*, 327a.

[4] DURIDE, *FGrHist*, 76 F 13.

Di fronte a una società che adotta nuovi dèi, siamo spinti a interrogarci sul rapporto che essa mantiene con il sistema religioso che le è proprio. Si è spesso parlato di una pretesa disaffezione dei Greci nei confronti delle divinità tradizionali – conseguenza di tempi particolarmente sfortunati? – per comprendere il loro attaccamento a dèi rimasti fino a quel momento piú o meno marginali, oppure a dèi stranieri. Ma anche se esistono in alcuni ambienti segni di inquietudine, perfino di dubbio nei confronti di dèi che «sono molto lontani, o non hanno orecchie, o non esistono», come afferma crudamente l'inno a Demetrio Poliorcete, il persistere o la ripresa di un'intensa attività di culto in molte città greche all'inizio del III secolo contraddice decisamente l'ipotesi di una disaffezione.

Insediati piú o meno durevolmente in paesi stranieri, i Greci si rivolgevano con molta naturalezza agli dèi locali: ne sono un esempio i Greci d'Egitto, i quali, a partire dal III secolo, portano offerte e fanno dediche a dèi specificamente egiziani, a prima vista molto lontani dall'universo religioso dei Greci, come gli dèi coccodrilli del Fayyūm[5]. Anche se è naturale per un Greco onorare gli dèi della regione in cui si trova, possiamo interrogarci su che cosa potessero rappresentare ai suoi occhi immagini cosí singolari. E questa devozione per gli dèi «stranieri» non era solamente di circostanza: alcuni di questi Greci emigrati, rientrati in patria, vi conducevano con sé e vi insediavano gli dèi che avevano imparato a conoscere altrove. Artemidoro, figlio di Apollonio, originario di Perge, in Panfilia, già cacciatore di elefanti al servizio di Tolomeo Filadelfo, ritiratosi verso il 245 a. C. a Tera per trascorrervi la vecchiaia, dedicò un complesso di edifici agli dèi egizi in onore della famiglia reale lagide[6]; egli dedicò però anche un altare agli dèi di Samotracia, che aveva sicuramente «incontrato» nel corso dei suoi viaggi.

Per quanto riguarda i Greci rimasti in patria, tutto indica che accogliessero senza reticenze questi culti provenuti dall'esterno. È pertanto necessario domandarsi che cosa significhi l'adozione di nuovi dèi. Si tratta spesso, all'inizio, di un processo puramente privato, ma nella maggior parte dei casi ha luogo un riconoscimento ufficiale; a volte è addirittura una città che prende l'iniziativa di introdurre nuovi dèi: dobbiamo allora chiederci in quali circostanze e in risposta a quale aspettativa ciò avvenisse. Nell'ambito di religioni politeiste, non ci possono

[5] E. BERNAND, *Récueil des inscriptions grecques du Fayoum*, Le Caire 1981, II, n. 107 (dedica dell'alessandrino Agatodoro del pilone del tempio del dio coccodrillo Pneferos a Teadelfia); III, n. 202 (dedica degli «anziani efebi dell'anno 105/104» di un terreno al dio coccodrillo Socnebtynis).

[6] F. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leyde 1973, II, pp. 124-26.

essere ostacoli «teologici» all'introduzione di nuove divinità; il loro culto prende posto accanto a quello degli dèi tradizionali, senza tuttavia sostituirli. Ma che cosa portano in piú questi nuovi dèi? che cosa di diverso? Le risposte puramente «politiche» non sono mai sufficienti. Se in alcune città, rimaste per un certo periodo di tempo sotto il protettorato lagide, l'adozione del culto egiziano poteva apparire come un gesto di convenienza, ciò non basta a spiegare come e perché tale culto avesse potuto trovare un terreno favorevole per svilupparsi.

Si tratta, almeno in parte, di un problema di immagine. Il fatto che una determinata società adotti dèi stranieri presuppone che essi siano presentati a coloro che li accolgono secondo un linguaggio – iconografico, testuale – a loro familiare? È perché potevano assimilarle a figure conosciute che i Greci hanno accolto Iside come un'altra Demetra e la dea siriaca come Afrodite sotto una diversa forma? Oppure proprio perché, in quanto «esotiche», esse rappresentavano un potere diverso e, di

Figura 1. Afrodite «orientaleggiante» (Mirina, I secolo a. C.).

Figura 2. La dea Lakṣmī. Statuetta indiana in avorio scoperta a Pompei (inizi del I secolo d. C.).

conseguenza, dotato di maggiori possibilità di essere efficace? Il processo dell'*interpretatio graeca* ha incontestabilmente svolto un ruolo importante nel caso di Iside; ma non è impossibile che la coscienza della sua «stranezza» – strana perché straniera – abbia contribuito alla diffusione del culto.

Come ha ben dimostrato Nock, adozione di nuovi dèi non significa «conversione»[7]. La particolare devozione di un fedele a Dioniso, Asclepio o Iside non gli imponeva in alcun modo di rinunciare a partecipare alle attività cultuali della sua città: pur continuando a prendere parte alle cerimonie collettive appartenenti all'ambito della religione cittadina, il fedele poteva frequentare il tempio del suo dio prediletto per pregare o depositarvi offerte; poteva inoltre riunirsi con altri seguaci della medesima divinità, all'interno di un'associazione cultuale.

Ciò significa forse che non esisteva alcuna volontà, o possibilità, di proselitismo? Non è cosa certa. Se è vero che non ci sono ostacoli alla pratica simultanea di diversi culti, esistono però limiti alle capacità dei fedeli di contribuirvi efficacemente. In molti santuari si possono vedere le prove della loro generosità: dediche di statue e di altari, ricostruzioni o decorazioni di edifici cultuali, offerte di oggetti rituali (dei quali si sono conservate, negli inventari dei templi, interminabili liste). Non stupisce che alcuni sacerdoti si siano sforzati di attirare presso i loro santuari una clientela che poteva mostrarsi generosa, vista la forte concorrenza... La presenza di numerosi fedeli e l'importanza delle loro offerte non aumentavano solo il prestigio del dio, ma rappresentavano un beneficio anche per i sacerdoti, considerato che – come precisavano numerose leggi sacre – essi avevano diritto a una parte delle vittime offerte nei sacrifici, pubblici o privati che fossero. E nel caso dei culti non ufficialmente riconosciuti, i sacerdoti erano obbligati a contare sui contributi dei fedeli non solo per poter esercitare il culto ma anche per provvedere al proprio sostentamento.

Ad ogni modo, esistono esempi palesi di un'attività di proselitismo esercitata dai sacerdoti di alcuni culti. È il caso dei sacerdoti di Asclepio, i quali si premurarono di incidere, nel santuario di Epidauro, i racconti dei miracoli che vi erano stati operati, al fine di convincere i visitatori della sicura efficacia del dio[8]. Nel caso di Iside la volontà di fare proseliti è ancor piú chiara. Nello stesso Egitto i quattro inni in greco, iscritti nel I secolo a. C. sull'entrata del tempio di Narmouthis (nel

[7] A. D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

[8] R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig 1931; E. J. e L. EDELSTEIN, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1945.

Fayyūm)[9], cantano le lodi della dea e dei suoi σύνναοι, il dio coccodrillo Sokonopis e il dio figlio Anchoes; l'autore, un certo Isidoro, dichiara esplicitamente di aver «tradotto per i Greci» i racconti concernenti questi dèi allo scopo di far conoscere la loro «potenza» (δύναμις). Tale potenza è valorizzata nella letteratura «aretalogica» in lingua greca, che mette in bocca a Iside un lungo catalogo di invenzioni e di benefici dei quali l'umanità le è debitrice; un esemplare intatto di questi testi è stato ritrovato a Cuma, in Eolide[10], altri a Tessalonica[11] e a Io[12], mentre una versione lievemente diversa, inserita in un lungo e verboso poema, è stata ritrovata ad Andro[13] e un'altra a Cirene[14]. La questione dell'origine di questi testi non è mai stata veramente risolta; la «stele di Menfi», che essi dichiarano di tradurre, non è stata ancora ritrovata, e i tentativi di confronto con testi egiziani non sono sempre persuasivi[15]. Non si può escludere che siano stati composti in ambiente greco, evidentemente ad uso di Greci; ma, nel caso questa ipotesi fosse fondata, si tratterebbe allora dell'opera di aretalogi molto ben informati sugli aspetti e i poteri dell'Iside egiziana; e la stessa cosa si può dire per il testo in lode di Iside ritrovato a Maronea (II-I secolo a. C.), nel quale è tuttavia piú evidente l'influsso di un'*interpretatio graeca*[16]. Tutti questi testi appartengono sicuramente a una letteratura di propaganda, che si può ipotizzare organizzata dai responsabili dei santuari greci degli dèi egiziani.

La testimonianza piú sorprendente dello sforzo compiuto per promuovere un nuovo culto rimane il racconto del miracolo operato a De-

[9] Inni pubblicati, con commento e traduzione, da E. BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Egypte gréco-romaine*, Le Caire 1969, n. 175; cfr. anche V. VANDERLIP, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, Toronto 1972.

[10] M. A. SALAC, *Inscriptions de Kymé, d'Eolide, de Phocée, de Tralles at de quelques autres villes d'Asie Mineure*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», LI (1927), pp. 387 sgg; *IG*, XII, Supplemento, p. 98, n. 14. Commenti di questo testo e di altre aretalogie si trovano in W. PEEK, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930; R. HARDER, *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, Berlin 1944; J. BERGMAN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala 1968. La datazione dell'iscrizione è controversa: cfr. *I. Kyme*, 41, che la fa risalire al I secolo a. C. Utilizzo il termine «aretalogia», comodo e generalmente impiegato per designare questi testi, nonostante il termine, preso alla lettera, significhi piuttosto «racconto di un miracolo».

[11] S. PELEKIDIS, *Απο την πολιτεια και την κοινωνια της αρχαιας Θεσσαλονικης*, Thessaloniki 1934; *IG*, X/2.1, 254 (secoli I-II d. C.).

[12] *IG*, XII, Supplemento, p. 98, n. 14 (II secolo d. C.).

[13] *IG*, XII/5, 739 (II o I secolo a. C.); PEEK, *Der Isishymnus* cit.

[14] *SEG*, IX, 192; L. VIDMAN, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin 1969, n. 803 (il testo è datato al 103 d. C.).

[15] D. MÜLLER, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Berlin 1961; BERGMAN, *Ich bin Isis* cit.

[16] Y. GRANDJEAN, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leyde 1975 (secoli II-I a. C.).

lo da Serapide (II secolo a. C.)[17], in occasione del conflitto tra il sacerdote di questo dio, Apollonio, e gli abitanti della città. La situazione non è molto chiara, poiché non conosciamo i motivi del conflitto; quello che sappiamo con certezza è che Apollonio stava per ricevere una condanna molto pesante, che poteva addirittura arrivare alla pena di morte. Ma il suo dio, nel momento piú critico, intervenne personalmente paralizzando la lingua degli avversari, che cosí non furono piú in grado di formulare accuse contro di lui. Tutti si meravigliarono di questo miracolo (ἀρετή); da quel giorno il sacerdote di Serapide non fu piú infastidito, e il culto poté essere celebrato conformemente alla volontà espressa dallo stesso dio. Il carattere apologetico del racconto è incontestabile e lo rende perfettamente paragonabile ai racconti dei miracoli cristiani; conservato negli archivi del tempio, poteva servire da esempio edificante per i fedeli esitanti: il miracolo, manifestazione della potenza del dio, è strumento di persuasione.

Il desiderio di promuovere un nuovo culto nelle società ellenistiche non può essere interpretato in termini di «missione»; tuttavia non bisogna dimenticare che fu proprio a quel tempo (e in una società che, nonostante la lontananza, non manca di legami con quelle di cui ci occupiamo) che si manifestò la prima «missione» storicamente attestata, quella di Aśoka, di cui le iscrizioni traducono lo zelo nel diffondere una «Legge» vicina alla legge buddhista, servendosi di «agenti» e «controllori» che avevano la funzione di «istruire il popolo»: «I soprintendenti della Legge ... sono alle prese con tutte le sette per l'istaurazione della Legge, per il suo progresso e per il bene e la felicità dei fedeli della Legge fra i Greci, i 'Cambogiani' (cioè dell'entroterra di Kabul?), gli abitanti del Gandhāra...»[18] In effetti, diciotto anni dopo l'ascesa al potere di Aśoka (la cui «conversione» sembrerebbe aver avuto luogo otto anni dopo la sua incoronazione, avvenuta intorno al 260 a. C.), alcuni missionari erano stati inviati per predicare la Legge a Ceylon, nel Kashmir, nel Gandhāra, in «regioni greche», vale a dire, probabilmente, nelle antiche satrapie orientali create da Alessandro.

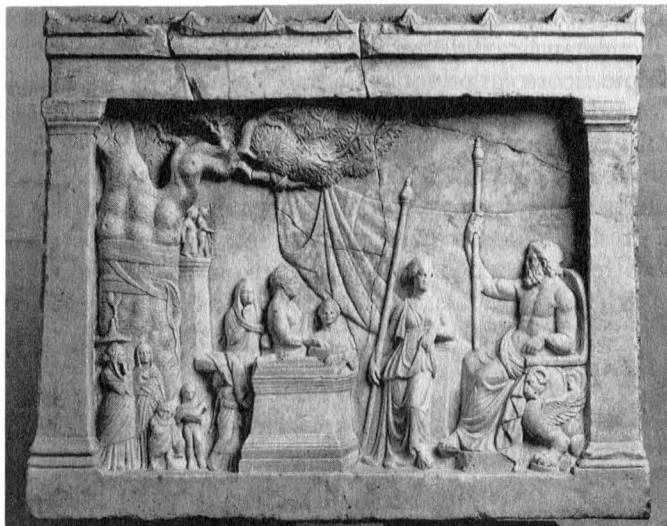
[17] *IG*, XI/4, 1299; P. ROUSSEL, *Les cultes égiptiens à Délos*, Nancy 1916, n. 1; H. ENGELMANN, *Die delische Sarapisaretalogie*, Meisenheim am Glan 1964.

[18] J. BLOCH, *Les inscriptions d'Asoka*, Paris 1950, par. V, p. 103.

I.
LE FORME DELLA VITA RELIGIOSA.

Abbiamo forse una tendenza eccessiva a collocare i fenomeni religiosi di età ellenistica in un'ottica di mutamento, se non addirittura di rottura con le tradizioni delle età anteriori. Certamente erano sopravvenuti dei cambiamenti; eppure il fenomeno piú impressionante, almeno di primo acchito, in tutta una serie di ambiti, è il persistere delle forme tradizionali della vita religiosa.

Nel corso del III secolo a. C. il mondo greco conobbe una ripresa delle attività religiose pubbliche, probabilmente in relazione ad alcuni avvenimenti importanti della vita sociale e politica delle città; tale ripresa si tradusse nella costruzione o ricostruzione di templi, nella consacrazione di statue cultuali, nella nomina di nuovi sacerdoti e sacerdotesse e nell'organizzazione di feste e sacrifici. Tutte queste attività erano pienamente ufficiali: erano i decreti stabiliti dalle città che le codificavano

Figura 3.
Offerta di oggetti rituali a due divinità. Rilievo marmoreo da Rodi (?) (II secolo a. C.).

ed erano i magistrati che amministravano i fondi depositati nel «tesoro» del tempio, affidavano ai sacerdoti le somme necessarie (soprattutto per i sacrifici) e organizzavano e presiedevano le feste. I decreti si rifacevano spesso ai «culti ancestrali», ai rituali che dovevano essere compiuti «conformemente alle leggi ancestrali», secondo i termini di un decreto di Coo (prima metà del III secolo a. C.)[19]; molti di questi testi manifestano chiaramente la volontà di ricollegarsi alle tradizioni religiose della città. Da ciò si può dedurre che molte di queste tradizioni debbono aver conosciuto, nel corso della seconda metà del IV secolo, una fase di decadenza delle attività cultuali, in correlazione alla trascuratezza o all'abbandono che colpirono alcuni santuari, per ragioni che potevano essere allo stesso tempo politiche ed economiche. Il ritorno a una situazione politica e finanziaria stabile avrebbe permesso il rifiorire della vita religiosa.

Le città potevano intervenire direttamente nella costruzione o nella sistemazione degli edifici cultuali. Cosí nel III secolo a. C., dopo aver consultato l'oracolo di Apollo Ptoo, la città di Tanagra decise di costruire al suo interno un tempio in onore di Demetra, precedentemente situato nei sobborghi[20]. Nello stesso periodo, la città di Coo stabilí di costruire «un tesoro per Asclepio»[21]; tale costruzione venne presa in carico dai magistrati, dato che i tesorieri della città prelevarono il denaro necessario dai fondi del tempio.

Quando si trattava di sistemare o ricostruire templi già esistenti, normalmente le somme necessarie dovevano essere prelevate dalla cassa del tempio; in apparenza la città poteva contribuire direttamente al finanziamento, come indica il decreto di Tanagra, ma sembra che in realtà si facesse ampio ricorso ai privati cittadini. Lo stesso decreto di Tanagra, in occasione della costruzione del tempio di Demetra, stabilí che «le donne, qualora lo vogliano, sono autorizzate a sottoscrivere per una somma massima pari a cinque dracme»[22]. E anche Rodi era ricorsa a una sottoscrizione per completare e restaurare il complesso cultuale di Atena Lindia. I «tesori», spesso menzionati nelle iscrizioni, servivano a raccogliere le offerte dei fedeli. Questi, d'altra parte, contribuivano di frequente, a titolo individuale, alla ricostruzione o alla decorazione di un edificio di culto: a Eretria, nel II secolo a. C., una coppia offrí «l'intonacatura delle pareti e dei soffitti» destinata a completare il tempio di

[19] F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969, n. 154.

[20] *Ibid.*, n. 72.

[21] *Ibid.*, n. 155.

[22] In modo da permettere al maggior numero di fedeli possibile di contribuire a questa «opera pia»?

Iside[23]; a Delo, dove esistono numerose dediche di questo tipo, erano spesso gli stessi sacerdoti che, a titolo privato, finanziavano i lavori all'interno del Serapeo C[24], perfino quando il culto degli dèi egiziani era ormai divenuto ufficiale (II secolo a. C.).

Città e privati, nei secoli III e II, continuarono peraltro a fare doni ai grandi santuari panellenici. A Delfi, furono soprattutto privati ad arricchire il santuario di oggetti di culto e statue[25]. A Delo, come risulta dagli inventari dei templi, furono spesso le delegazioni ufficiali inviate dalle città in occasione delle feste in onore di Apollo, fra il 279 e il 139 a. C., a depositare nel tempio del dio e in quello di Artemide un ricco materiale cultuale[26]; tra i donatori c'erano anche «Alessandria e il re Tolomeo», come pure Antigono, Attalo I di Pergamo, la regina Stratonice...

Re e regine contribuirono infatti molto spesso all'erezione, alla ricostruzione o all'abbellimento di edifici consacrati agli «dèi ancestrali» delle città greche. Cosí, nei primi anni del III secolo, il figlio di Seleuco I, Antioco, promise agli abitanti di Mileto di edificare nella loro città un portico, le cui entrate (cioè quelle delle botteghe che avrebbe accolto) sarebbero servite a finanziare le costruzioni che si stavano effettuando nel tempio di Apollo a Didima[27]. Un po' di tempo dopo, suo padre Seleuco I inviò al tempio di Didima una serie di oggetti d'oro e d'argento, aromi, incenso, mirra e cannella, animali destinati ai sacrifici...[28]

Questi luoghi di culto degli «dèi ancestrali» non hanno probabilmente subito grandi cambiamenti; le tradizioni architettoniche classiche non si sono interrotte. Tuttavia, nelle grandi città dell'Asia Minore, che raggiunsero una reale prosperità economica nel III secolo, la generosità dei re e degli evergeti, la volontà dei magistrati di rendere manifesti il prestigio e la ricchezza della loro città permisero di edificare templi di un'ampiezza e di una sontuosità probabilmente mai raggiunte fino a quel momento: si pensi al tempio di Apollo a Didima, ai templi di Zeus e Artemide a Magnesia al Meandro, al grande altare e al tempio di Asclepio a Pergamo, ai templi di Artemide a Sardi e a Efeso. Nella stessa Grecia, i templi costruiti ex novo o ricostruiti erano certa-

[23] VIDMAN, *Sylloge* cit., n. 78.

[24] ROUSSEL, *Les cultes* cit., nn. 90 (dedica di un μέγαρον), 94 (dedica di πυλῶνες e θυρώματα), 108 (dedica di ἐξέδραι), 112 (dedica di βωμοί e ἀνάβασις), 113 (dedica di una κρήνη): ciascuna di queste dediche proviene dal sacerdote in carica nell'anno durante il quale è stata inscritta.

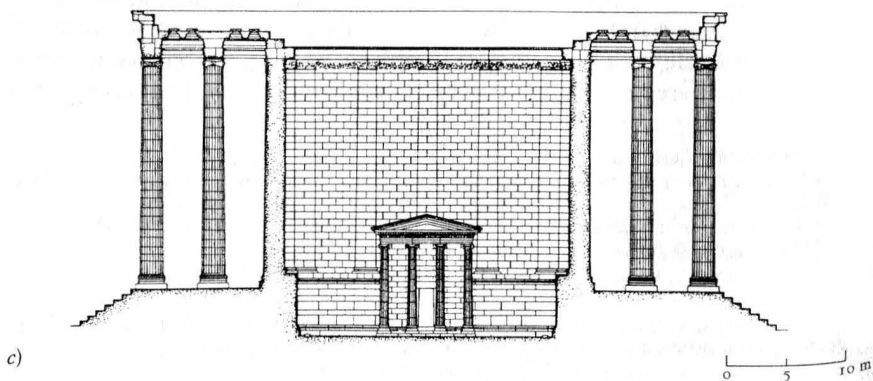
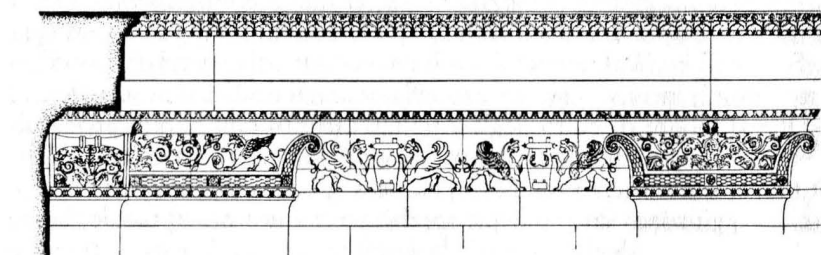
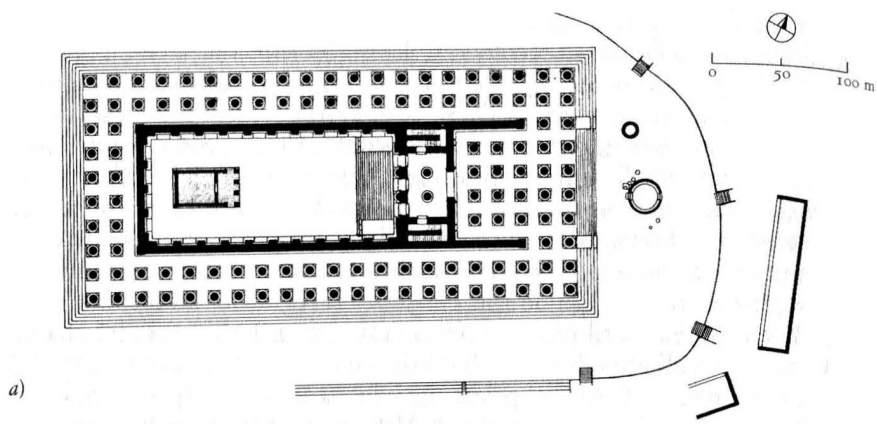
[25] *Les fouilles de Delphes*, III. *L'ephigraphie*, Paris 1929-39.

[26] PH. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'epoque hellénistique et à l'epoque romaine*, Paris 1970.

[27] *I. Dydima*, 479; J. FONTENROSE, *Didyma, Apollo's Oracle, Cult and Companions*, Berkeley 1988. Questo portico, con la sua dedica, è stato ritrovato lungo l'*agora* sud.

[28] J. POUILLOUX, *Choix d'inscriptions grecques*, Paris 1960, n. 37.

Figura 4. Tempio di Apollo a Didima (III secolo a. C.).

a) Pianta; *b*) dettaglio del fregio e della trabeazione dell'ordine interno a pilastri; *c*) spaccato trasversale.

mente piú modesti; il decreto di Tanagra precisava tuttavia che il tempio di Demetra doveva essere costruito «nella maniera piú bella possibile». D'altro canto alcuni testi specificavano che non bisognava cambiare niente rispetto alla disposizione tradizionale[29].

Numerosi regolamenti riguardavano la sistemazione dei santuari, in particolare il rifornimento dell'acqua, legato probabilmente a una duplice necessità: assicurare la pulizia del tempio e degli altari, e permettere di compiere le libagioni e le purificazioni. Nel caso dei santuari che offrivano oracoli e guarigioni, il rifornimento idrico era particolarmente importante, dato che il rituale a volte prescriveva un bagno dei fedeli: è il caso del tempio di Asclepio a Epidauro, e lo stesso si può dire per Delfi e per i santuari oracolari di Anfiarao a Oropo e di Trofonio a Lebadea[30].

La forza con cui si insisteva sulla purezza rituale è veramente sorprendente. Come in passato, essere in stato di ἁγνεία significa innanzitutto essersi purificati corporalmente da ogni possibile tipo di impurità prima di entrare nel santuario: dall'impurità associata alla morte, alla nascita, al contatto col sangue. Significa anche astenersi da ogni segno di ricchezza, e in particolar modo dal lusso dei vestiti e dei gioielli: alcuni regolamenti del III secolo prescrivono di indossare solamente abiti bianchi (a Priene[31]), o proibiscono alle donne di portare vestiti ricamati o colorati, e vietano anche di imbellettarsi o di indossare gioielli (a Patrasso[32] e a Licosura[33]). Piú nuova è forse la preoccupazione di accompagnare la purezza materiale con quella «morale», come traspare da parecchi regolamenti. Un'iscrizione di Delo indica che, per accedere al santuario di Zeus Cinzio e di Atena Cinzia, bisogna avere «lo spirito e le mani pure»[34]; e la legge sacra di un tempio di Rodi, dedicato probabilmente a Serapide (o ad Asclepio), precisa: «Deve essere puro (ἁγνός) chi entra nel santuario; non è grazie ai bagni, ma è nello spirito che si è puri (καθαρός)»[35]. Si penserà alla massima iscritta nel tempio di Asclepio a Epidauro: «Essere puri significa avere anche pensieri puri».

[29] Cfr. un decreto di Coo relativo al tempio di Apollo e di Asclepio, nel quale si proibiva di tagliare i cipressi del bosco sacro, cosicché il santuario «restasse al suo stato attuale»; SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques* cit., n. 150.

[30] Sulle pratiche di purificazione al santuario di Anfiarao cfr. PAUSANIA, 1.34; su Lebadea, *ibid.*, 9.39.

[31] SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, n. 35.

[32] ID., *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris 1962, n. 33.

[33] ID., *Lois sacrées des cités grecques* cit., n. 68.

[34] ID., *Lois sacrées des cités grecques. Supplément* cit., n. 59.

[35] S. ACCAME, *Legge sacra di un tempio rodio*, Roma 1938, pp. 71-84; DUNAND, *Le culte* cit., III, pp. 197-200.

Luogo puro, il tempio è di norma inviolabile. Tuttavia, in età ellenistica si nota lo sviluppo di una pratica consistente nel far conferire a un santuario il privilegio dell'ἀσυλία, che, apparentemente, gli concede un'inviolabilità supplementare, o piuttosto permette di garantire ufficialmente la sua inviolabilità «naturale» nel caso questa non fosse piú rispettata. Sono i re o le città che decretano l'ἀσυλία per un santuario o per una città (che in tal caso sarà consacrata a un dio). L'oracolo di Delfi può essere consultato e intervenire in qualità di garante: esso riconobbe l'ἀσυλία del tempio di Apollo Pizio a Calcedonia (fra il 213 e il 204 a. C.)[36], del tempio di Atena a Pergamo (nel 182 a. C.)[37], del tempio di Apollo Ptoo (fra il 182 e il 179 a. C.)[38]; inoltre si rese garante della proposta di Seleuco II, nel 245 a. C., di rendere ἄσυλος il tempio di Afrodite Stratonicea a Smirne, cosí come l'intera città[39]. Il fatto che le città e i templi interessati dall'ἀσυλία fossero spesso città costiere o insulari, vulnerabili agli attacchi dei pirati, ha fatto pensare, per dirla con le parole di C. Préaux, a «un vasto reticolo internazionale di protezione»[40]; del resto, lo sviluppo, nel III secolo, di feste e giochi panellenici, accompagnati da fiere, rendeva necessario proteggere i partecipanti, visitatori e mercanti[41]. In altri casi dovettero tuttavia entrare in gioco motivazioni un po' diverse. Nel I secolo a. C., in Egitto, assistiamo al moltiplicarsi degli esempi di concessioni dell'ἀσυλία da parte dei re lagidi; e queste decisioni riguardavano sempre piccoli santuari locali, che non avevano certamente mai avuto attività d'importanza internazionale: fra il 93 e il 57/56 a. C. quattro dei sette templi del villaggio di Teadelfia al Fayyūm ricevettero questo privilegio[42]. I motivi invocati per domandare la concessione dell'ἀσυλία sono in parte formali: l'«antichità», la «celebrità»(?) del tempio, il fatto che il culto fosse celebrato «per il re e la sua famiglia». Altre motivazioni sono però piú interessanti: molto spesso si evocano le «violenze» commesse contro il tempio, come irruzioni e atti sacrileghi, e contro le persone che si trovavano al suo interno, i sacerdoti e i «supplicanti che vi si rifugiano». E di fatto sappiamo che erano frequenti, nell'Egitto lagide, incursioni compiute nei templi da parte di individui sicuri di trovarvi denaro e beni commerciabili; non

[36] *SEG*, 550.
[37] *SEG*, 630.
[38] *SEG*, 635.
[39] *OGIS*, 229.
[40] C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, Paris 1978, II, p. 435.
[41] PH. GAUTHIER, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972.
[42] F. DUNAND, *Droit d'asile et refuge dans le temples*, in *Hommages à la mémoire de S. Sauneron*, Le Caire 1979, II, pp. 77-97.

c'è motivo di ritenere che altrove le cose andassero diversamente. Ma gli attacchi perpetrati contro i templi e la necessità di ricorrere all'autorità civile per garantire la loro protezione non significavano certamente, a quel tempo, una «degradazione» del sentimento religioso. Mai, in nessuna epoca, la coscienza della sacralità di un luogo, si tratti di un tempio o di una tomba, è stata sufficiente a impedirne il saccheggio; all'interno di società nelle quali la maggioranza delle persone conduceva un'esistenza precaria non provoca certo stupore che nessun tesoro, compreso quello di un tempio, potesse considerarsi al sicuro.

Se rivolgiamo la nostra attenzione ai sacerdoti, ancora una volta possiamo notare numerosi elementi di continuità con l'età classica; essi restano magistrati designati tramite sorteggio, insediati con un decreto ufficiale emesso dalla città; la loro carica ha carattere temporaneo[43]. A partire dal III secolo a. C. sembra tuttavia che avesse cominciato a diffondersi, in particolare in Asia Minore, un processo che non era «normale» in Grecia, cioè la vendita della carica sacerdotale. Ad esempio, in quest'epoca, un decreto di Alicarnasso mise in vendita il sacerdozio di Artemide Pergea, precisando che il compratore avrebbe dovuto «fornire una sacerdotessa»[44]. Nel II secolo a. C., a Magnesia al Meandro, venne invece messo in vendita il sacerdozio di Serapide[45]; fu precisato che il candidato avrebbe acquistato la sua carica dagli οἰκονόμοι della città, i quali gli avrebbero corrisposto un salario.

La possibilità di comprare una carica doveva modificare significativamente la durata del suo esercizio; e il decreto di Alicarnasso precisa effettivamente che la donna «eserciterà la sua funzione di sacerdotessa per tutta la vita». Nell'ambito del culto egiziano sappiamo dell'esistenza di numerosi sacerdoti e sacerdotesse designati «a vita», διὰ βίου[46]. D'altronde, anche il fatto che un culto fosse ufficialmente riconosciuto aveva il suo peso. A Delo, nel III secolo a. C. (un'epoca nella quale il culto degli dèi egiziani era ancora privato), il sacerdote rimaneva tale fino alla morte, allorché trasmetteva la carica al figlio, secondo un uso conforme alle abitudini egiziane; quando però il culto fu riconosciuto ufficialmente, probabilmente nella seconda metà del II secolo, i sacerdoti di Serapide e di Iside furono nominati annualmente, come avveniva, nello

[43] Cfr., per esempio, la nomina di un sacerdote a Pergamo (III secolo a. C.): SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* cit., n. 11.

[44] *Ibid.*, n. 73. Significa che le donne non avevano il diritto di provvedere da sole all'acquisto.

[45] VIDMAN, *Sylloge* cit., n. 294.

[46] DUNAND, *Le culte* cit., III, p. 148.

stesso periodo, anche ad Atene. Ci si può meravigliare che culti complessi e impegnativi, come quello egiziano, fossero affidati a funzionari che cambiavano ogni anno; bisogna però considerare che i rituali erano certamente eseguiti dal personale «specializzato» del tempio: ad esempio, la legge di Priene relativa al culto di Iside e Serapide (databile intorno al 200 a. C.) imponeva al sacerdote di avere accanto a sé, per compiere i riti, un Egiziano esperto[47].

In numerosi decreti riguardanti i sacerdoti vengono specificati quali fossero gli obblighi e i privilegi, un fatto che forse indica che le esigenze delle città nei confronti dei sacerdoti potevano variare. Nel caso di un sacerdote che esercitava il suo ufficio temporaneamente veniva ad esempio precisato l'obbligo di trasmettere al successore gli oggetti sacri, le offerte e quanto ricavato dall'affitto delle botteghe ospitate dal tempio[48]; ad Alicarnasso fu stabilito che la sacerdotessa di Artemide, nominata a vita, dovesse essere cittadina da almeno tre generazioni: garanzia di ἁγνεία, legata a una nascita legittima? Alcune clausole, come quelle sopra citate, dipendevano dalle circostanze; esistevano invece regole che si ritrovavano ovunque, riguardanti l'ufficio sacerdotale e il compenso dei sacerdoti; anche l'obbligo della purezza rituale doveva far parte di tali regole generali, ma non sempre veniva precisato.

Il servizio cultuale, quale che sia il dio oggetto del culto, consisteva essenzialmente nel compimento dei sacrifici, pubblici e privati, e nella celebrazione delle feste; gli obblighi sacerdotali potevano riguardare anche la manutenzione del luogo del culto, affidata al sacerdote, e la sorveglianza degli oggetti sacri, in sua custodia. In generale, però, i testi non si diffondono sugli aspetti propriamente cultuali della carica: il sacerdote, appena nominato, doveva conoscere alla perfezione il modo di adempiere alle sue funzioni. Viceversa, i testi spesso si dilungano sul compenso da corrispondere al sacerdote. Tale compenso era certamente costituito da un elemento fisso, il γέρας (vale a dire una coscia e la pelle di ogni animale sacrificato) al quale potevano aggiungersi altre fonti di guadagno: somme di denaro, parti delle offerte incruente (ad esempio il vino rimasto alla fine delle libagioni), l'affitto delle botteghe di proprietà del tempio (ἐργαστήρια) e i proventi delle collette effettuate sulla pubblica via. A proposito di questa fonte di reddito, il decreto di Alicarnasso stabiliva che la sacerdotessa di Artemide aveva il diritto di questua – senza però entrare nelle case – durante i tre giorni preceden-

[47] VIDMAN, *Sylloge* cit., n. 291.

[48] SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* cit., n. 11 (iscrizione di Pergamo, all'epoca di Attalo I).

ti il sacrificio pubblico, e poteva conservare per sé quanto ricavato[49]; tuttavia, tali questue (ἀγερμοί), ben note nell'ambito dei culti «orientali» (come quello di Cibele, della dea siriaca o degli dèi egiziani), raramente sono attestate nel contesto di culti greci. La definizione della parte della vittima riservata al sacerdote è spesso straordinariamente precisa[50]: forse perché il γέρας poteva essere oggetto di contestazioni? Sappiamo di una disputa, avvenuta intorno al 240 a. C., tra gli abitanti di Milasa e un sacerdote di Zeus di Labraunda: il sacerdote infatti si lamentava di non ricevere dagli abitanti di Milasa le parti delle vittime alle quali aveva diritto[51]. Era perciò necessario per il sacerdote avere come punto di riferimento un regolamento ben definito, in modo da essere sicuro di ricevere quanto gli spettava.

Spesso tenuto ad abbigliarsi in maniera particolare (con una tunica o un mantello bianco, una corona di foglie...), il sacerdote era sottoposto a obblighi di purezza rituale quando si trovava nel santuario o stava compiendo atti cultuali. Un decreto di Coo[52], del III secolo a. C., elenca dettagliatamente i diversi tipi di divieti che una sacerdotessa di Demetra era tenuta a rispettare per essere καθαρά: divieti alimentari, divieti legati alla nascita e alla morte; a questi dovevano sommarsi divieti di tipo sessuale, anche se nel testo non sono menzionati. Alcune iscrizioni del Serapeo C a Delo (II secolo a. C.) impedivano invece l'accesso a chiunque indossasse vesti di lana (il che rispecchia perfettamente la regola egiziana) o avesse bevuto vino[53].

La festa era senza dubbio la manifestazione piú spettacolare della vita religiosa, con il suo duplice aspetto, nel caso si trattasse di una grande πανήγυρις: quello ufficiale, di manifestazione della potenza e della coesione di una collettività riunitasi per celebrare i propri «dèi ancestrali» e affermare di fronte a tutti di essere protetta da loro; e quello, forse altrettanto importante, di un momento privilegiato che rompe la monotonia della vita quotidiana, nel quale si poteva mangiare e bere piú e meglio del solito, non si lavorava, era possibile distrarsi contemplando la processione o bighellonare per le botteghe dei mercanti attirati dalla festa. Piú delle iscrizioni, che riflettono soprattutto l'immagine uffi-

[49] Cfr. sopra, nota 44.

[50] Cfr. un regolamento ateniese del IV secolo (ID., *Lois sacrées des cités grecques* cit., n. 28); troviamo lo stesso tipo di prescrizione in un regolamento di Chio (*ibid.*, n. 120).

[51] J. CRAMPA (a cura di), *Labraunda. Swedish Excavations and Researches*, III/1, Lund 1969, n. 1.

[52] SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques* cit., n. 154.

[53] ROUSSEL, *Les cultes* cit., nn. 16, 16b, 50b.

ciale e, per certi versi, stereotipata della festa, sono alcuni testi letterari a fornircene l'immagine piú vivida e genuina, come nel caso dell'evocazione della processione in onore di Artemide, nella quale «sfilavano molti animali selvaggi, fra i quali una leonessa», processione che la Simaita delle *Incantatrici* di Teocrito avrebbe visto «vestita con un bell'abito di bisso e con il mantello preso in prestito a Clearista»[54].

La grandezza di tali celebrazioni era evidentemente molto variabile. Ma sembra proprio che nel III secolo a. C. si sia assistito a una ripresa di tutte le cerimonie, sia che fossero limitate a una sola città, sia che avessero una dimensione internazionale. Cosí, in occasione del sinecismo delle città dell'isola di Micono, verso il 200 a. C., il calendario cultuale venne rivisto e fu istituita tutta una serie di sacrifici «in piú rispetto a quelli che si compivano prima»[55]; la parte rimastaci del testo, riguardante quattro mesi dell'anno, enumera non meno di tredici nuovi sacrifici. Tutti gli dèi onorati in queste celebrazioni appartenevano alla tradizione: Apollo, Posidone, Demetra e Core, Zeus e Dioniso. Il calendario cultuale del ginnasio di Coo[56], qualche decennio piú tardi, menziona invece, accanto a sacrifici e processioni in onore di Zeus, di Atena, di Nike e di Dioniso, alcune processioni destinate a celebrare nuovi dèi come «il re Tolomeo», «Eumene», «il re Attalo», e perfino una festa Attalea.

Come avveniva anche durante l'età classica, le feste solenni comportavano sempre due elementi obbligati: la processione (πομπή) e il sacrificio (θυσία), ai quali potevano aggiungersi un banchetto (ἑστίασις) e una gara (ἀγών) articolata in diverse prove (atletiche, musicali, ippiche). Nella maggior parte dei casi la festa rappresentava anche l'occasione per una fiera: i mercanti vi si recavano ben volentieri dato che, generalmente, una tregua li metteva al riparo dai rischi abituali e in piú erano dispensati dal pagare le tasse. In epoca imperiale Pausania, descrivendo le feste in onore di Iside a Titorea, nella Focide, evoca la folla di mercanti che hanno costruito, attorno al tempio, baracche di legno o di canne, nelle quali vendono schiavi, bestiame, vestiti[57]... Il terzo giorno, compiuti i sacrifici, bruciano le baracche e se ne vanno.

Un esempio molto rappresentativo di queste grandi cerimonie col-

[54] TEOCRITO, *Idilli*, 2.67-68 e 2.73-74.

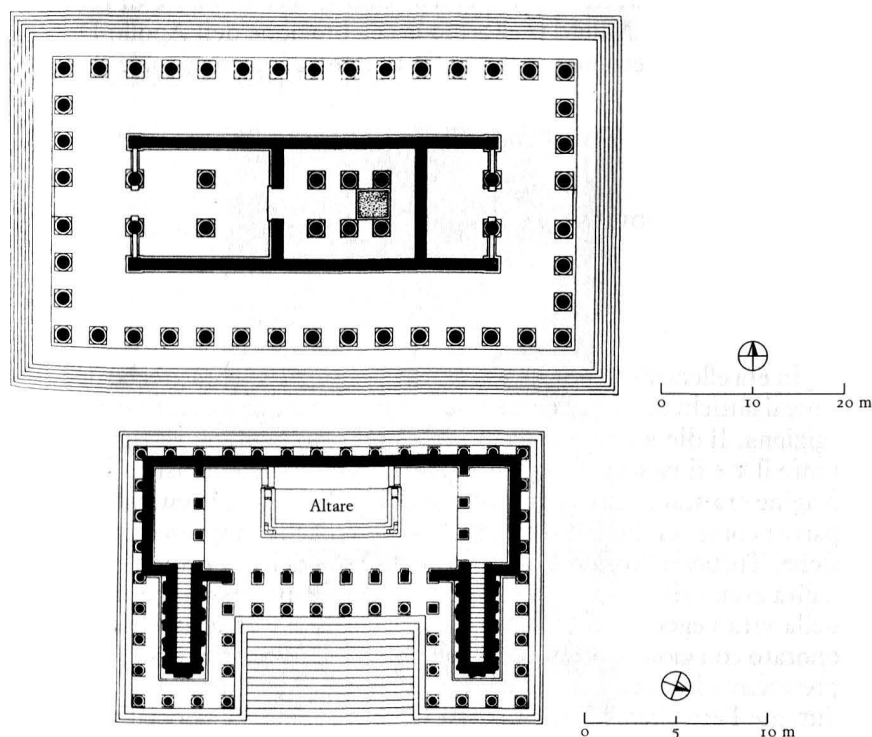
[55] SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques* cit., n. 96.

[56] *Ibid.*, n. 165. I ginnasi spesso sono serviti da cornice alla celebrazione di feste e sacrifici in onore dei re.

[57] PAUSANIA, 10.32; DUNAND, *Le culte* cit., II, pp. 174-78.

lettive è quello delle feste di Artemide a Magnesia al Meandro[58]. Nel 221/220 a Magnesia era avvenuta un'epifania di Artemide; l'oracolo di Delfi, consultato dai Magneti, aveva dichiarato la necessità di decretare la città (e il suo territorio) «sacra e inviolabile» (ἱερὰν καὶ ἄσυλον). In occasione dell'installazione della statua cultuale di Artemide nel tempio (παρθενών) costruito per la dea, gli abitanti di Magnesia celebrarono una festa (sulla quale siamo informati grazie a due decreti) destinata a ripetersi ogni anno, il 6 di Artemisio. Durante la festa si dovevano svol-

[58] *I. Magnesia*, n. 100; SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* cit., n. 33. F. DUNAND, *Sens et fonction de la fête dans la Grèce hellénistique. Les cérémonies en l'honneur d'Artémis Leucophryéné*, in «Dialogues d'Histoire Ancienne», IV (1978), pp. 201-18.

Figura 5.
Tempio di Artemide Leucofrienia (prima metà del II secolo a. C.) e altare di Artemide (II secolo a. C.) a Magnesia al Meandro.

gere una processione, un sacrificio e una preghiera pubblica, che l'araldo doveva pronunciare sull'*agora*, nella quale si chiedeva alla dea di concedere ai Magneti «salute e ricchezza, salvezza e successo». Una caratteristica particolare della cerimonia era il ruolo che vi svolgevano le donne. Come in molti altri casi, il decreto stabiliva che i bambini e gli schiavi sarebbero stati dispensati dal lavoro e che i mercanti avrebbero beneficiato dell'ἀτέλεια.

Alla fine del III secolo Magnesia era una città ricca; il suo territorio, con il beneplacito di Filippo V di Macedonia, si era esteso a spese di Mileto, e la città era divenuta, almeno entro certi limiti, una città libera, quasi fosse sfuggita alla tutela dei Seleucidi e dei Lagidi. Fu forse tale situazione a spingere Magnesia a manifestare la propria indipendenza e la propria potenza, assicurate dalla protettrice Artemide, e a permetterle di affrontare le spese che il rinnovamento del culto della dea comportava. Il caso di Magnesia non è isolato; nello stesso periodo altre città asiane, le quali avevano riacquistato una relativa indipendenza, affermavano la loro forza e il prestigio dei loro dèi istituendo o rinnovando alcune feste di carattere panellenico: Coo lo fece in onore di Asclepio, Teo per Dioniso; Mileto trasformò la celebrazione dell'Apollo Didimo, fino ad allora strettamente locale, in una festa internazionale.

II.
ANTICHI E NUOVI DÈI.

1. *Dioniso*.

In età ellenistica Dioniso era onnipresente, nelle città greche dell'Asia e negli antichi luoghi di culto nella Grecia vera e propria, fino alla χώρα egiziana. Il dio era una presenza iconografica costante: raffigurato, durante il V e il IV secolo, soprattutto sui vasi, in età ellenistica la sua immagine era stata diffusa da statue e bassorilievi, dove generalmente appariva come un dio giovane, molto diverso dalle rappresentazioni classiche. Tuttavia l'insieme dei tratti «antichi» della sua complessa personalità erano rimasti vivi: i suoi legami con le molteplici manifestazioni della vita vegetale; il suo duplice aspetto, sessuale e funerario, di dio onorato con gioiose processioni falliche la cui festa principale, però, rappresentava l'occasione per evocare il ritorno dei morti. D'altra parte, durante l'età ellenistica, e in seguito in età romana, associato o assimi-

lato a Roma a Liber Pater, Dioniso appariva veramente come il «dio del vino»[59].

Ma Dioniso ha forse perduto un poco del suo aspetto di «straniero nei confronti della città»? In piena età classica il dio aveva rappresentato la «figura dell'altro». Altro perché incarnazione di forze contraddittorie: luminoso, caritatevole, portatore di cibo, Dioniso dispensava gioia e vitalità, ma, allo stesso tempo, era anche un dio dell'ombra, capace di rendere gli uomini crudeli e folli; altro, perché i rituali in suo onore costituivano un insieme di pratiche in apparenza opposte alle norme religiose dei Greci: il suo culto veniva praticato di notte, all'aperto, nella natura selvaggia, squartando vittime e mangiandone la carne cru-

[59] Nell'ambito della cospicua «letteratura» su Dioniso, l'opera di H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, rimane uno dei testi piú illuminanti, assieme all'articolo consacrato all'argomento da L. GERNET, *Dionysos et la religion dionysiaque*, in «Revue des Etudes Grecques», LXVI (1953), pp. 377-95, ristampato in ID., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 63-89.

Figura 6.
Dioniso e Arianna. Terracotta da Mirina (II secolo a. C.).

Figura 7. Dioniso su una pantera. Particolare di un mosaico della Casa delle maschere (Delo, II secolo a. C.).

Figura 8. Dioniso. Affresco dalla Casa del citaredo (Pompei).

da... Fino a che punto tali pratiche, alle quali fa riferimento tutta una tradizione letteraria e artistica, corrispondevano alla realtà? Non è facile deciderlo; tuttavia un passo di Diodoro[60] attesta l'esistenza, «in molte città greche», di rituali femminili orgiastici: le ragazze portano il tirso e «si uniscono alle manifestazioni della possessione»; le donne «celebrano la parusia di Dioniso imitando le Menadi». «Manifestazioni della possessione»? Alcuni aspetti di questo culto conservano un carattere visibilmente estatico, nel quale il linguaggio del corpo si esprime con violenza; in un'iscrizione di Pergamo del II secolo a. C. Dioniso viene chiamato il «dio dell'urlo» (εὐαστής)[61]. Ma, evidentemente, queste pratiche sono molto meno «marginali» di quanto si potrebbe pensare. Nel 276 a. C., a Mileto[62], un testo ufficiale codificò le regole che le associazioni dionisiache dovevano osservare e gli obblighi delle loro sacerdotesse; dal testo apprendiamo che nella città esisteva un tiaso pubblico, del quale la sacerdotessa celebrava «le sacre orge in beneficio della città». La formula utilizzata per designare tale rituale (ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν) sembra evocare proprio la vittima tagliata a pezzi, di cui si mangia la carne cruda: ma bisogna prenderla alla lettera?

Che i rituali dionisiaci, compresi i loro aspetti piú «segreti», fossero controllati dalle autorità, re o magistrati delle città, è del tutto evidente. Il regolamento di Mileto stabilisce che le sacerdotesse dei tiasi privati debbano versare alla sacerdotessa del tiaso pubblico una tassa sulle iniziazioni (τελεταί) che praticavano; ad Alessandria, qualche decennio piú tardi, un πρόσταγμα di Tolomeo IV[63] ordinava a tutti coloro che celebravano τελεταί di Dioniso di andare a farsi registrare nella capitale e di dichiarare da chi avevano ricevuto i loro ἱερά (cioè probabilmente gli oggetti rituali e i libri sacri): si trattava chiaramente di una misura di sorveglianza. Le cerimonie iniziatiche poterono, in certi casi, destare sospetti e perfino scatenare persecuzioni (come dimostra perfettamente il caso dei Baccanali del 186 a. C., a Roma), tanto piú che spesso erano praticate all'interno di associazioni private, sotto l'autorità di quei personaggi che W. Burkert non esita a qualificare come «carismatici»[64]. Risulta peraltro chiarissimo che i misteri dionisiaci non sono in alcun modo una creazione di età ellenistica; il testo della tavolet-

[60] DIODORO SICULO, 4.3.

[61] J. VON PROTT e W. KOLBE, *Die 1900-1901 in Pergamon gefundenen Inschriften*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», XXVII (1902), p. 94.

[62] *I.Milet*, VI, 22.

[63] *BGU*, 911; il testo compare anche, con traduzione e bibliografia, in M. T. LENGER, *Corpus des ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles 1964, n. 29.

[64] W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass. 1987, p. 33.

ta di Ipponio[65], «archetipo» in un certo senso delle laminette funerarie «orfiche», evoca il cammino affrontato nell'aldilà da «μύσται e baccanti» per raggiungere la liberazione: e questo testo risale alla fine del v secolo a. C.

Un elemento del tutto nuovo fu invece il forte legame che si stabilí tra Dioniso e due famiglie regnanti, quella degli Attalidi a Pergamo e quella dei Lagidi ad Alessandria. Si tratta forse di un legame che era già esistito tra Dioniso e Alessandro? Secondo una tesi comunemente accettata, Alessandro avrebbe deliberatamente «imitato» Dioniso, soprattutto nel corso della spedizione indiana; e tuttavia gli dèi a cui egli si riferiva erano Eracle e Zeus. P. Goukovsky ha tentato di dimostrare che l'assimilazione dell'immagine di Alessandro a quella di Dioniso sarebbe stata elaborata all'epoca dei diadochi, probabilmente in Egitto[66]. Sembra però legittimo ritenere che, proprio perché l'immagine di Alessandro conteneva già tratti dionisiaci, i Tolomei, rivendicandone l'eredità, siano stati portati ad affermare la loro «parentela» col dio[67]. Espressione manifesta di questo legame personale si ebbe durante la celebrazione delle Tolemaiche, indette da Tolomeo II nel 274 o nel 270 a. C.[68] Destinate a onorare i fondatori della dinastia lagide, le Tolemaiche riservarono un posto centrale alla processione dionisiaca, alla quale parteciparono sacerdoti e sacerdotesse, membri dei tiasi, gruppi d'iniziati; ed è impressionante veder figurare in questo corteo, per altri versi estremamente ordinato e disciplinato, baccanti scarmigliate, con corone di piante selvatiche, che brandivano serpenti e pugnali...

All'interno del sistema di potere istituito dai Tolomei, Dioniso svolgeva un ruolo tutto suo, fornendo argomenti alla propaganda regale. Il dio, infatti, incarna una virtú, la τρυφή, dotata, in ambito alessandrino, di connotazioni positive: si trattava dell'immagine della prosperità, fonte di benessere per gli uomini. Novello Dioniso, il re è colui che dispensa ai sudditi i benefici dell'abbondanza[69], senza lasciare che le sue ricchezze, come disse Teocrito, «restino ammassate senza che nessuno possa

[65] G. PUGLIESE CARRATELLI e G. FOTI, *Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo orfico*, in «La Parola del Passato», XXIX (1974), pp. 91-107 e 108-26; BURKERT, *Ancient Mystery Cults* cit., pp. 22 e 34; ID., *Greek Religion*, Cambridge Mass. 1985, pp. 293 sgg.

[66] P. GOUKOVSKY, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, II, Nancy 1981.

[67] F. DUNAND, *Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (IIIᵉ s. av. J.-C.)*, in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome 1986, pp. 86-91.

[68] ATENEO, 5.197c-203b; F. DUNAND, *Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides*, in *La fête, pratiques et discours*, Paris 1981, pp. 13-40; E. E. RICE, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, New York 1983.

[69] H. HEINEN, *Aspects et problèmes de la monarchie ptolémaique*, in «Ktèma», III (1978), pp. 189-90.

servirsene»[70]. Il corno dell'abbondanza, simbolo della τρυφή, figura sulle monete tolemaiche come sulle statue delle regine lagidi.

Il culto di Dioniso era diffuso nella regione di Pergamo molto prima dell'età ellenistica; tuttavia, al tempo degli Attalidi, conobbe un nuovo sviluppo, collegato al culto dinastico[71]. Un oracolo di Delfi aveva salutato Attalo I definendolo il «figlio del toro divino» (= Dioniso) e cosí, durante il regno dei suoi successori, fu la famiglia reale a esercitare l'ufficio sacerdotale del culto dionisiaco. L'epiteto cultuale del dio (Καθηγεμών) evocava contemporaneamente il suo ruolo politico di «capo» della dinastia attalide e il ruolo religioso di «guida» degli uomini e delle donne che hanno scelto di seguire la sua strada.

2. *Asclepio.*

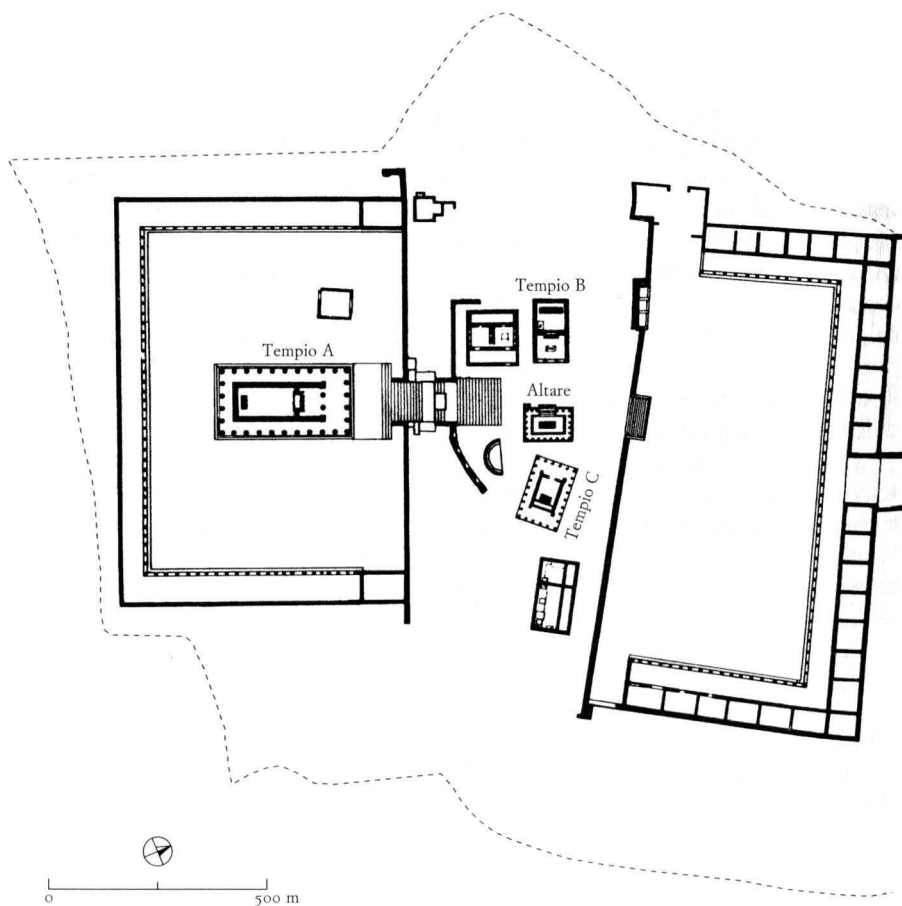
Asclepio, contrariamente a Dioniso, figura come l'ultimo arrivato nel pantheon ellenistico. Ammesso ad Atene all'epoca della guerra del Peloponneso, diventa popolare soprattutto a partire dal IV secolo, e in seguito il suo culto non cessa di svilupparsi: alla metà del III secolo nel mondo greco gli sono dedicati piú di centocinquanta luoghi di culto. La sua immagine, portatrice di tradizioni eterogenee, inizialmente sembra essere quella di un uomo che ha ricevuto poteri divini; rapidamente però egli acquista la statura di un vero e proprio dio. Il duplice potere di Asclepio – di emettere oracoli e di guarire – proviene in parte dal padre Apollo e in parte da colui che si ritiene sia stato il suo educatore e maestro nell'arte della guarigione, il centauro Chirone.

Quasi tutti i santuari di Asclepio presentano le medesime caratteristiche «funzionali»: una sorgente o un impianto idrico per permettere a chi vuole consultare il dio di fare un bagno prima di entrare nel santuario; un bosco sacro, per offrire loro ombra; e, quando la consultazione raggiunge proporzioni piú vaste, ampi portici per dare riparo ai pellegrini. A Epidauro i portici potevano accogliere da seicento a ottocento fedeli; un edificio costruito nel II secolo d. C., che probabilmente rimpiazzava una struttura precedente, era destinato ad alloggiare i morenti e le donne che stavano per partorire, ossia le persone che rischiavano in maniera evidente di attentare alla purezza del luogo.

A Coo lo sviluppo delle costruzioni del tempio di Asclepio, tra il III

[70] TEOCRITO, *Idilli*, 17.106.

[71] D. MUSTI, *Il dionisismo degli Attalidi: antecedenti, modelli, sviluppi*, in *L'association* cit., pp. 105-26.

Figura 9.
L'Asklepieion di Coo. Spaccato e pianta (II-I secolo a. C.).

e il II secolo, testimonia eloquentemente l'importanza assunta dal culto guaritore[72]. All'inizio del III secolo, a metà di un pendio collinare, nei pressi dell'altare circondato da un bosco di cipressi che costituiva l'originario santuario di Asclepio, furono costruiti un tempio di modeste proporzioni, un piccolo portico intorno all'altare e un edificio a pianta quadrata, senza dubbio destinato ai fedeli venuti a consultare il dio. Poi, durante la prima metà del II secolo, sei metri al di sotto di questo insieme, venne sistemata una vasta terrazza circondata da un portico su tre lati, alla quale si accedeva passando per una rampa monumentale e un propileo; due fontane fornivano l'acqua ai pellegrini. Contemporaneamente, undici metri piú in alto, fu sistemata una terrazza che sovrastava quella comprendente gli edifici originari: qui fu costruito il nuovo tempio di Asclepio, riproduzione in scala maggiore del tempio dedicato al dio a Epidauro, circondato su tre lati da un portico corrispondente a quello della terrazza inferiore. L'ambiziosità del programma testimonia una nuova estetica architettonica, ma anche la necessità di accogliere le masse di pellegrini che si recavano al tempio.

Un mimo di Eroda, composto forse intorno alla metà del III secolo, ci dà un'idea vivida della sistemazione interna di un tempio di Asclepio, che potrebbe essere quello di Coo, e soprattutto delle pratiche di devozione dei suoi fedeli[73]. Le visitatrici si estasiano davanti alle «belle statue» e alle pitture di Apelle, cosí «piene di verità»; dopo aver invocato il signore di quei luoghi, Asclepio, sua madre Coronide, suo padre Apollo e tutta la serie di divinità guaritrici presenti nel tempio, esse offrono in sacrificio un gallo, scusandosi per la modestia dell'offerta, e depongono un ex voto (πίναξ) accanto all'immagine di Igea. Prima di ripartire, non dimenticano di depositare il loro obolo (πέλανος) nella «gola del serpente», vale a dire in un tronco per le offerte il cui coperchio doveva essere ornato di un serpente, o fatto a forma di serpente.

Secondo Strabone[74], il tempio di Asclepio a Coo, esattamente come quello di Triccala in Tessaglia, era pieno di tavolette votive. Gli ex voto dei pellegrini di Epidauro non si sono conservati, ma rimangono i brevi racconti, probabilmente opera dei sacerdoti, delle cure miracolose operate dal dio (ἰάματα); ne abbiamo un ulteriore esempio nel tempio di Asclepio a Lebena, a Creta, dove un'iscrizione ricorda i miracoli com-

[72] P. SCHAZMANN, *Asklepieion. Bauschreibung und Baugeschichte*, Berlin 1932; S. S. WHITE, *Ancient Cos*, Göttingen 1970.

[73] ERODA, 4.

[74] STRABONE, 8.6.14-15 (C 374).

piuti dal dio[75]. Lo schema seguito per la consultazione ci è noto[76]: il fedele si purificava con un bagno, offriva un sacrificio preliminare e faceva il giro delle immagini divine presenti nel santuario, terminando con quella di Asclepio; quindi, dopo aver consumato un pasto, andava a coricarsi nell'edificio (κοιμητήριον o portico) destinato a tale scopo. Durante la notte, il dio appariva nel sonno al consultante, fornendogli indicazioni sul procedimento da seguire per ottenere la guarigione; talvolta il dio interveniva di persona. La maggior parte delle volte il consultante constatava di essere guarito a partire dal momento del risveglio; poteva capitare però che la guarigione venisse rinviata. E nel caso che la guarigione non avvenisse, la fiducia dei pellegrini veniva intaccata? I racconti di Epidauro narrano di persone che dubitavano che i miracoli avvenissero realmente; ma, secondo uno schema tipico dei testi di propaganda, essi venivano ovviamente confusi dall'intervento del dio.

Gli ἰάματα di Epidauro risalgono al IV secolo a. C.; in occasione della visita di Pausania, nel II secolo d. C.[77], il santuario è però ancora in attività; ed è poco probabile che nel frattempo fossero mutate sensibilmente le tecniche di consultazione e le motivazioni dei consultanti. Tuttavia, nel II secolo d. C., quando Elio Aristide, eterno malato, si recò a consultare Asclepio nel suo santuario di Pergamo o Serapide in quello di Smirne, fu impossibile ottenere una guarigione immediata: il dio prescrisse infatti una cura; l'intervento divino si unì alla medicina «laica»[78]. Le cose andavano diversamente in epoche piú antiche? Sembra che la scuola di medicina di Coo abbia funzionato proprio in parallelo al «centro di cura» del tempio di Asclepio, e possiamo legittimamente supporre che tra le due istituzioni esistesse una relazione di complementarità piuttosto che di rivalità.

La speranza di guarire non era certamente l'unica ragione per cui i fedeli si recavano da Asclepio, ma certo la salute restava la preoccupazione dominante. Spesso era proprio per questo motivo che venivano consultati Zeus a Dodona[79], Apollo a Delfi[80], Serapide e Iside nei loro

[75] *IC*, I, 17.8-20; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechische Religion*, II, München 1950, pp. 211-13.

[76] ARISTOFANE, *Pluto*, 653-88; O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zur Wunderglauben der Griechen und Römer*, Giessen 1909.

[77] PAUSANIA, 2.27.3.

[78] ELIO ARISTIDE, *Discorsi sacri*.

[79] H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus*, Oxford 1967, n. 13.

[80] O. WEINREICH, *Eine delphische Mirakel-Inschrift und die antike Haarwunder*, in «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse», VII (1924-25).

santuari egiziani e greci[81]: i numerosissimi ex voto, dalla forma di arti umani, ritrovati nei templi, in particolare a Delo, ne sono esplicita testimonianza. Tuttavia, nel mondo multiforme delle divinità guaritrici, Asclepio occupa un posto a parte. In Egitto il dio viene identificato con la figura storico-leggendaria di Imhotep; i fedeli si recavano a consultarlo nel suo tempio sulla «scogliera» di Saqqāra[82] (in particolare erano le donne a visitare il tempio, in cerca di un rimedio alla sterilità) o nella «cappella guaritrice» installata all'interno del tempio funerario, sconsacrato, della regina Hashepsut a Dair al-Baḥrī[83].

3. *Dèi piú vicini: i re.*

Nel pensiero politico greco, nel corso della prima metà del IV secolo, si è fatta strada l'idea secondo la quale alcuni uomini, grazie a meriti eccezionali, possono a buon diritto essere considerati come «dèi tra gli uomini»; troviamo questo concetto già nella *Politica* di Aristotele[84], e Isocrate non esita ad applicarla a Evagora di Cipro[85]. È proprio all'epoca in cui la monarchia macedone rappresenta un temibile concorrente per il sistema delle città che alcuni filosofi si interrogano sulla natura della monarchia, giungendo ad affermare che l'esercizio delle «virtú» – valore guerriero, pratica della giustizia, pietà – non solo qualifica un individuo affinché possa esercitare la funzione suprema, ma addirittura permette di elevarlo al rango degli dèi[86]. Si tratta di capacità innate, di «carismi»? Secondo i filosofi, no; è piuttosto il sapere a rendere una persona adatta a governare. Dato che il mondo umano è il riflesso di quello divino, il sovrano rappresenta Dio tra gli uomini, per i quali è l'incarnazione della «legge vivente» (ἔμψυχος νόμος).

Questa teoria, per quanto lontana dalla realtà politica, era comunque in grado di costituire le fondamenta ideologiche per una divinizzazione del sovrano. L'idea secondo la quale alcuni individui o alcune famiglie potevano rivendicare antenati divini vanta in Grecia origini an-

[81] DUNAND, *Le culte* cit., III, pp. 258-61, e ID., *Miracles et guérisons en Egypte tardive*, in *Mélanges Etienne Bernard*, Paris 1991, pp. 235-50.

[82] Su questo tempio e sul culto in generale cfr. D. J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemiens*, Princeton 1988, pp. 24-25 e 209-11.

[83] A. BATAILLE, *Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir el-Bahari*, Le Caire 1951.

[84] ARISTOTELE, *Politica*, 3.8.1284a.

[85] ISOCRATE, *Evagora*, 72.

[86] C. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1956; sull'ideologia della regalità divina cfr. L. DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Paris 1942.

tiche e aveva fatto nascere il culto di numerosi eroi; e tuttavia, le parentele divine che venivano invocate erano proiettate in un passato mitico, e l'idea secondo la quale un dio potesse essere presente e agire, in modo permanente, nella persona di un essere vivente sembra non fosse accettata né considerata accettabile prima del IV secolo. D'altronde, anche in questo periodo alcune persone, come l'oratore Iperide[87], si sentivano ancora infastidite da una simile idea.

Alessandro è forse servito da modello per la divinizzazione del sovrano? Da quanto sappiamo dei suoi comportamenti è impossibile dedurre che egli abbia avuto una precisa volontà di autodivinizzazione. Gli episodi della sua «carriera» in genere evocati a sostegno di questa tesi non reggono a un attento esame[88]. La consultazione dell'oracolo di Sīwa, nel 331, appare come un gesto «normale» (in Frigia, Alessandro si è recato a visitare l'oracolo di Gordio), e se i sacerdoti di Sīwa lo accolgono come «figlio di Ammone», ciò è assolutamente conforme alla tradizione, dato che la casta sacerdotale egiziana lo aveva riconosciuto come legittimo re. L'episodio della προσκύνησις a Battre, nel 327, non costituisce un argomento probante: si trattava di una cerimonia tradizionale della corte persiana, tesa a esprimere il rispetto che la corte provava nei confronti del sovrano, e non implicava in alcun modo che questi fosse di natura divina. E anche se nel 324, in seguito al rescritto di Susa (che ordinava alle città della lega di Corinto di richiamare gli esuli), un certo numero di città dell'Asia Minore e della Grecia decisero di rendere ad Alessandro onori divini, non si può affermare che sia stato lo stesso Macedone a sollecitare tali onori.

In ogni modo, rimane il fatto che l'esempio di Alessandro ha sicuramente «accelerato il graduale accesso dei capi alla sacralità»[89]. In realtà, subito dopo la scomparsa di Alessandro, i suoi successori sono oggetto di tutta una serie di fondazioni cultuali: nel 311 Antigono Monoftalmo viene onorato dalla città di Scepsi, nella Troade[90]; ancora Antigono e il figlio Demetrio Poliorcete divengono, con il nome di «dèi salvatori», oggetto di culto ad Atene[91]; Demetrio viene venerato a Sicione nel 303/302[92]; Tolomeo I viene invece onorato dai Rodî, che gli attribui-

[87] IPERIDE, *Epitaffio*, 21.

[88] All'interno della sterminata bibliografia dedicata a questo problema, mi sembra che le pagine di P. Briant spicchino per ragionevolezza: cfr. P. BRIANT, *Alexandre le Grand*, Paris 1974, p. 113: «Non esiste assolutamente la prova che Alessandro abbia cercato di fondare il suo potere su una base teocratica...»

[89] PRÉAUX, *Le monde* cit., p. 241.

[90] *OGIS*, 6.

[91] PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 10.

[92] DIODORO SICULO, 20.102.

scono l'epiteto di Sotere[93]. Un po' piú tardi Priene istituisce un culto in onore di Lisimaco[94]; poi, nei primi anni del III secolo, Ilio fa la stessa cosa per Seleuco I, indicendo inoltre giochi in suo onore con cadenza quadriennale, «come quelli tenuti in onore di Apollo, antenato della dinastia»[95]. Dappertutto lo schema si ripete praticamente identico. Si tratta di gesti «spontanei»? Anche se non è sicuro che siano stati suggeriti direttamente dai sovrani, possiamo comunque affermare che tali gesti rappresentavano, da parte delle città, manifestazioni rivolte a ottenere la compiacenza dei sovrani, se non veri e propri atti di sottomissione.

In ogni modo, i re non esitano a rivendicare l'origine divina della propria famiglia: sembra che Alessandro avesse permesso la diffusione della leggenda secondo la quale il suo vero padre era Zeus; sulle monete emesse durante il suo regno il Macedone era rappresentato con indosso la pelle di leone del proprio «antenato» Eracle; i Lagidi sostenevano di essere, come Alessandro, i discendenti di Eracle e Zeus, mentre i Seleucidi pretendevano di discendere da Apollo. Con la massima naturalezza, questi sovrani permettevano che la loro immagine venisse collocata accanto a quella degli dèi; abbiamo esempi di tale atteggiamento a Delfi[96], a Sicione[97], a Pergamo[98], ad Alicarnasso[99]; regine come Stratonice[100] e Apollonide[101], sposa di Attalo I, furono ugualmente associate o assimilate a divinità. Nel momento in cui la statua di un re o di una regina viene collocata in un tempio a titolo di σύνναος del dio principale, il processo di divinizzazione è già in uno stadio molto avanzato.

E tuttavia il culto dinastico non compare dappertutto come istituzione organizzata dagli stessi sovrani. Nel regno di Pergamo, in apparenza, non esiste un'organizzazione ufficiale del culto; gli onori resi agli Attalidi figurano come un'iniziativa delle varie città. Nel caso dei Seleucidi esisteva invece un culto ufficiale, distinto da quello istituito dalle città; pochi sono però i documenti che lo attestano. I documenti piú significativi sono rappresentati dalle copie di un editto di Antioco III ritrovate a Eriza, in Frigia, e a Nihāwand, in Iran: l'editto risale al

[93] *Ibid.*, 20.100.
[94] *OGIS*, 11.
[95] *OGIS*, 212.
[96] *OGIS*, 234.
[97] POLIBIO, 18.16.
[98] *OGIS*, 332.
[99] *OGIS*, 46.
[100] *OGIS*, 229.
[101] PRÉAUX, *Le monde* cit., p. 254.

194/193 e riguarda il culto dedicato alla sposa di Antioco, Laodice[102]. Si tratta proprio di un culto di stato, a tal punto controllato dal potere che i sacerdoti e le sacerdotesse appartenevano tutti ad ambienti vicini alla corte; in Frigia e in Media il ruolo di grandi sacerdotesse di Laodice era ricoperto addirittura da principesse della famiglia reale.

Ovviamente, è l'Egitto lagide a fornire il quadro piú completo di come fosse organizzato e di come funzionasse il culto dinastico. In Egitto finiscono per coesistere due forme di culto regale: un culto «alla greca», analogo a quello praticato nell'Asia seleucide e nelle città greche, e un culto «all'egiziana», celebrato nei templi degli dèi tradizionali, attestato già alla morte di Arsinoe II e probabilmente diffuso alla fine del III secolo[103].

Il «modello» del culto dinastico è rappresentato dal culto fondato da

[102] L. ROBERT, *Inscriptions séleucides de Phrygie et d'Iran*, in «Hellenica», VII (1949), pp. 5-22; POUILLOUX, *Choix* cit., n. 30 (iscrizione di Nihāwand).

[103] Cfr. il decreto di Menfi (stele di Rosetta) in *OGIS*, n. 90.

Figura 10.

La famiglia reale tolemaica raffigurata con le sembianze di Oro, Iside e la Sfinge, alla presenza del Nilo e delle Stagioni. Cammeo (II-I secolo a. C.).

Tolomeo I in onore di Alessandro: il sovrano «dirottò» il corpo di Alessandro in viaggio verso la Macedonia e fece costruire in suo onore una tomba monumentale[104]. L'episodio successivo è la fondazione del culto di Tolomeo I e Berenice, opera del loro figlio, Tolomeo II; non si tratta ancora, tuttavia, di un «culto dinastico»: i nomi di Tolomeo Sotere e di Berenice saranno inclusi nella lista degli antenati regali solamente nel 215/214. Un passo ulteriore viene fatto con la divinizzazione della coppia regale, Tolomeo II e Arsinoe, probabilmente compiuta mentre la regina era ancora in vita, cioè prima del 270[105]. Il culto degli «dèi adelfi» è associato a quello di Alessandro; ma Arsinoe II, dopo la morte, fu venerata anche da sola, in qualità di «dea filadelfa»: un tempio in suo onore si trova ad Alessandria, e il suo culto vanta anche una sacerdotessa eponima, la canefora. Il culto dei sovrani viventi è ben stabilito a partire da Tolomeo III; con Tolomeo VI le regine figurano regolarmente sulle liste dinastiche, e ormai l'elenco dei nomi dei nuovi dèi continua ad ampliarsi sempre piú, imponendo al tesoro spese sempre piú pesanti[106].

Questo culto, infatti, è a carico dello stato, che nomina e retribuisce sacerdoti e sacerdotesse, concede ai templi alcuni appannaggi in modo da garantire loro i fondi necessari agli atti cultuali: ad esempio, il ricavato dell'ἀπόμοιρα, l'imposta sui vigneti e sui frutteti, fu destinato da Tolomeo II al culto di Arsinoe Filadelfa. Si fa appello anche alla generosità dei fedeli, i quali devono sostenere il culto mediante lo στέφανος, in teoria un contributo volontario, in realtà una vera e propria imposta, in denaro o in natura. Le associazioni cultuali possono contribuire alla propagazione e all'esercizio del culto[107]. Coloro che assistono al culto costituiscono una categoria privilegiata, e vengono reclutati all'interno di qualche grande famiglia appartenente alla cerchia regale; tutti sono di origine greca. Anche le forme del culto sono chiaramente greche: sacrifici e libagioni, feste che commemoravano la nascita o l'ascesa al trono dei sovrani. La loro celebrazione avviene in templi e cappelle consacrati a tale uso, ma anche nei ginnasi, cioè in luoghi accessibili ai soli Greci o agli «ellenizzati». La descrizione, opera di Callisseno, della processione tenutasi in occasione delle Tolemaiche celebrate nel 274 a. C. mostra chiaramente che il «linguaggio» della festa era indirizzato a spetta-

[104] P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, I, pp. 215-17.

[105] La questione è discussa; cfr. comunque *PHib.*, 99, dove si menziona un «sacerdote di Alessandro e degli dèi adelfi»; la data si aggirerebbe intorno al 272/271.

[106] PRÉAUX, *Le monde* cit., pp. 256-58.

[107] Sotto Tolomeo VI il comandante di guarnigione di Siene, Erode, fondò con alcuni sacerdoti un'associazione avente come scopo quello di «celebrare le feste annuali in onore del re, della regina e dei loro figli» (*OGIS*, 111).

tori familiari a tutto un insieme di conoscenze mitologiche e a canoni estetici che non avevano niente in comune con i miti e le immagini tradizionali in Egitto[108].

Il ruolo politico del culto dinastico, che riunisce i sudditi greci intorno alla persona del sovrano, è innegabile; che ne è, allora, del «vissuto religioso»? È stato spesso sostenuto che il culto dei sovrani non poteva essere adatto a soddisfare un'«attesa religiosa». Ma in questo modo forse si dimentica che una simile attesa si esprime prima di tutto in comportamenti collettivi, in attività ritualizzate, fissate dalla tradizione, mediante le quali viene resa visibile la relazione che unisce la comunità ai suoi dèi; il che non significa affermare che una religiosità personale non esista. Ora, il culto dei sovrani prendeva a prestito le forme tradizionali dei culti greci. Pare perciò ragionevole ammettere che la medesima devozione si esprimeva in tutti gli atti cultuali, quale che fosse il dio al quale si rivolgevano, si trattasse di un dio invisibile o fatto di carne e ossa. Alla fine di un inno cultuale in onore di Apollo e Asclepio, proveniente da Eritre e databile ai primi decenni del IV secolo, si trova un'invocazione a Seleuco I, probabilmente aggiunta in occasione della sua vittoria a Corupedio, nel 281[109]: «cantate durante le libagioni il figlio di Apollo dai riccioli neri, Seleuco, generato proprio dal dio dalla lira d'oro...» Integrato a una «famiglia» di dèi autori di oracoli e guarigioni, e perciò particolarmente amati, il re non appariva di conseguenza anch'egli come una potenza salvatrice? Gli epiteti ufficiali, come quelli di Σωτήρ e di Ἐπιφανής, adottati da numerosi sovrani lagidi e seleucidi sembrano corrispondere perfettamente all'attesa degli uomini e delle donne dell'epoca: attesa di una salvezza (σωτηρία) che può assumere ogni sorta di aspetto concreto e immediato, attesa di una manifestazione (ἐπιφάνεια) del dio che renda tangibili la sua presenza e la sua preoccupazione per i destini degli uomini.

4. *Le «religioni orientali» e il problema dei sincretismi.*

4.1. Il culto frigio.

La Madre degli Dèi, dea della natura selvaggia, è conosciuta in Grecia fin dall'età arcaica; la sua immagine, sul trono, con un leoncino sulle ginocchia o con leoni ai fianchi, è presumibilmente una creazione del-

[108] DUNAND, *Fête* cit., pp. 31-34.
[109] SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* cit., n. 24.

la Grecia asiatica[110]. La diffusione del culto in Grecia risale probabilmente al v secolo; l'origine straniera della dea viene chiaramente avvertita: Pindaro, che le aveva consacrato un santuario vicino alla propria casa, la chiama «la Madre», «la Grande Madre» o ancora «Κυβέλα μάτηρ θεῶν»[111]. Da quel momento in poi viene frequentemente citata nella letteratura: per Sofocle si tratta di una delle forme assunte da Gea, la «Terra madre di Zeus», che «regna sul grande Pattolo ricco d'oro»[112]; in Euripide viene assimilata a Demetra, la quale, «folle per aver perduto la figlia», si rifiuta di rendere fertili i campi ed è pronta a lasciar morire gli uomini (si tratta tuttavia di una Demetra straniera, il cui carro viene «trainato dalle fiere» e che ricerca la figlia «sulle alte cime infestate dalle Ninfe dell'Ida»[113]). L'integrazione di una dea straniera

[110] Si sono ritrovati numerosi esemplari a Cuma, Smirne, Clazomene e Focea; cfr. VERMASEREN, *Corpus* cit.

[111] PINDARO, *Pitiche*, 3.76-79; ID., *Frammenti*, 79, 80 e 95 Bergk.

[112] SOFOCLE, *Filottete*, 391-400.

[113] EURIPIDE, *Elena*, 1305-35.

Figura 11.
Cibele in un ναΐσκος (Attica, III secolo a. C.).

mediante l'assimilazione a divinità autoctone sembra dunque esser stata un processo ben anteriore all'età ellenistica.

Alla fine del v secolo la Grande Madre è alloggiata nell'antico Bouleuterion, a sud-ovest dell'Agorà; è solamente nel terzo quarto del II secolo a. C. che viene costruito il Metroon ellenistico. A partire dal IV secolo, tuttavia, sembra che la dea abbia avuto un altro luogo di culto sul versante occidentale dell'Acropoli. I numerosi oggetti ritrovati in entrambi i siti (ceramiche, iscrizioni, statue e rilievi rappresentanti la dea seduta, mentre tiene in mano un timpano, con un leone sulle ginocchia o al suo fianco) risalgono a un periodo compreso tra il IV secolo a. C. e il II o il III d. C.[114] E sempre al IV secolo a. C. risalgono probabilmente i due santuari dedicati a Cibele ritrovati al Pireo; tra il 284 e il 246 gli Ateniesi si fecero carico di uno di questi, in origine un santuario privato, organizzandone l'amministrazione e designando ogni anno una sacerdotessa mediante sorteggio[115].

A partire da questa epoca i luoghi di culto dedicati a Cibele si moltiplicano in tutta la Grecia continentale e insulare. Numerose sono le testimonianze a Delo, luogo di incontro per eccellenza dei culti orientali, dove la dea ha forse avuto un piccolo santuario sul Cinto; è probabile che fosse stata accolta all'interno di altri santuari, come il Serapeo C, i cui inventari menzionano una statua di Cibele, e nel quale una dedica è rivolta alla «Grande Madre»[116]. Si è conservata la legge sacra di un Metroon a Lesbo, del II secolo a. C.[117], e si sono ritrovate nelle isole, da Taso fino a Rodi, numerose iscrizioni, statue e rilievi che attestano la presenza di templi e di cerimonie cultuali in onore di Cibele.

Le iscrizioni provenienti dal Metroon al Pireo parlano di sacrifici (θυσίαι) ma anche di letti (κλίναι), probabilmente correlati ai pasti cultuali[118]; vengono menzionate feste denominate Ἀττίδεια e Γαλάξια[119], cosí come l'ἀγερμός, la questua per la dea[120]. Pratiche simili non hanno nulla di specifico e, nell'età ellenistica, le ritroviamo all'interno di altri contesti, in particolare quello dei culti egiziani. Piú problematici sono gli aspetti orgiastici del culto greco di Cibele. I legami tra i riti di Cibele e quelli di Dioniso vengono costantemente evocati nelle *Baccanti* di Euripide, testo nel quale viene proclamata la felicità dell'uomo «che co-

[114] VERMASEREN, *Corpus* cit., nn. 33-179.
[115] *Ibid.*, n. 259.
[116] *I. Délos*, 1416 A I 1 (ἄγαλμα della Madre degli Dèi); ROUSSEL, *Les cultes* cit., n. 50a.
[117] VERMASEREN, *Corpus* cit., n. 553.
[118] *Ibid.*, n. 262.
[119] *Ibid.*, n. 29; la γαλάξια, secondo Esichio, è una pappa di orzo e latte.
[120] *Ibid.*, n. 263.

nosce i misteri (τελετάς) degli dèi, che pratica le orge (ὄργια) di Cibele, la Grande Madre»[121]. Nel culto di Cibele esistevano allora pratiche paragonabili a quelle del culto di Dioniso, cerimonie notturne sulla «montagna», con danze e musiche che facevano cadere i partecipanti in uno stato di *trance*? A volte, per designare i seguaci e i riti di Cibele, viene impiegata una terminologia caratteristica dei misteri (τελετή, τελεστῆρες, μύσται). D'altronde, un'intera tradizione medico-religiosa attribuisce alla Grande Madre una forma caratteristica di possessione, la cosiddetta μανία, probabilmente considerata come il castigo inviato dalla dea per punire chi si è reso colpevole di empietà. La possessione poteva però essere anche considerata uno stato desiderabile. Questa μανία, al tempo stesso portatrice di distruzione e di liberazione[122], è la stessa della quale è preda Attis nella leggenda frigia; ma si noterà che, nei documenti greci relativi al culto della Grande Madre, Attis è quasi sempre assente (si riscontrerà una sua maggiore presenza nell'età imperiale).

Durante l'età ellenistica Cibele è pienamente integrata tra gli dèi greci: spesso la troviamo associata a Pan (a sua volta all'origine di alcune forme di possessione), ad Asclepio (con cui condivide il potere di guarire), a Ermes, a divinità femminili come Era, Ecate, Core e, soprattutto, Demetra. Bisogna allora, nel suo caso, parlare di sincretismo? È quanto sembrerebbe indicare una dedica di Delo, risalente al II secolo a. C., indirizzata a Iside - Madre degli Dèi - Astarte[123]; e l'antica identificazione della nostra dea con Rea e con Gea perdura fino all'età imperiale. Eppure, questa dea portatrice di pericolo e di salvezza, capace di condurre alla follia ma anche di liberare da essa, conserva tratti abbastanza «orientali», per quanto riguarda sia la rappresentazione figurata sia gli epiteti che la caratterizzano. E forse è proprio perché ha conservato, attraverso forme fortemente ellenizzate del culto, qualcosa di selvaggio e di violento, qualificandosi cosí inevitabilmente come straniera, che questa dea ha conquistato un posto a fianco delle altre dee greche pur senza confondersi con esse.

4.2. Il culto egiziano.

Il culto degli dèi egiziani si insediò al Pireo probabilmente nel corso del IV secolo a. C.; a Eretria, in Eubea, giunse alla fine del IV, mentre a

[121] EURIPIDE, *Baccanti*, 72-79.

[122] Su questo duplice aspetto di Cibele cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden 1985.

[123] ROUSSEL, *Les cultes* cit., n. 82.

Delo arrivò solo al principio del III. Durante i secoli III e II il culto si diffuse in diverse regioni della Grecia continentale, dalla Tessaglia fino all'Attica, in tutta la parte orientale del Peloponneso e in numerose isole, a cominciare da Creta. Nello stesso periodo fece la sua comparsa in diverse città greche dell'Asia Minore, in particolare lungo le coste ma anche, seppure in maniera piú sporadica, all'interno della regione, spingendosi fino in Frigia e in Cappadocia.

Nella diffusione del culto egiziano non si rilevano tracce di un intervento diretto del potere lagide; tuttavia, la sua instaurazione in una città greca può rivestire un significato politico, per quanto indiretto. Quando, nella prima metà del III secolo a. C. a Efeso viene edificato un tempio in onore della triade Iside-Serapide-Anubi[124], la città è occupata dai Lagidi: possiamo supporre che la fondazione del culto egiziano sia stata ispirata da loro, oppure che sia stata decisa dagli abitanti di Efeso, come gesto di sottomissione nei confronti dei nuovi padroni. Nel III

[124] VIDMAN, *Sylloge* cit., n. 296.

Figura 12.
Iside. Marmo da Gortina (I-II secolo d. C.).

secolo a. C. la presenza, in alcune città greche, di funzionari e soldati al servizio dei Lagidi poté in effetti favorire l'installazione del culto di Serapide e di Iside.

Nella maggior parte dei casi, però, l'origine del culto è dovuta a un'iniziativa privata. Al Pireo, a Eretria, a Delo, l'introduzione degli dèi egiziani non significa un chiaro tentativo di «convertire» i Greci, ma rappresenta piuttosto una risposta ai bisogni di una comunità straniera insediatasi sul suolo greco. E, d'altra parte, i Greci che avevano abitato in Egitto riportarono in patria gli dèi che vi avevano conosciuto; e altri Greci forse «incontrarono» gli dèi egiziani in uno dei nuovi santuari greci a loro dedicati, decidendo poi di introdurli anche nella propria città: cosí avvenne a Opunte, nella Locride, dove il culto di Serapide e di Iside fu dovuto a un abitante della città che aveva fatto visita al loro tempio di Tessalonica[125]. In un altro caso, che sembra rappresentare comunque un'eccezione, la città di Istro, nel III secolo a. C., inviò i suoi rappresentanti a consultare l'oracolo di Apollo di Calcedonia per sapere se bisognava introdurre il culto di Serapide nella città[126].

Non si registrano tracce di ostilità nei confronti di questo culto straniero, salvo forse a Delo. Tuttavia, i racconti di fondazione giunti fino a noi seguono uno schema tipo nel quale la fondazione, in un primo momento, urta contro diversi ostacoli, riuscendo poi a realizzarsi grazie all'intervento degli dèi: un luogo comune dell'apologia, che ritroveremo in ambiente cristiano. A prescindere dalle circostanze specifiche all'interno delle quali si sono realizzate le fondazioni dei culti, esse sono state reinterpretate alla luce di un modello destinato a valorizzare l'onnipotenza degli dèi egiziani.

Pertanto all'inizio questi dèi sono stati, in Grecia, dèi stranieri, destinati a stranieri; tuttavia, a cominciare dal III secolo a. C. il loro culto si diffonde talmente nel mondo greco da venire ufficialmente riconosciuto in numerose città. Nella seconda metà del IV secolo, al Pireo, il culto di Iside si rivolge agli «Egiziani»[127]; un secolo piú tardi, nella stessa Atene si riscontra l'esistenza di un'associazione privata consacrata a questo culto, apparentemente composta di meteci; alla fine del III secolo probabilmente, e in ogni caso all'inizio del II, il culto è ufficialmente riconosciuto. È probabile che il culto egiziano sia stato ufficializzato a Delo nella seconda metà del II secolo; continuano però a esistere anche santuari privati, il Serapeo A e il Serapeo B. A Demetriade, in Tessa-

[125] DUNAND, *Le culte* cit., II, pp. 42-44.
[126] VIDMAN, *Sylloge* cit., n. 709a.
[127] *Ibid.*, n. 1.

glia, verso la fine del II secolo, il sacerdote di Serapide viene nominato (καταστaθείς) dalla città[128]. A Tessalonica, dove si trovava uno dei piú importanti santuari greci del culto egiziano, sembra che il tesoro del tempio fosse amministrato dalla città allorché Filippo V di Macedonia, con un διάγραμμα (187 a. C.), decide di assumerne il controllo[129]. Tutto ciò, al pari dei decreti ufficiali che concedevano elogi e onori a sacerdoti degli dèi egiziani, sembra indicare in effetti una completa integrazione di questi dèi nella vita religiosa delle città.

Gli dèi egiziani trovano i loro fedeli in ambienti, a quel che pare, molto vari: non si tratta di una religione dei poveri o degli schiavi, né tantomeno delle donne. All'inizio sono spesso gli stessi adepti ad accogliere nelle proprie dimore le immagini degli dèi, a far costruire in loro onore templi o cappelle, a sostenere le spese dei sacrifici, dei banchetti e delle feste, il che fa supporre una certa agiatezza; le dediche e gli inventari dei templi (soprattutto nel caso di Delo) rappresentano un'ulteriore testimonianza della loro generosità. Tuttavia la natura della documentazione in nostro possesso, essenzialmente epigrafica, comporta l'assenza di informazioni sul «popolino» e sugli schiavi, che sicuramente figuravano nel novero dei fedeli.

Il culto egiziano conserva tratti evidenti che lo contraddistinguono. Coloro che sovrintendevano al culto, fino all'età imperiale, sono designati con termini che evocano funzioni ben precise: stolista, aretalogo, onirocrito, canefora[130]. Il neocoro, lo zacoro e il clavigero si ritrovano anche in altri contesti; ma la presenza dello stolista evoca un aspetto particolarmente importante del rituale egiziano, la «vestizione» della statua di culto[131]. Il personaggio incaricato di interpretare i sogni ricorda il ruolo svolto nei santuari egiziani di epoca tarda dalla consultazione oracolare, legata alla pratica dell'incubazione. La preoccupazione che il culto venga celebrato secondo le regole è peraltro manifesta: a volte si stabilisce che il sacerdote, nel caso si tratti di un Greco nominato ogni anno, venga coadiuvato da un «assistente» egiziano, come accade a Delo e a Priene[132]. Si tratta di un rituale giornaliero, come nel caso dei templi in Egitto? Non siamo in grado di affermarlo. I documenti epigrafici menzionano sacrifici e libagioni (θυσίαι καὶ σπονδαί), secondo l'uso

[128] *Ibid.*, n. 102.

[129] C. B. WELLES, *New texts from the chancery of Philip V and the problem of the 'diagramma'*, in «American Journal of Archaeology», XLII (1938), pp. 245-60; VIDMAN, *Sylloge* cit., n. 108.

[130] DUNAND, *Le culte* cit., III, pp. 153-62.

[131] Gli abiti e i gioielli destinati agli dèi sono ricordati in diversi inventari e dediche, come nel caso di Pergamo: VIDMAN, *Sylloge* cit., n. 313 (età imperiale?).

[132] DUNAND, *Le culte* cit., III, pp. 140-42.

greco, e riti di purificazione, la cui importanza è attestata dai sistemi di rifornimento idrico presenti in tutti i santuari degli dèi egiziani. È inoltre attestata la pratica dei banchetti rituali (κλίναι), cosí come quella della preghiera, individuale o collettiva.

Le feste non vengono menzionate di frequente, e bisogna attendere l'età imperiale per averne descrizioni dettagliate, grazie all'*Iside* di Plutarco e alle *Metamorfosi* di Apuleio. La festa dell'«inizio della navigazione», posta sotto la protezione di Iside, che Apuleio situa a Cencrea, il porto di Corinto, fu probabilmente celebrata a Eretria nel I secolo a. C. e in numerose città dell'Asia Minore[133]; sembra che le feste chiamate Χαρμόσυνα, che potrebbero corrispondere alla commemorazione della scoperta del corpo di Osiride da parte di Iside, siano state celebrate ad Atene, a Cio di Bitinia e a Tomi alla fine dell'età ellenistica[134]. A Priene si celebrava, in onore di Iside, una festa notturna accompagnata da processioni alla luce delle torce (λαμπαδεία), secondo un uso abituale degli Egiziani evocato da Erodoto[135]. E conosciamo feste in onore di Serapide celebrate a Tanagra, ad Amorgo e a Lesbo, nel III secolo a. C.; si tratta, però, di feste apparentemente «alla greca», con sacrifici di buoi e ἀγών musicale e poetico[136].

La questione dei misteri egiziani rimane controversa. Nonostante la loro esistenza durante l'età imperiale sia confortata dal dettagliato racconto che Apuleio ne fa nell'undicesimo libro delle *Metamorfosi*, nei documenti epigrafici tali misteri vengono menzionati molto raramente. Il fatto però non deve stupire. Le aretalogie di Iside, diffuse nel mondo greco intorno al II e I secolo a. C., rendono gloria alla dea per aver «insegnato agli uomini le iniziazioni (μυήσεις)», mentre una dedica di Tessalonica si rivolge a Osiride μύστης: è una base troppo fragile per ricostruire una pratica e una dottrina misterica. Possiamo chiederci se, nel mondo greco, il fatto che le liturgie egiziane venissero effettuate principalmente nella zona chiusa dei templi, escludendo cosí i fedeli, non abbia fatto nascere l'idea che quello di Iside fosse un culto «segreto», riservato ad alcuni μύσται. La nozione di prove iniziatiche, destinate a favorire la rinascita del fedele in questo mondo, garanzia della sua sopravvivenza nell'altro, non pare in ogni caso attestata prima dell'età imperiale[137].

[133] *Ibid.*, pp. 223-24.

[134] *Ibid.*, pp. 237-38.

[135] VIDMAN, *Sylloge* cit., n. 291; ERODOTO, 2.62.

[136] VIDMAN, *Sylloge* cit., nn. 48, 145 e 147.

[137] F. DUNAND, *Les mystères égyptiens*, in F. DUNAND, M. PHILONENKO e A. BENOIT, *Mystères et syncrétismes*, Paris 1975, pp. 11-62.

Ad Alessandria, Iside e Serapide occupano un posto predominante, come protettori della famiglia reale (e della capitale); erano riusciti a introdursi nel mondo greco perché l'immagine di entrambi era ormai fortemente ellenizzata? Serapide, malgrado le origini egiziane, è dotato di poteri che lo rendono molto simile a un dio greco, e la sua immagine, fatta eccezione per qualche dettaglio, potrebbe facilmente essere confusa con quella di Zeus o di Asclepio[138]. Quanto a Iside, già ad Alessandria la dea ha assunto nuove caratteristiche, in particolare quell'immagine di «signora del mare», protettrice dei marinai, che è chiaramente una delle preferite dai suoi fedeli greci. Tra gli attributi che le sono riconosciuti dai Greci, alcuni sono molto antichi, come quello di protettrice della maternità e dell'infanzia o di garante della fertilità dei campi e dell'abbondanza dei raccolti: è proprio questo aspetto a permettere a Erodoto di stabilire un'equivalenza tra Iside e Demetra, ed è anche la ragione che fa sí che una dedica di Gortina, risalente all'inizio del II secolo a. C., la chiami «dispensatrice di ricchezze» (πλουτοδότειρα)[139]. Nei documenti greci Iside viene invocata anche come salvatrice (σώτειρα), ma niente lascia supporre che si tratti di una salvezza ultraterrena[140]. Quanto alle sue rappresentazioni figurate, non sempre permettono di distinguerla da una dea greca.

In ambiente egiziano si può notare il lavoro di interpretazione sulla dea nel primo inno di Narmouthis, inno che sviluppa intorno alla dea un'intera dottrina sincretistica: «Tutti i mortali che vivono sull'infinita terra, Traci e Greci e anche barbari, pronunciano il tuo bel nome, che tutti onorano, ciascuno nella sua lingua, nel suo paese ... tu sei, da sola, tutte le dee che i popoli chiamano con altri nomi»[141]. Tuttavia, non è per niente certo che sia stata questa immagine di dea universale, che incarna e riassume nella propria tutte le figure del molteplice pantheon dell'epoca, a imporsi nel territorio greco; anzi, è raro che la si invochi assimilandola a una dea greca. In fin dei conti, il carattere straniero degli dèi egiziani, mantenutosi attraverso alcune forme del culto loro dedicato, permetteva di attribuire a questi dèi una particolare efficacia; tale caratteristica avrebbe perciò giocato a loro favore altrettanto, se non di

[138] W. HORNBOSTEL, *Sarapis. Studien zur Uberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leiden 1973.

[139] VIDMAN, *Sylloge* cit., n. 165.

[140] Su questi diversi aspetti cfr. DUNAND, *Le culte* cit., III, pp. 255-84.

[141] Per il primo inno di Narmouthis cfr. BERNAND, *Inscriptions* cit., pp. 631 sgg; F. DUNAND, *Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique*, in M. PHILONENKO (a cura di), *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris 1973, pp. 79-93.

piú, di un sincretismo che corrispondeva forse a una riflessione teologica piuttosto che a una realtà vissuta dai fedeli.

III.
COMPORTAMENTI UMANI.

L'arrivo di nuovi dèi non significa automaticamente una trasformazione dell'universo religioso. Tuttavia, attraverso l'incontestabile stabilità delle forme della vita religiosa, si mettono in luce nuovi schemi di comportamento, i quali forse traducono nuove relazioni instauratesi tra uomini e dèi. Il bisogno di «vedere il dio», avvertibile nella pratica dell'incubazione, assume notevole importanza: Elio Aristide o Tessalo di Tralle[142], durante l'età imperiale, forniranno in merito esempi impressionanti. Si passa da un mondo ove la presenza degli dèi non si manifestava necessariamente sotto forma visibile, ma piuttosto attraverso segni, a un mondo nel quale gli dèi compaiono di persona, durante lo stato di veglia o, piú spesso, in sogno, a fedeli che reclamano sempre piú chiaramente tale manifestazione; in questo senso si spiega la popolarità di Dioniso, dio per eccellenza dell'ἐπιφάνεια.

L'attesa della visione, segno tangibile della presenza benevola e protettrice del dio, è anche l'attesa della sua parola, che è allo stesso tempo rivelazione, promessa, guida di comportamento in questo mondo. La consultazione degli oracoli è certamente un fenomeno ben piú antico; ma le testimonianze che la riguardano si moltiplicano a partire dal IV secolo, che si tratti di Anfiarao a Oropo, di Trofonio a Lebadea o di Zeus a Dodona. Nei santuari degli dèi egiziani si va anche per ottenere in sogno una rivelazione divina. È una pratica «popolare», come mostrano le domande, particolarmente rivelatrici delle attese dei fedeli, rivolte a Zeus e alla sua paredra Dione a Dodona. Mentre gli inviati delle città domandano se bisogna costruire un tempio in onore di questo o di quel dio, oppure chiedono come utilizzare i fondi sacri, sono invece i privati che interrogano gli dèi su problemi del tutto concreti e quotidiani: se bisogna sposarsi, quale attività professionale sarà la piú remunerativa, se un bambino guarirà dalla sua malattia...[143] Lo stesso tipo di domande

[142] A.-J. FESTUGIÈRE, *L'expérience religieuse du médicin Thessalos*, in ID., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967, pp. 141-80.

[143] PARKE, *The Oracles* cit., nn. 6, 13, 16, 17.

si ritrova nei documenti leggermente posteriori, su papiro o su *ostraca*, provenienti dall'Egitto ellenizzato; evidentemente esprimono le preoccupazioni fondamentali dell'esistenza.

Invece il ricorso alla magia, spesso considerata come caratteristica della «religiosità» di epoca tarda, ha poche attestazioni nei documenti ellenistici[144]. Le numerosissime tavolette di defissione, spesso legate ad affari giudiziari e ritrovate soprattutto in Attica, appartengono per la maggior parte alla seconda metà del V secolo e al IV secolo a. C.; tuttavia, la pratica non era scomparsa: un testo della stessa natura, risalente alla fine dell'età ellenistica, è stato ritrovato nel santuario di Demetra e di Core a Cnido[145]; un'altra defissione, ritrovata in una tomba di Megara, del II o del I secolo a. C., assume la forma inattesa di una lettera al morto[146]. Ma è in età imperiale che si moltiplicano formule e ricette magiche, su lamine di piombo e su papiro; le une sono state utilizzate e portano il nome della persona che si tratta di incantare, di distruggere o di sedurre; le altre, anonime, devono aver fatto parte della «biblioteca» dei maghi[147]. L'interesse di queste ultime, spesso molto dettagliate, sta nel dare un'idea molto precisa dei rituali che hanno come obbiettivo di «far venire» il dio di cui si attende l'aiuto o dal quale si vuole ottenere una rivelazione.

È possibile utilizzare come «documento» sulla magia ellenistica il famoso testo di Teocrito evocante i riti compiuti da Simaita per ricondurre a sé l'amante che l'aveva abbandonata? F. Graf ha dimostrato perfettamente che non si può considerare questo testo come il «riflesso» di una pratica; esso infatti accumula tutta una serie di riti, peraltro ben attestati, ma che insieme non funzionano. Resta il fatto che il poema di Teocrito restituisce mirabilmente un'atmosfera del tutto particolare, accreditando inoltre l'immagine della magia come pratica femminile. Ora, i documenti mostrano che gli utilizzatori della magia sono soprattutto gli uomini. Forse la questione sta nel fatto che la magia, pur essendo molto diffusa, era tenuta ufficialmente in scarsa considerazione, ritenuta pericolosa, se non empia, e allora si è scelto, almeno in letteratura, di attribuirne la pratica alle donne...

L'attesa di un intervento piú efficace degli dèi nel mondo degli uomini sembra andare di pari passo con l'esigenza di un impegno piú diretto di questi ultimi nelle attività religiose. In età ellenistica le asso-

[144] Come ha ben osservato F. GRAF, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1994, p. 199.

[145] A. AUDOLLENT, *Defixionum Tabellae*, Paris 1904, 2B; GRAF, *La magie* cit., p. 147.

[146] AUDOLLENT, *Defixionum Tabellae* cit., 43; GRAF, *La magie* cit., p. 151.

[147] Cfr. la recente traduzione di questi testi in H. D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1992².

ciazioni cultuali conoscono un periodo di notevole sviluppo. È attraverso la loro mediazione che si diffondono i culti stranieri: esistono associazioni votate al culto degli dèi egiziani, tra il III secolo a. C. e il III d. C., da Atene a Tessalonica, da Taso a Rodi e in numerose città dell'Asia Minore.

Il fenomeno associativo si riscontra anche nei culti greci: un tiaso di Calcedonia, nel III secolo a. C., si consacra al culto dei Dodici Dèi[148]; a Rodi, dove si ha l'impressione di una vera e propria fioritura delle associazioni cultuali, un decreto onorifico del II secolo ne enumera tutta una serie, rispettivamente votate ad Atena ed Ermes, a Zeus Sotere e Serapide, a Serapide, Men e Afrodite, ad Asclepio, Posidone, Eracle, Atena, Afrodite, Ermes e alla Madre degli Dèi, Estia...[149] Questo fenomeno sembra particolarmente vistoso nell'ambito del dionisismo, anche se, come hanno ben dimostrato studi recenti, l'associazione dionisiaca poteva inglobare pratiche e tipi di organizzazione assai diversi[150]. Può trattarsi di confraternite, la cui definizione è tanto religiosa quanto sociale o professionale; può trattarsi di tiasi femminili, come nel caso di Mileto, nel III secolo a. C., che celebrano in maniera ufficiale le cerimonie in onore del dio; e potrebbe anche trattarsi in alcuni casi di gruppi di iniziati, chiusi e marginali, quasi come se si trattasse di una setta.

Nella maggior parte dei casi, tuttavia, i membri di un'associazione cultuale, che siano consacrati a Dioniso, a Cibele o a un altro dio ancora, praticano rituali che non hanno niente di segreto: forniscono le vittime per i sacrifici celebrati dal loro sacerdote, organizzano e guidano le processioni, preparano e finanziano i pasti in comune. Riunioni a data fissa fanno generalmente parte dei loro regolamenti; i testi provenienti dall'Egitto, greci o demotici, precisano talvolta che queste riunioni hanno luogo «per bere» in onore del dio, il che è un costume molto antico in Egitto[151]; è stato forse adottato anche in ambiente greco? Si sa, in ogni caso, che i membri devono versare una quota; ma sembra che abbiano spesso un «benefattore» che finanzia, per esempio, l'organizzazione di una festa, e che viene ringraziato con la concessione di una corona o l'edificazione di una statua.

In ambito egiziano, durante l'età tolemaica, i membri delle associazioni devono assumersi le spese dei funerali dei confratelli defunti e ac-

[148] SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* cit., n. 2.

[149] VIDMAN, *Sylloge* cit., n. 176.

[150] Cfr. O. DE CAZANOVE, *De quelques théories modernes sur l'association dionysiaque*, in *L'association* cit.

[151] F. DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Egypte d'après les documents démotiques*, Le Caire 1972.

compagnarli alla necropoli, pena il pagamento di un'ammenda. In Egitto si trattava evidentemente di un vero problema, dato il costo della mummificazione e dell'inumazione, un costo che la famiglia del defunto non era sempre in grado di sostenere. Disposizioni dello stesso tipo, ma meno coercitive, hanno potuto trovare posto nei regolamenti delle associazioni religiose greche: esse confermano l'importanza della solidarietà in questi gruppi, che hanno potuto funzionare come vere e proprie strutture di accoglienza in un'epoca nella quale gli antichi contesti religiosi del tipo della fratria avevano forse cominciato a disintegrarsi.

La partecipazione alle attività cultuali ha potuto spingersi fino a significare un impegno senza riserve al servizio di un dio? È il problema posto dall'esistenza dei reclusi nei templi, i κάτοχοι. Pratica ben conosciuta nell'Egitto tolemaico, come testimonia la documentazione del tempio di Serapide a Menfi del II secolo a. C.[152], la κατοχή è forse passata in ambito greco: la legge sacra del tempio degli dèi egiziani di Priene, negli anni 200 a. C., precisa che una parte delle offerte è riservata ai κατεχόμενοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ: letteralmente, a coloro che sono «trattenuti» dal dio[153]; un'iscrizione molto piú tarda, di Smirne, ricorda un personaggio, il filosofo Papinio, che si dice ἐν κατοχῇ presso Serapide e Nemesi[154]. Quali che siano le motivazioni possibili di questo tipo di comportamento, ciò che qui si esprime è la ricerca di una sicurezza, sia psicologica sia materiale, attraverso la sottomissione assoluta a una divinità onnipotente. L'iniziazione ai misteri poteva già dare ai fedeli la sensazione di essere l'oggetto di una protezione particolare, in questo mondo e nell'altro, ma non comportava l'obbligo di consacrare la propria esistenza al servizio di un dio. Lo stesso Lucio, l'eroe delle *Metamorfosi* di Apuleio, la cui adesione alla religione di Iside equivale chiaramente a una vera e propria conversione, vale a dire a un radicale cambiamento di vita, non è tenuto a trascorrere l'intera esistenza al servizio di Iside; Lucio riprenderà la sua professione di avvocato, anche se intanto dedicherà una parte del suo tempo alle attività cultuali in quanto membro del collegio dei pastofori. La ricerca di una relazione con il divino piú diretta e personale di quanto non fosse avvenuto in passato si esprime in numerosi testi e pratiche di età ellenistica e imperiale; è chiaro però che ciò non implica di per sé un rifiuto della società, una fuga fuori dal mondo: è anzi la presenza divina, apportatrice di salvezza, che rende vivibile il mondo.

[152] *UPZ*, I; cfr. N. LEWIS, *Greeks in Ptolemaic Egypt*, Oxford 1986, pp. 69-87.
[153] VIDMAN, *Sylloge* cit., n. 291.
[154] *Ibid.*, n. 306.

MARIA DOMITILLA CAMPANILE

La vita cittadina nell'età ellenistica

Chi desideri trattare delle città greche durante l'epoca ellenistica, nella loro multiforme e complessa realtà, deve in primo luogo affrontare alcune idee e pregiudizi tuttora esistenti. Ancora una volta è quindi necessario ripetere che «la città greca non è morta né a Cheronea né sotto Alessandro né durante il corso di tutta l'epoca ellenistica»[1] e che la vita cittadina continuò a dispiegarsi in tutte le sue forme. La visione cupa e riduttiva alla base di una valutazione complessivamente negativa della realtà delle *poleis* ellenistiche è fondata sulla prospettiva 'atenocentrica' dei moderni e sulla conseguente (motivata) constatazione che Atene non rivestí piú il ruolo guida e l'egemonia politica dei secoli precedenti. Se al contrario allontaniamo lo sguardo dall'Attica per rivolgerlo all'intero mondo greco, ormai disteso in un'area incredibilmente piú vasta rispetto a quella del passato, sembra giustificata l'affermazione che le città in massima parte vissero in questo tempo il momento forse migliore della loro storia[2]. Nuove forme di vita urbana, nuovi insediamenti, nuovi contatti favorirono il potenziamento dell'esperienza cittadina greca; tutte le città, le piú antiche e quelle di recente fondazione, anche le piú umili e oscure, furono centri di diffusione della cultura greca e di buon grado si può concordare con Welles quando afferma che lo studio della *polis* è studio dell'ellenismo[3]. Assai vivida è l'immagine di

[1] L. ROBERT, *Théophane de Mytilène à Constantinople*, in *Opera minora selecta*, V, Amsterdam 1989, p. 561. C. HABICHT, *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995, p. 362.

[2] PH. GAUTHIER, *Grandes et petites cités: hégémonie et autarcie*, in «Opus», VI-VIII (1987-89), pp. 187-202; ID., *Les cités hellénistiques: épigraphie et histoire des institutions et des régimes politiques*, in *Πρακτικὰ τοῦ Η' Διεθνοῦς Συνεδρίου Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς Ἐπιγραφικῆς*, Athinai 1984, pp. 81-107; A. GIOVANNINI, *Greek cities and Greek commonwealth*, in *Images and Ideologies. Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley 1993, pp. 265-86; E. S. GRUEN, *The polis in the Hellenistic world*, in *Nomodeiktes. Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor 1993, pp. 339-54; C. AMPOLO, *Il sistema della «polis». Elementi costitutivi e origini della città*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 297-342.

[3] C. B. WELLES, *The Greek city*, in *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, I, Milano 1956, pp. 81-99.

grecità che traspare da un'epigrafe di una *polis* della Battriana. La tomba del fondatore di questa città, il tessalo Cinea, è abbellita con massime della sapienza delfica. Clearco di Soli, l'allievo di Aristotele, facendole incidere ha voluto che la saggezza apollinea brillasse e si diffondesse da questo luogo ultimo dell'Asia centrale[4].

Per evitare di trasformare in assioma le affermazioni che precedono, e che possono parere una scontata premessa al soggetto che si intende trattare, si tenterà di sottoporle a verifica nel corso dell'elaborazione, tenendo presente che il periodo definito convenzionalmente 'ellenistico' si dispiega per almeno tre secoli e che una serie di testimonianze, sempre piú numerose con il crescere della documentazione, spinge ad affermare che dalla metà del II secolo è rilevabile una profonda trasformazione dal punto di vista istituzionale, sociale, economico nella vita cittadina rispetto al periodo precedente[5], tanto che è possibile distinguere tra alta e bassa epoca ellenistica. La causa principale di questo mutamento, ovvero la presenza dei Romani nell'area orientale e il loro successivo dominio su di essa, sarà considerata piú avanti, mentre per ora si discuterà delle relazioni tra città greche e sovrani.

1. *Autonomia delle città e potere regio.*

Uno dei problemi che si posero agli immediati successori di Alessandro fu l'antagonismo con gli avversari nei confronti delle città greche. Nel 319 a. C. Poliperconte con un editto stabilí il ritorno alle costituzioni di cui godevano le città nell'epoca di Filippo e Alessandro e il rimpatrio degli esiliati; la concessione costituiva un fattore determinante della sua lotta politica contro Antipatro e Cassandro. Solo quattro anni dopo Antigono decretò libertà, assenza di guarnigioni straniere e autonomia per i Greci (τοὺς Ἕλληνας ἅπαντας ἐλευθέρους, ἀφρουρήτους, αὐτονόμους). Immediata fu la risposta di Tolomeo, che con un decreto analogo volle mostrare ai Greci che si curava della loro autonomia (αὐτονομία) non meno di Antigono. Ancora quattro anni dopo, nel 311, una clausola del trattato di pace tra Cassandro, Tolomeo e Lisimaco da una

[4] L. ROBERT, *De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane*, in *Opera minora selecta*, V cit., pp. 510-51. L'iscrizione proviene da Ai Khānum, nell'odierno Afghanistan; nello stesso luogo si è ricuperato un papiro, databile alla metà del III secolo a. C., che conserva un frammento di dialogo aristotelico: cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Il papiro filosofico di Aï Khanoum*, in *Studi su codici e papiri filosofici. Platone, Aristotele, Ierocle*, Firenze 1992, pp. 169-88.

[5] PH. GAUTHIER, *Les cités hellénistiques* [in seguito: *Les cités*], in M. H. HANSEN (a cura di), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen 1993, pp. 211-31.

parte e Antigono dall'altra sanciva l'autonomia dei Greci (τοὺς δὲ Ἕλληνας αὐτονόμους εἶναι)[6]. La testimonianza di Diodoro è in questo caso affiancata da una lettera di Antigono alla città di Scepsi, in cui egli si gloria di aver adoperato tutto il proprio zelo per la libertà dei Greci e di aver fatto importanti concessioni a tal fine ([περὶ τῆς τῶν Ἑλλήνων ἐλ]ευθερίας)[7]. Quella di Scepsi è solo un esemplare di una lettera circolare inviata a diverse città. Nell'accordo con Cassandro (302 a. C.) Demetrio fece inserire una clausola che sanciva la libertà delle città della Grecia e dell'Asia[8] allo scopo, secondo Diodoro, di conferire decoro alla sua ritirata dalla Grecia e alla spedizione verso Efeso. La critica ha ben evidenziato il forte carattere propagandistico di tutte queste dichiarazioni, l'evidente vantaggio da parte dei contendenti nel presentarsi quali campioni della libertà greca e l'utilizzo di libertà e autonomia come armi contro l'avversario oppressore. È da considerare, però, che se tali concessioni da una parte evidenziano l'importanza delle città nella lotta per il predominio, dall'altra costituiscono una base per la comunicazione tra il potere centrale e le città all'interno di un regno.

Dopo la fine dell'illusione di ricreare l'impero di Alessandro e con l'assestamento dei regni territoriali dei suoi successori, libertà, autonomia, immunità da tributi e guarnigioni non furono piú decretate ai Greci in generale ma a singole città. Numerose iscrizioni, per la maggior parte provenienti dal regno dei Seleucidi[9], documentano tale fenomeno lungo tutta l'epoca ellenistica, e attestano certo il desiderio di premiare città fedeli e di conservare in situazioni difficili la lealtà delle piú rilevanti dal punto di vista strategico, ma costituiscono anche le forme peculiari di un rapporto tra governante e governati. Le relazioni tra le città e il potere di un grande stato sono esemplificate da un decreto emanato tra il 268 e il 262 dalla lega ionica[10]. Con questo provvedimento, che regola le modalità di celebrazione di una festa solenne per il giorno del genetliaco di Antioco I, si stabilisce che un'ambasceria dovrà recarsi a corte e comunicare al re che tutelando e garantendo la libertà e la democrazia (ἐλεύθεραι ... δημο[κρατούμεναι]) delle città della lega egli concederà grandi benefici e continuerà la condotta degli avi. Le città danno prova di lealtà verso il sovrano e onorano lui e la sua famiglia di un

[6] DIODORO SICULO, 18.55-56, 19.61, 19.62, 19.105.

[7] C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven 1934, n. 1.

[8] DIODORO SICULO, 20.111: «τὰς Ἑλληνίδας πόλεις ἐλευθέρας ὑπάρχειν, οὐ τὰς κατὰ τὴν Ἑλλάδα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰς κατὰ τὴν Ἀσίαν».

[9] D. MUSTI, *Lo stato dei Seleucidi*, in «Studi Classici e Orientali», XV (1966), pp. 61-197.

[10] *I. Erythrai*, II, n. 504.

culto[11] e allo stesso tempo, con il riferimento agli antenati, legittimano la linea seleucidica e invitano il re ad attenersi alle buone disposizioni del passato in merito a libertà e democrazia. Nel cauto e articolato linguaggio diplomatico pare di rilevare, quindi, una dinamica di scambio tra le città che offrono onori e devozione a un benefattore e il re, che a sua volta sarà tenuto, per rispetto della propria posizione e statuto di sovrano e benefattore, a donare ciò di cui lo si prega. L'importanza del riconoscimento reciproco non è da sottovalutare. Un'epistola, pressappoco contemporanea, indirizzata agli abitanti di Eritre propone simmetricamente gli stessi contenuti del decreto degli Ioni. Il sovrano accetta di buon grado gli onori, la corona e le offerte inviategli, apprezza lo zelo dei cittadini e ne loda l'antica dignità; appunto perché prima di lui altri hanno reso la città libera, anch'egli dona libertà ed esenzione da tributo[12]. Con questa semantica dello scambio di onori e benefici si stabilisce un dialogo tra gli abitanti di una *polis* e il βασιλεύς: l'apparente compromesso tra le parti si risolve in equilibrio e nella possibilità di ulteriori benefici e utilità. Per citare un ultimo caso, poco dopo il 246 a. C. il primo decreto relativo all'assimilazione degli abitanti di Magnesia al Sipilo nella cittadinanza di Smirne[13] ricorda che gli Smirnei hanno serbato, malgrado difficoltà e pericoli, fedeltà a Seleuco II, anteponendo a tutto l'antica lealtà. Per questo il re, unendo pietà verso gli dèi e devozione per i genitori, ha beneficato i suoi benefattori confermando la democrazia e l'autonomia (τὴν αὐτονομίαν καὶ δημοκρατίαν), dichiarando la loro città santa e inviolabile (τὴν πόλιν ἡμῶν ἱερὰν καὶ ἄσυλον) e preparandone ulteriori ingrandimenti territoriali. Il tono degli Smirnei si mantiene sempre deferente e rispettoso, ma in questo caso è piú che mai chiaro il carattere di ricompensa e contraccambio che assumono i doni di Seleuco, che in quel periodo (terza guerra di Siria) aveva la massima necessità di prevenire focolai di insurrezione.

L'elaborazione del rapporto sovrano/città risalta anche nel linguaggio utilizzato da entrambe le parti: basti considerare la frequenza con cui compaiono il vocabolo σπουδή e i suoi derivati, con l'evidente intenzione di sottolineare che nei confronti dell'interlocutore si è animati da zelo e sollecitudine.

Dopo aver accennato a questo aspetto dell'articolato rapporto tra sovrano e città, è indispensabile cercare di precisare cosa si intendesse con-

[11] C. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970², pp. 90-93.

[12] *I. Erythrai*, I, n. 31: «τήν τε αὐτονομίαν συνδιατηρήσομεν καὶ ἀφορο[λογ]ήτους εἶναι συγχωροῦμεν».

[13] *I. Smyrna*, II/1, n. 573; K. RIGSBY, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley 1996, pp. 95-102.

cedere quando si donava libertà, autonomia, esenzione da tributi o da tasse, da guarnigioni o dall'alloggiamento coatto di soldati[14]. Queste ultime concessioni non presentano forse particolari problemi di esegesi, mentre assai piú complessa è la definizione delle valenze di libertà e autonomia. Preliminare a ogni chiarimento è però la considerazione che le città greche oggetto di questo discorso «sono principalmente quelle della fascia costiera della Ionia, dell'Eolide e della Troade»[15], ovvero colonie di antica fondazione, prestigiose interlocutrici del potere sovrano sin da epoche arcaiche e da dominazioni come quella lidia e persiana: città che avevano sviluppato la nozione di libertà dal confronto e dalla soggezione con grandi imperi[16]. Solo con la fine delle dinastie dei Seleucidi o degli Attalidi le concessioni si estenderanno a città diverse, come si vedrà piú avanti.

È forse bene stabilire anzitutto la sostanza[17] dell'autonomia e precisare che una città autonoma non era soggetta al controllo di delegati del sovrano ma eleggeva i propri magistrati, gestiva le finanze senza controlli esterni, emetteva la propria moneta, formulava le proprie leggi, amministrava la giustizia senza interferenze, governava il territorio e ne percepiva i frutti, datava gli atti secondo propri eponimi. Autonomia e libertà inoltre sono termini non intercambiabili, cosicché sembra di ricavare che il secondo fosse proprio dell'ambito internazionale, ovvero relativo alla prerogativa di sottoscrivere atti giuridici internazionali. Ci si può chiedere se una *polis*, pur sempre collocata all'interno di un grande regno, avesse l'effettiva capacità di condurre una propria politica estera, ma la documentazione non manca[18] e rende evidente che tale feno-

[14] Quella citata di seguito è solo la selezione di una bibliografia imponente. E. J. BICKERMAN, *Institutions des Séleucides*, Paris 1938 (in particolare il cap. v), con i suoi numerosi articoli intorno a questo soggetto, reperibili in ID., *Religion and Politics in the Hellenistic and Roman Periods*, Pavia 1985; D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950, pp. 56 sgg.; C. B. WELLES, *Greek liberty*, in «Journal of Jouristic Papyrology», XV (1965), pp. 29-47; K. M. T. ATKINSON, *The Seleucids and the Greek cities of Western Asia Minor*, in «Antichton», II (1968), pp. 32-57; W. ORTH, *Königlicher Machtanspruch und städtische Freiheit*, München 1977; A. MASTROCINQUE, *L'eleutheria e le città ellenistiche*, in «Atti dell'Istituto Veneto», CXXXV (1976-77), pp. 1-23; E. S. GRUEN, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley 1984, pp. 132 sgg.; MUSTI, *Lo stato* cit.; ID., *Storia greca*, Roma-Bari 1990, pp. 761 sgg.; ID., *Demokratía. Origine di un'idea*, Bari 1995; le opere citate per ultime chiariscono anche cosa intendessero le città ellenistiche per democrazia.

[15] L. e J. ROBERT, *La Carie II*, Paris 1954, pp. 300-2.

[16] M. CORSARO, *Tassazione regia e tassazione cittadina dagli Achemenidi ai re ellenistici: alcune osservazioni*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXVII (1985), pp. 73-95; ID., *I Greci d'Asia*, in *I Greci*, II/2, Torino 1997, pp. 27 sgg.; G. SALMERI, *I Greci e le lingue indigene d'Asia Minore: il caso del cario*, in *La decifrazione del cario*, Roma 1994, pp. 87-99.

[17] C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, II, Paris 1978, pp. 409 sgg., insiste sulla possibile gradualità delle concessioni.

[18] Esempi in *Das Delphinion in Milet*, Berlin 1914, n. 143, trattato tra Mileto e Tralle (212/211

meno si verificò in concomitanza con momenti di difficoltà delle grandi monarchie. Il recupero di rapporti regionali tra città era una risposta alla crisi del potere centrale, ma anche in momenti meno tormentati è possibile che alla libertà cittadina in politica estera fosse imposto il solo limite di non contrastare quella del sovrano.

L'energica attività dei sovrani nella difesa e nella valorizzazione del regno si esercitò comunque con forza anche nei confronti delle antiche città. Una delle imprese piú durature di Lisimaco fu la rifondazione di Efeso in un luogo piú adatto[19]. La nuova città fu provvista di un'eccezionale cinta muraria e abitanti di città vicine – Phigela, Lebedo, Colofone – furono costretti ad abbandonarle per stabilirsi a Efeso; l'incorporazione di altre entità civiche ad opera di una città, definita sinecismo, per quanto dura per gli abitanti interessati, rispondeva a una logica difensiva ed economica, nonché alla generale constatazione che città troppo piccole sono vulnerabili e, se vicine ad altre maggiori, sottraggono importanti risorse al territorio[20]. Anche il ripopolamento e la rifondazione urbanistica di Smirne – opera, secondo Strabone, di Antigono e Lisimaco[21] – risposero a queste esigenze. La straordinaria importanza di Efeso e Smirne nelle epoche successive giustificò tali misure. Ben attestati sono anche provvedimenti (talvolta per iniziativa delle città stesse) diversi dal sinecismo, ma sempre miranti alla razionalizzazione e al rafforzamento di una città all'interno di un sistema regionale: cosí era per la συμπολιτεία, unione tra città con pari diritti delle quali sovente una guadagnava la supremazia[22].

L'assidua preoccupazione dei sovrani di tutelare, preservare e ingrandire le città[23] non costituiva solo utile motivo propagandistico, ma elemento costante di una politica di consolidamento dello stato stesso e

a. C.) e *ibid.*, n. 146, trattato tra Mileto e Milasa (209/208 a. C.). Numerosi sono anche i casi di guerre tra città per il possesso di territorio conteso.

[19] C. FRANCO, *Il regno di Lisimaco. Strutture amministrative e rapporti con le città*, Pisa 1993, pp. 93 sgg., datazione dal 295 a. C. circa. A Efeso una statua di Lisimaco, accanto a quella degli altri fondatori, viene portata in processione ancora nel 104 d. C.: cfr. G. M. ROGERS, *The Sacred Identity of Ephesos. Fondation Myths of a Roman City*, London 1991.

[20] L. ROBERT, *Etudes de numismatique grecque*, Paris 1951, pp. 11 sgg.; J. e L. ROBERT, *Claros I. Decrets hellénistiques*, Paris 1989, pp. 79 sgg.

[21] STRABONE, 14.1.37.

[22] L. ROBERT, *Villes d'Asie Mineure*, Paris 1962², pp. 55 sgg. Si possono citare i casi di simpolitia tra città della Licia, tra Afrodisiade e Plarasa (Caria), tra Milasa ed Euromo (sempre Caria), tra varie città della Grecia e, forse, tra Bisanzio e Calcedone, nonché il già menzionato accordo tra Smirne e Magnesia al Sipilo.

[23] Un regesto delle iniziative dei sovrani in questo senso in G. M. COHEN, *The Hellenistic Settlements in Europe, the Islands, and Asia Minor*, Berkeley 1995. Un esame critico delle fondazioni del Macedone in P. M. FRASER, *Cities of Alexander the Great*, Oxford 1996.

di sfruttamento razionale delle risorse disponibili. Se documenti ufficiali prodotti da città dipingono positivo e simbiotico il rapporto con il re, fonte di giustizia e protezione[24], non vi si deve scorgere solo adulazione e servilismo, ma occorre ritrovare nell'elaborata prosa dei decreti alcuni elementi di realtà.

2. *Organizzazione e istituzioni delle città.*

Dopo aver delineato le relazioni tra il potere dominante e le antiche città greche conviene tratteggiare l'organizzazione politica e le istituzioni interne di queste ultime. È il caso di precisare in anticipo che le osservazioni che seguono possono valere non solo per le antiche *poleis*, ma anche per la moltitudine di città soggette, greche d'origine o ellenizzate ormai padrone delle forme e dello spirito della politica greca, e dotate di istituzioni municipali greche; la dipendenza dal sovrano non ne intaccava lo stile di vita[25]. A partire dall'età ellenistica, inoltre, la costruzione artificiale di un passato greco riveste un'importanza sempre crescente per l'identità delle città: attraverso le creazioni dotte di mitografi, storici locali, retori, poeti si fabbricavano leggende di fondazione e parentele mitiche legate a popoli prestigiosi come gli Ateniesi, gli Spartani, gli Arcadi, ovvero eziologie funzionali all'accettazione di quella specifica città come greca da parte della comunità ellenica[26].

La città faceva conoscere se stessa, come in passato, attraverso l'indicazione etnica e non toponimica: nelle intestazioni dei documenti ufficiali si legge «il consiglio e l'assemblea degli Efesini», «degli Smirnei», «dei Milesi» ecc.

Il numero dei cittadini poteva variare in modo significativo e rari sono i dati precisi in nostro possesso[27]; attendibili calcoli forniscono il nu-

[24] S. M. SHERWIN-WHITE, *Ancient archives: the edict of Alexander to Priene, a reappraisal*, in «Journal of Hellenic Studies», CV (1985), pp. 69-89.

[25] ROBERT, *La Carie* cit., pp. 300 sgg. Il diritto di concedere la cittadinanza restava privilegio delle città: cfr. l'epigrafe commentata da J.-M. HANNICK, *Remarques sur les lettres de Philippe V de Macédoine à la cité de Larissa (IG IX, 2, 517)*, in *Antidorum W. Peremans*, Louvain 1968, pp. 97-104, e PH. GAUTHIER, *«Générosité» romaine et «avarice» grecque: sur l'octroi du droit de cité*, in *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974, pp. 207-15.

[26] J. e L. ROBERT, in «Bulletin Epigraphique», 1972, n. 139; D. CLAY, *Plato's Magnesia*, in *Nomodeiktes* cit., pp. 435-45: Magnesia si crea un passato prestigioso e utile servendosi delle *Leggi* di Platone. Di grande interesse J. BOUSQUET, *La stèle des Kyténiens au Létôon de Xanthos*, in «Revue des Etudes Grecques», CI (1988), pp. 12-53.

[27] I dati piú sicuri sono relativi al regno tolemaico: M. ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale del mondo ellenistico* (1941), 3 voll., Firenze 1966-80, III, pp. 220 sgg.

mero di 1200 per gli abitanti della prospera Delo alla metà del II secolo a. C.[28], nel 219 a. C. Seleucia di Pieria ne contava 6000[29] e Antiochia, alla fondazione, 5300[30], mentre assai maggiore era il numero complessivo degli abitanti, inclusi donne, schiavi e stranieri residenti. I cittadini erano distribuiti in primo luogo secondo tribú (φυλαί), mentre la tipologia e i nomi dei raggruppamenti inferiori variavano a seconda del modello (ionico, dorico, attico) che veniva adottato[31]. Alessandria d'Egitto, per esempio, prevedeva una segmentazione in tribú, demi e fratrie, mentre Delo in tribú, trittie e fratrie. Chi era provvisto di cittadinanza doveva essere iscritto in una delle suddivisioni civiche. Le autorità della tribú vigilavano proprio in questo ambito; varie erano le loro competenze, tra le quali l'organizzazione di feste e di cerimonie in onore dei sovrani[32]. Salvo rare eccezioni (Cirene), non vi erano limiti di censo per la partecipazione alla vita politica.

I poteri legislativi, esecutivi e talvolta anche giudiziari erano ripartiti tra assemblea popolare e consiglio[33]; quest'ultimo preparava le delibere dell'assemblea e ne stabiliva l'ordine del giorno[34]. I decreti proposti dal consiglio erano ratificati dall'assemblea attraverso una votazione, ed esisteva un quorum di presenze al di sotto del quale non era possibile che l'assemblea stessa potesse legalmente riunirsi[35]; i magistrati di solito erano nominati per elezione e non per sorteggio, esistevano magistrature collegiali, e alcune funzioni, come quelle sacerdotali, sovente erano ereditarie. La magistratura eponima variava secondo le aree: pritania a Teo, a Efeso, a Colofone, arcontato a Smirne e Delo, stefaneforia a Mileto e Iaso, pritania e ἱερατεία a Pergamo, ἱερατεία a Laodicea, demiurgia a Samo, monarchia a Coo, solo per citarne alcune[36]. Nelle città

[28] C. VIAL, *Délos indépendante (314-167 avant J.-C.)*, Athènes 1984, p. 20.

[29] POLIBIO, 5.61.1.

[30] G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, p. 79.

[31] N. F. JONES, *Public Organization in Ancient Greece*, Philadelphia 1987; J. K. DAVIES, *Strutture e suddivisioni delle «poleis» arcaiche. Le ripartizioni minori*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 599-652.

[32] P. HERRMANN, *Antiochos der Große und Teos*, in «Anadolu», IX (1965), pp. 29-159.

[33] F. QUASS, *Zur Verfassung der griechischen Städte im Hellenismus*, in «Chiron», IX (1979), pp. 37-52.

[34] PRÉAUX, *Le monde* cit., p. 443; R. M. ERRINGTON, *Ἐκκλησίας κυρίας γενομένης*, in «Chiron», XXV (1995), pp. 19-42.

[35] PH. GAUTHIER, *Quorum et partecipation civique dans les démocraties grecques*, in *Du pouvoir dans l'antiquité: mots et réalités*, Genève 1990, pp. 73-99.

[36] Il catalogo delle magistrature eponime è fornito da R. K. SHERK, *The eponymous officials of Greek cities*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LXXXIII (1990), pp. 249-88; LXXXIV (1990), pp. 231-95; LXXXVIII (1991), pp. 225-60; XCIII (1992), pp. 223-72; XCVI (1993), pp. 267-95.

sedi permanenti dei re i magistrati principali erano nominati direttamente dal sovrano. Varie testimonianze attestano per il periodo dalla seconda metà del II secolo una perdita di importanza e competenze dell'assemblea popolare rispetto al consiglio, ma l'immagine complessiva piú corretta che si può dare della realtà politica cittadina – fatte salve le evidenti diversità qui sacrificate a scapito di un quadro globale – è quella di una democrazia moderata ove l'esistenza dei notabili non impediva l'impegno di tutti i cittadini, che prendevano parte attiva e consapevole a tutte le decisioni dell'assemblea, proprio perché non erano previste limitazioni di censo per la partecipazione all'assemblea, al consiglio, ai tribunali e alla maggior parte delle magistrature[37].

In questa epoca e con particolare vigore in Asia Minore si sviluppò l'istituzione dei giudici stranieri, chiamati a dirimere contese locali secondo un diritto che sempre piú veniva uniformandosi, di modo che ci si poteva rivolgere tanto a città vicine (Antiochia sul Meandro invita giudici da Magnesia), quanto a città lontane (giudici di Asso a Stratonicea di Caria). È stata evidenziata l'importanza dei sovrani nello sviluppo di questa istituzione: il desiderio da parte del potere centrale di evitare che le contese sociali si estremizzassero. Da qui la necessità di interpellare giudici in grado di sciogliere contenziosi in modo soddisfacente. La progressiva affinità degli ordinamenti rendeva possibile l'esistenza di tali esperti, formatisi ad Atene o a Rodi, culle del diritto greco; i tribunali locali continuavano a funzionare, ma particolari cause, come quelle legate al recupero della terra da parte degli esuli, celavano un potenziale cosí forte di scontro sociale da far preferire il ricorso a giudici esterni[38].

Dalla seconda metà del II secolo è possibile rilevare nei decreti cittadini una forte somiglianza dal punto di vista del linguaggio e dello stile alla retorica coeva; il fenomeno è motivato dal fatto che a partire da questo periodo gli affari della città furono gradualmente sottratti alla competenza dell'assemblea a favore di una minoranza di notabili che assicuravano servizi essenziali alla città e ricevevano in cambio onori sempre crescenti. Questa nuova 'aristocrazia' era fornita di un'educazione accurata nella quale la retorica occupava uno spazio sempre maggiore:

[37] GAUTHIER, *Les cités hellénistiques: épigraphie* cit.; C. HABICHT, *Ist ein «Honoratiorenregime» das Kennzeichen der Stadt im späteren Hellenismus?*, in *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, München 1995, pp. 87-92.

[38] L. ROBERT, *Les juges étrangers dans la cité grecque*, in *Opera minora selecta*, V cit., pp. 137-54, e PH. GAUTHIER, *Les rois hellénistiques et les juges étrangers*, in «Journal des Savants», 1994, pp. 165-95. Robert segnalava nel 1973, anno di pubblicazione del contributo, che le iscrizioni relative a giudici stranieri superavano il numero di duecento.

di conseguenza il redattore dei decreti e delle epistole, notabile tra i notabili, si rivelava anche nello stile[39]. Analogamente si coglie nei documenti cittadini una frequenza sempre crescente di termini afferenti alla semantica della persuasione. La capacità piú preziosa per questi notabili era l'arte del persuadere: rivolta in primo luogo ai concittadini, con il fine di impegnarli in scelte politiche sovente vitali e rischiose, ma soprattutto ai nuovi signori[40].

È tempo ormai di presentare la causa principale del profondo mutamento verificatosi dalla metà del II secolo a. C. nella vita istituzionale, sociale ed economica delle *poleis*. La presenza dei Romani, l'affermarsi della loro egemonia in modo straordinariamente rapido per tutto il mondo allora conosciuto[41], polverizzò l'instabile equilibrio delle potenze e stravolse i rapporti tra sovrani e città. Per la grande potenza transmarina anche l'importanza strategica delle città era secondaria, e queste si trovarono di fronte a un unico interlocutore, sicuramente meno duttile dei precedenti[42]. Con singolare capacità di adattamento i medesimi ambasciatori che si recavano dai re impararono subito a rivolgersi alle autorità romane[43], e il vecchio linguaggio, modificato in alcuni punti essenziali, fu compreso e recepito dai nuovi padroni. Gli ambasciatori dovettero insistere meno sulla parità dei rapporti e sulla possibilità di scambio e piú sui benefici ecumenici dei Romani comuni benefattori, ma in alcuni casi i risultati furono felici. Per la propria città, Colofone, l'ambasciatore Menippo è riuscito a «conservare la sovranità delle leggi per ogni sorta di accusa, anche verso i Romani stessi» e ha ottenuto che venisse decretato con un senatoconsulto «che un Romano, sia esso imputato o intenti causa a un nostro concittadino, venga giudicato presso di noi», perché i Romani hanno convenuto che «una città autonoma non fa parte della provincia»[44]. Si vede in questo caso come la retorica assumesse importanza vitale per la sopravvivenza delle città e divenisse uno strumento primario nella loro politica: ben si comprende pertanto come i notabili locali dovessero trascorrere un periodo della vita ad Ate-

[39] L. ROBERT, *Recherches épigraphiques VII*, in *Opera minora selecta*, II, Amsterdam 1969, pp. 840-58. E cfr., in questo volume, il saggio di M. T. Luzzatto.

[40] ID., *Claros* cit., pp. 39 sgg.

[41] E. GABBA, *L'imperialismo romano*, in *Storia di Roma*, II/1, Torino 1990, pp. 189-233.

[42] J.-L. FERRARY, *Les Romains de la république et les démocraties grecques*, in «Opus», VI-VIII (1987-89), pp. 203-16, e GAUTHIER, *Les cités* cit.

[43] Si veda, per esempio, *I. Sestos*, n. 1 (celebre decreto in onore di Menas di Sesto) e ROBERT, *Claros* cit.

[44] *Ibid.*, p. 64, linee 40-48, e p. 87; J.-L. FERRARY, *Le statut des cités libres dans l'empire romain à la lumière des inscriptions de Claros*, in «Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres», (1991), pp. 557-77.

ne o Rodi per impadronirsi di quest'arte. Un'assemblea denominata «κοινόν d'Asia» curò, dopo la riduzione di una parte dell'Asia Minore in provincia d'Asia, il culto di Roma[45]. Un importante documento proveniente da Afrodisiade, redatto nella prima metà del I secolo a. C.[46], ci mostra il rilievo di questo organismo, struttura di raccordo tra le città e il potere centrale: gli ambasciatori inviati dal κοινόν a Roma per chiedere alleggerimenti dall'oppressione fiscale dei pubblicani ottennero risultati positivi grazie anche alla loro capacità di persuasione.

3. *La città centro di attività economiche.*

Un pregiudizio legato alla sottovalutazione delle *poleis* ellenistiche attiene alla rappresentazione della vita economica: le città, sovente sull'orlo del tracollo finanziario per incapacità gestionali, si sarebbero costantemente rivolte, in guisa di mendicanti, ai re o ai piú fortunati e disponibili tra i concittadini, abdicando pian piano alle loro funzioni e competenze a profitto di questi evergeti. Una visione di tal genere non pare corrispondere alla realtà ellenistica. È necessario ancora una volta rammentarne la grande estensione spaziale e cronologica, che impone il ricorso a griglie esegetiche variabili. Illustrazioni di testi già noti, inoltre, e analisi minute di documenti nuovi sembrano presentare un quadro diverso della vita economica delle 'sconsiderate' città ellenistiche. Non è il caso di fornire una rappresentazione positiva acritica, semplice rovescio di quella negativa, ma piuttosto di selezionare alcuni dati e cercare di offrirne una coerente interpretazione[47]. In primo luogo, conviene esaminare quali fossero le entrate di una città, quali servizi fosse tenuta a fornire, quali le spese necessarie. Una città autonoma[48] aveva possesso e diritto allo sfruttamento della χώρα o territorio (piú specificatamente la parte che non fosse proprietà di privati o di templi). Tale

[45] R. MELLOR, *ΘΕΑ ΡΩΜΗ. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World*, Göttingen 1975. Smirne già nel 195 a. C. aveva dedicato un tempio a Roma (TACITO, *Annales*, 4.56).

[46] T. DREW-BEAR, *Deux décrets hellénistiques d'Asie Mineure*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», XCVI (1972), pp. 435-71. Nel 9 a. C. il κοινόν d'Asia sollecitò e recepí la proposta del governatore relativa al cambiamento di calendario: U. LAFFI, *Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a. C. del nuovo calendario della provincia d'Asia*, in «Studi Classici e Orientali», XVI (1967), pp. 5-98.

[47] Grande valore conserva ROSTOVZEV, *Storia* cit.; cfr. la presentazione di J. Andreau in «Annales. Histoire, sciences sociales», L, 5 (1995), pp. 947-60.

[48] Le città soggette ai sovrani disponevano tuttavia di entrate che alimentavano il tesoro pubblico, potevano imporre alcune tasse e in alcuni casi avevano possesso di terre nella χώρα: PH. GAUTHIER, *Nouvelles inscriptions de Sardes II*, Genève 1989, pp. 152 sgg.

territorio[49] poteva comprendere villaggi, fattorie, fortezze, campi coltivati, fiumi, boschi e foreste, terre da pascolo[50], montagne, miniere, cave e, nelle parti piú lontane dai centri abitati, doveva essere sorvegliato e custodito da incursioni di briganti che popolavano le montagne[51]. Se in vicinanza del mare, la città disponeva di uno o piú porti, che potevano assicurare cospicue entrate. In ogni caso dazi e dogane erano dovuti per chi desiderava importare ed esportare merci. Ogni transazione in città era suscettibile di tassazione; ulteriori entrate provenivano dalle vendite di cariche religiose e dal ricavato di ammende. Le feste sacre e le connesse fiere attiravano, talvolta anche da lontano, molti visitatori e alimentavano le casse del tesoro sacro o pubblico[52], ma l'organizzazione di culti e feste costituiva una fra le maggiori spese per le città[53].

I cittadini non impegnavano i fondi pubblici con leggerezza, al contrario in molti casi si ha precisa documentazione del fatto che l'assemblea votava annualmente un regolamento di ripartizione del bilancio (ψήφισμα περὶ τῆς διατάξεως, o semplicemente διάταξις)[54].

Nel passato si riteneva che le città avessero monopolizzato il commercio del grano allo scopo di assicurare pane a basso prezzo o addirittura gratuito, ma i documenti presentano realtà ben piú sfumate: le città, quando creavano fondi permanenti per questo scopo ed eleggevano appositi magistrati (σιτῶναι) che amministrassero tali fondi, non intendevano istituire un regime di monopolio per il commercio del grano; al contrario tentavano di lasciare spazio all'iniziativa dei privati, come avveniva in epoche precedenti. L'intervento pubblico, quando si verificava, generava una forma di calmierazione utile a impedire che i prezzi salissero in modo eccessivo; le stesse distribuzioni gratuite avvenivano in condizioni particolari, e sono da interpretare come misure di sostegno,

[49] Che talvolta poteva coprire anche vaste estensioni: cfr. M. PIÉRART, *Athènes et Milet, II*, in «Museum Helveticum», XLII (1985), pp. 276-99.

[50] L'allevamento e il pascolo includevano bovini, suini, ovini, equini, api ecc.: L. ROBERT, *Une inscription grecque de Téos en Ionie. L'union de Téos et de Kyrbissos*, in *Opera Minora Selecta*, VII, Amsterdam 1990, pp. 326 sgg.

[51] J. e L. ROBERT, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, Paris 1983, pp. 101 sgg.

[52] A. BARONI, *I terreni del tempio di Zeus a Baitokaike (IGLS, VII, 4028)*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, I, Pisa 1984, pp. 135-65; GAUTHIER, *Nouvelles inscriptions* cit., pp. 107 sgg. A Sardi il re Antioco III concede alla città l'esenzione dalle tasse durante le feste in onore di Laodice.

[53] L. MORETTI, *Finanze della polis*, in *Storia e civiltà dei Greci. La società ellenistica. Economia, diritto, religione*, Milano 1977, pp. 337-53.

[54] A Delo, Atene, Mileto, Imbro, Ereso, Milasa ecc.: L. MIGEOTTE, *Le pain quotidien dans les cités hellénistiques. A propos des fonds permanents pour l'approvvisionnement en grain*, in «Cahiers du Centre G. Glotz», II (1991), p. 31; L. ROBERT, *Inscriptions de Lydie*, in *Hellenica IX*, Paris 1950, pp. 14 sgg.

legate a momenti di festa, piuttosto che a condizioni di crisi o emergenza. L'analisi dei conti di Delo rivela una complessa procedura messa in atto da magistrati (ἱεροποιοί) allo scopo di garantire agli abitanti prezzi equi per l'acquisto di grano e fronteggiare possibili deficit dovuti a improvvisi rialzi dei prezzi[55]. La situazione si presenta diversa in altre città, ma per la maggior parte di queste sono noti specifici magistrati addetti all'approvvigionamento di grano, alla sorveglianza e al controllo annonario, e in alcune città sono ancora esistenti resti di imponenti magazzini per la conservazione dei cereali[56].

Le notizie relative all'esistenza di fondi permanenti pubblici sono però meno numerose dei dati che testimoniano difficoltà di approvvigionamento e doni in natura o in denaro da parte di re o di cittadini benefattori. L'intervento delle *poleis* in questo settore sembra quindi ricadere nell'ambito di misure specifiche piú che in quello di una politica costante[57]. Citeremo solo due documenti tra i molti disponibili in relazione all'attività di benefattori. L'iscrizione in onore di Bulagora menziona tra i numerosi meriti il fatto che egli abbia prestato alla sua città, Samo, ipotecando i propri beni, le somme necessarie per l'acquisto del grano e che abbia saldato munificamente i debiti della patria[58]. Il lungo decreto di Olbia per Protogene ricorda gli iterati interventi, suoi e di altri concittadini (ricchi proprietari terrieri e dunque detentori di riserve di cereali), in favore della città minacciata dalle incursioni dei barbari del re Saitaferne[59]. Anche nell'ambito delle beneficenze cittadine per la fornitura di grano si osserva, fra l'alta e la bassa epoca ellenistica, una differenza nell'impegno dei notabili: mentre nei primi secoli dell'ellenismo i cittadini si rendevano benefattori in quanto magistrati, dalla metà del II secolo a. C. si assistette a una moltiplicazione dell'impegno di privati e di donne, segno che lo zelo evergetico aveva assunto ormai un carattere filantropico piú che civico[60].

La testimonianza piú vistosa dell'impiego delle finanze cittadine concerne l'edilizia. La forte attività in questo settore è stata talvolta tacciata di sconsideratezza e scarsa lungimiranza: in effetti va chiarito che le spese di restauro e mantenimento di edifici pubblici non erano trop-

[55] MIGEOTTE, *Le pain* cit., pp. 29 sgg., ove anche altri esempi.

[56] L. MORETTI, *Il problema del grano e del denaro*, in *Storia e civiltà dei Greci* cit., pp. 354-74 (magazzini a Mileto e Pergamo).

[57] MIGEOTTE, *Le pain* cit., p. 41.

[58] ID., *L'emprunt publique dans les cités grecques*, Paris 1984, n. 67 (datazione 243/242 a. C.).

[59] *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae*, I, Petersburg 1916² (ed. anastatica Hildesheim 1965), n. 32 (datazione non anteriore al 200 a. C.).

[60] PH. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVᵉ-Iᵉʳ siècle avant J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*, Athènes 1984, pp. 66 sgg.

po alte e che le numerose attestazioni di sottoscrizioni pubbliche documentano, piú che uno stato di difficoltà della città incapace di interventi durevoli in questo ambito, l'adesione dei cittadini all'iniziativa della *polis* stessa. Forse superiore a quello della comunità era l'impegno dei re per l'edilizia delle città. Le grandi opere iniziate e portate a termine da sovrani perpetuavano certo la categoria arcaica del dono fastoso, ma non erano intese solo come un'elargizione a fondo perduto: i grandi portici fatti erigere dai Seleucidi a Mileto, intorno al 229 a. C., o a Sardi prevedevano all'interno spazi da affittare per botteghe[61]. I re non si limitavano a concedere fondi: gli Attalidi di Pergamo inviarono alle città beneficate anche operai e architetti per la realizzazione dei monumenti, il che spiega, per esempio, le forti somiglianze tra le terrazze di Ege di Eolide e quelle di Pergamo. Rilevante era pure il contributo dei singoli nel costruire e abbellire; in particolare possediamo le testimonianze relative alle donazioni per i ginnasi da parte di ginnasiarchi usciti di carica[62]. Inizialmente istituzione intesa ad addestrare il cittadino-soldato e luogo di formazione della classe dirigente e dei gruppi emergenti nell'attività municipale, il ginnasio diventò nel tardo ellenismo una sorta di seconda *agora*, sottoposta al controllo di magistrati, ove si sviluppò il culto dei sovrani e dei benefattori[63].

La città provvedeva con una specifica tassa anche alla retribuzione di medici, in genere studiosi itineranti educati nella scuola di Coo, desiderosi di acquisire nuove esperienze e di prodigare cure in luoghi diversi[64].

La base economica di ogni *polis* era l'agricoltura, ogni città rappresentava per gli abitanti del territorio un mercato ove vendere i prodotti: fiorenti erano anche occupazioni connesse con il commercio e l'artigianato[65]. Non è qui possibile elencare le produzioni specifiche delle singole *poleis*, ma è importante segnalare che all'interno dell'area egea molte

[61] L. MIGEOTTE, *Finances et constructions publiques*, in *Stadtbild* cit., pp. 79-86; ID., *Les finances publiques des cités grecques: bilan et perspectives de recherches*, in «ΤΟΠΟΙ», V, 1 (1995), pp. 7-32; K. BRINGMANN e H. V. STEUBEN, *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechischer Städte und Heiligtümer*, Berlin 1995.

[62] L. ROBERT, *Etudes épigraphiques et philologiques*, Paris 1938, pp. 84 sgg., e ID., *Etudes anatoliennes*, Paris 1937, pp. 82 sgg. (Ege) e 77 sgg. (ginnasi).

[63] PH. GAUTHIER, *Notes sur le rôle du gymnase dans les cités hellénistiques*, in *Stadtbild* cit., pp. 1-11; e ancora C. A. FORBES, *Expanded uses of the Greek gymnasium*, in «Classical Philology», XL (1945), pp. 32-42.

[64] L. ROBERT, *Inscriptions relatives à des médecins*, in *Opera minora selecta*, II cit., pp. 1316-26; M. D. GRMEK, *Il calderone di Medea. La sperimentazione sul vivente nell'antichità*, Bari 1996, pp. 37 sgg.

[65] D. MUSTI, *Syria and the East*, in *CAH*², VII/1 (1984), pp. 202 sgg. Ancora utile T. R. S. BROUGHTON, *Roman Asia*, in *An economic survey of ancient Rome*, Baltimore 1938, pp. 499-916.

città hanno posseduto o sviluppato attività caratteristiche che rendono piena ragione della loro straordinaria fioritura, si trattasse di commercio, di organizzazione e amministrazione di santuari, di reputate scuole mediche, di centri di formazione e diffusione della cultura, di produzione, lavorazione o distribuzione di materiali come il vetro, il ferro, la ceramica, la porpora[66], i tessili (tra i quali anche prodotti di lusso come la seta). È forse eccessivo parlare di specializzazione, ma sembra che alcune città abbiano incrementato e valorizzato quanto potesse trovare spazio ed essere utile in un contesto ad ampia articolazione, fosse esso il grande sistema costituito da un regno o la piú ristretta dimensione regionale.

4. *Alessandria.*

Se in precedenza si è evitato il termine capitale per designare le città ove i sovrani e la corte tenevano la loro principale residenza, si utilizzerà ora il vocabolo sottolineando lo scarto tra il concetto moderno che esso sottintende e la realtà ellenistica. Le capitali di allora furono, dunque, creazioni dei sovrani o, nel caso di Pergamo, sviluppo e valorizzazione di un'antica rocca, e tutte risaltano fra le miriadi di piccole o medie città del mondo greco, per le quali costituirono modelli da imitare e con cui competere.

Alessandro dopo la presa di Tiro aveva raggiunto l'Egitto e sull'estremità occidentale del delta a ovest del ramo canopico del Nilo, tra il lago Mareotide e il mare, fondò nel 331 Alessandria. Il sito gli parve adattissimo per un insediamento e prospera sarebbe stata infatti la città[67]. Quando Tolomeo di Lago, uno dei diadochi, prese possesso dell'Egitto e scelse Alessandria al posto di Menfi come sua residenza (non piú tardi del 320/319), la città si era già ben inserita nel circuito commerciale egeo sotto l'abile guida di Cleomene di Naucrati. Strabone ci ha lasciato una descrizione accurata di Alessandria, in quanto vi risiedette intorno alla metà degli anni 20 a. C.[68], e il geografo, tra gli altri, attribui-

[66] A Delo sono stati scoperti resti di un complesso di età ellenistica per la produzione della porpora: cfr. P. BRUNEAU, *Documents sur l'industrie délienne de la pourpre*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», XCIII (1969), pp. 759-91.

[67] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 3.1.1 sgg. P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, I-III, Oxford 1972; E. MARINONI, *Polis e ktistes. Osservazioni sulla città e i suoi fondatori nelle monarchie ellenistiche con particolare riguardo ad Alessandria*, in «Atti del Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica», VIII (1976-77), pp. 155-80.

[68] STRABONE, 17.1.6-13.

sce per comparazione alla pianta urbanistica di Alessandria la forma di una clamide[69]; ampie erano le vie, adatte per carri e cavalieri, splendidi i santuari ed enorme la reggia (τὰ βασίλεια), che occupava un quarto o un terzo dell'abitato e includeva templi, edifici regi, giardini, il celebre Museo e il Σῆμα, la tomba di Alessandro e dei Tolomei. Mirabile il faro, posto sull'isoletta eponima per aiutare i naviganti[70]. L'Heptastadion congiungeva quest'ultima con la città. Al termine della descrizione Strabone ricorda santuari, tra cui il Serapeion, l'anfiteatro, lo stadio, l'ippodromo e il ginnasio, a suo parere la costruzione piú bella di Alessandria[71].

La città era suddivisa in cinque quartieri (A, B, Γ, Δ, E), mentre le vie portavano il nome dei sovrani. La popolazione era eterogenea: Greci (cittadini e semplici residenti), Egiziani, Ebrei, Siriani, Arabi e, in seguito, Romani e Italici; probabilmente gli Ebrei godevano di uno *status* superiore a quello di altre etnie e sotto il regno di Tolomeo Filometore alla comunità fu concessa una formale organizzazione (πολίτευμα)[72].

I cittadini greci erano dotati di un consiglio, di un'assemblea e di magistrati (quali i pritani), nonché di un consiglio di anziani (γερουσία). È possibile che Tolomeo Evergete II, nell'ambito delle misure prese al suo ritorno al potere nel 145 a. C. (tra cui ricordiamo l'espulsione degli studiosi del Museo) contro i fautori dei suoi antagonisti, abolisse l'assemblea, mentre pare che il consiglio, soppresso da Augusto, fosse reintrodotto intorno al 200 d. C. da Settimio Severo[73]. Non sono chiare le forme di controllo esercitate dai sovrani sugli organi cittadini; dopo la morte dell'ultima sovrana Cleopatra VII e la conseguente inclusione nell'impero romano dell'Egitto, Alessandria divenne sede del prefetto d'Egitto, rappresentante diretto dell'imperatore.

Alessandria fu tra i piú importanti e popolosi centri di commercio, e negli autori antichi è frequente trovare la lode del suo splendore[74]. Vi

[69] Si veda anche DIODORO SICULO, 17.52.

[70] STRABONE, 17.1.6. FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., I, pp. 17 sgg.; A. BERNARD, *Les veilleurs du Phare*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CXIII (1996), pp. 85-90.

[71] Sulla descrizione di Callisseno di Rodi della processione di Tolomeo II ad Alessandria nell'inverno 280/279 cfr. F. COARELLI, *La pompé di Tolomeo Filadelfo e il mosaico nilotico di Palestrina*, in *Revixit ars. Arte e ideologia a Roma. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Roma 1996, pp. 102-37.

[72] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., I, pp. 34 sgg., 83 sgg. Cfr. anche i contributi di G. Dorival in M. HARL, G. DORIVAL e O. MUNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988.

[73] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., I, pp. 93 sgg. Differente è il quadro istituzionale presentato da STRABONE, 17.1.12, che – come suggerisce Fraser – descrive una realtà mutata dagli interventi di Tolomeo Evergete II.

[74] Si veda, per esempio, ERODA, 1.27 sgg.

si praticavano artigianato, manifattura o lavorazione di metalli, vetro, bronzo, tessili, ceramica pregiata, unguenti, papiro[75].

Il patronato dei sovrani sulle arti, sulle scienze, sulla cultura fu particolarmente vasto e incisivo; si ricorda qui soltanto la creazione da parte dei primi sovrani di istituzioni quali il Museo e la Biblioteca, nonché la sovvenzione e l'invito ad Alessandria di studiosi e letterati che diedero vita alla cultura alessandrina, la piú feconda e nota nell'ambito dell'ellenismo.

5. *Antiochia.*

La scelta di Seleuco di fondare città nella regione in seguito denominata 'Seleukís' e di porvi la propria residenza (mentre fondò come capitale orientale del regno Seleucia sul Tigri, vicino a Babilonia[76]) fu determinata dalla volontà di valorizzare un territorio letargico ma con grandi potenzialità e di trasformare la Siria identificandone il fulcro in Antiochia e nelle altre città sorelle[77]: Apamea sull'Oronte, Seleucia di Pieria, Laodicea sul mare (le ultime due, porti). La decisione era motivata da ragioni non solo politiche ma anche commerciali e strategiche: Seleuco aveva governato in precedenza la Babilonia e conosceva perciò l'importanza per i traffici commerciali dell'asse Golfo Persico - Mar Mediterraneo che collegava l'Asia con l'Occidente attraverso la Mesopotamia. Gli altri porti utili della regione erano in possesso dei Tolomei e Seleuco fondò le città a questo scopo. Le quattro città appena ricordate godevano di una vantaggiosa posizione geografica, ma Antiochia era penalizzata da condizioni naturali avverse, a causa dell'idrografia dell'Oronte e di uno sviluppo costiero poco adatto per l'attracco di navi: ostacoli tutti superati da Seleuco attraverso imponenti lavori edilizi e idraulici[78]. Per la nuova toponomastica della regione furono utilizzati, oltre a nomi dinastici, nomi di matrice macedone o greca, con criteri non solo legati alla provenienza dei soldati o a recuperi nostalgici ma an-

[75] Descrizione della lavorazione del papiro in PLINIO, *Naturalis historia*, 13.74-83. Per il commercio estero (da cui praticamente nessuna merce era esclusa) cfr. ROSTOVZEV, *Storia* cit., I, pp. 386 sgg., e FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., I, pp. 148 sgg.

[76] Per Babilonia (città e regione) in età ellenistica cfr. i vari contributi in A. KUHRT e S. SHERWIN-WHITE (a cura di), *Hellenism in the East*, London 1987.

[77] STRABONE, 16.2.4-10.

[78] H. SEYRIG, *Antiquités syriennes*, in «Syria», XLVII (1970), pp. 286-311; ID., *Seleucus I and the foundation of Hellenistic Syria*, in *Scripta varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris 1985, pp. 335-46; MUSTI, *Lo stato* cit., pp. 91 sgg. Su Seleuco come fondatore si veda il giudizio altamente positivo di ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.22.5.

che di pertinente rassomiglianza geografica[79]. Nel maggio del 300 a. C. fu fondata, quindi, Antiochia, popolata con gli abitanti della distrutta Antigonia, fondazione di Antigono. La necessità di disporre di un porto adeguato aveva spinto Seleuco a fondare, immediatamente prima, la già ricordata Seleucia di Pieria.

Le forti somiglianze nell'impianto fanno ritenere che uno stesso architetto abbia progettato le quattro città sorelle[80]. Scarsissime sono le notizie di età ellenistica a noi pervenute su Antiochia; gli esigui frammenti sembrano da ricondurre a opere funzionali al riconoscimento della grecità primigenia della città[81]. Scarse sono pure le conoscenze relative alle istituzioni cittadine, ma di estremo interesse le notizie fornite dal sovrano d'Egitto Tolomeo III nella narrazione dell'accoglienza a lui riservata dalle autorità e dal popolo di Seleucia e di Antiochia all'inizio della terza guerra di Siria (246-241 a. C.): ad Antiochia festeggiarono l'ingresso del vincitore i satrapi, i dignitari civili e militari, i soldati, i sacerdoti, altre autorità, i frequentatori del ginnasio e la folla[82].

Ogni sovrano seleucidico si impegnò nell'abbellire Antiochia e il suo sobborgo Dafne; in particolare Antioco III vi fondò una celebre biblioteca e Antioco IV arricchí la città di un quartiere e di una nuova *agora*. Dalla seconda metà del II secolo a. C., di pari passo col declino della dinastia, Antiochia e Seleucia ottennero un'assemblea popolare. Intorno al 109 a. C. Antioco VIII accordò libertà e autonomia a Seleucia[83], mentre nel 64 a. C. Pompeo concesse la *libertas* ad Antiochia e la rese poi sede del governatore romano; monete dell'epoca di Cesare dichiarano la città sacra, ἄσυλος e autonoma[84]. In età romana Antiochia restò tra le principali città dell'impero, seconda solo ad Alessandria, e tale importanza conservò sotto il regno bizantino fino all'invasione araba.

[79] APPIANO, *Guerra siriaca*, 57, con gli esempi di Beroea, Edessa, Perinto, Maronea, Pella, Anfipoli, Larissa. Per Apamea si veda P. BERNARD, *I: Une légende de fondation hellénistique: Apamée sur l'Oronte d'après le «Cynégétique» du pseudo-Oppien. II: Paysages et toponymie dans le Proche Orient hellénisé*, in «ΤΟΠΟΙ», V, 2 (1995), pp. 353-408.

[80] J.-C. BALTY, *Les grandes étapes de l'urbanisation d'Apamée-sur-l'Oronte*, in «Ktema», II (1977), pp. 3-16.

[81] DOWNEY, *A History* cit., pp. 35 sgg.

[82] M. HOLLEAUX, *Le papyrus de Gourob*, in *Etudes d'épigraphie et d'histoire grecque*, III, Paris 1942, pp. 281-310.

[83] WELLES, *Royal Correspondence* cit., nn. 71 e 72; RIGSBY, *Asylia* cit., pp. 485-88.

[84] DOWNEY, *A History* cit., pp. 145 e 153; RIGSBY, *Asylia* cit., pp. 496-99.

6. *Pergamo.*

Nel 282 a. C. Filetero tesoriere di Lisimaco giudicò pericoloso continuare a servire il suo signore e defezionò in favore di Seleuco con Pergamo, la rocca affidatagli in Misia nella valle del Caico, e con i novemila talenti che custodiva; come ricompensa Filetero fu creato dinasta della zona, privilegio che lui stesso e i nipoti suoi successori riuscirono a conservare, dando luogo col tempo al regno degli Attalidi[85]. Essi seppero mettere a frutto in modo eccellente le risorse della regione[86] e abbellire Pergamo, valorizzandone in modo particolare la posizione, e renderla un modello urbanistico[87]. È conservata una legge che disciplinava con cura la viabilità, le costruzioni, le acque e il decoro di Pergamo, e affidava ad ἀστυνόμοι il controllo su tali materie[88]. Questa normativa è attribuita di preferenza a Eumene II, perché durante il suo lungo regno (197-159 a. C.) la città conobbe un'espansione eccezionale, fu arricchita sotto l'aspetto monumentale con costruzioni pubbliche e sacre, furono canalizzate le acque e ingrandite le mura[89]. Dal punto di vista culturale la capitale degli Attalidi arrivò a rivaleggiare con Alessandria e Antiochia, divenendo sede di un'importante scuola filologica e grammaticale[90] e di una ricca biblioteca. I sovrani amarono presentarsi come campioni della grecità e patroni di arte, cultura, letteratura e filosofia, finanziando splendide costruzioni ad Atene[91].

I cittadini di Pergamo disponevano sin dall'epoca di Lisimaco di un consiglio e di un'assemblea[92]. In età attalide cinque strateghi di nomina

[85] STRABONE, 13.4.1-3. B. VIRGILIO, *Gli Attalidi di Pergamo. Fama, eredità, memoria*, Pisa 1993, pp. 13-19.

[86] M. ROSTOVTZEFF, *Notes on the economic policy of the Pergamene kings*, in *Anatolian Studies Presented to Sir W. M. Ramsay*, Manchester 1923, pp. 359-90.

[87] R. MARTIN, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Paris 1974², pp. 130 sgg.; ID., *Evoluzione dell'architettura civile e religiosa*, in *Storia e civiltà dei Greci* cit., pp. 404 sgg.

[88] G. KLAFFENBACH, *Die Astynomeninschrift von Pergamon*, Berlin 1954; VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 111-13; D. HENNIG, *Staatliche Ansprüche an privaten Immobilienbesitz in der klassischen und hellenistischen Polis*, in «Chiron», XXV (1995), pp. 248 sgg.

[89] STRABONE, 13.4.2.

[90] Tra i suoi rappresentanti piú celebri si ricorda Cratete di Mallo: cfr. R. PFEIFFER, *Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, München 1978², cap. 7; A. CARLINI, *Filologia ed erudizione*, in *Storia e civiltà dei Greci* cit., pp. 356 sgg. Importante fu anche il patrocinio attalide delle scienze, per il quale è sufficiente ricordare che Apollonio di Perge (con Archimede ed Euclide tra i massimi matematici dell'evo antico) godette a Pergamo della protezione dei re, cui dedicò i libri 4-7 dei *Κωνικά*.

[91] C. HABICHT, *Athens and the Attalids*, in «Hesperia», LIX (1990), pp. 561-77.

[92] L. ROBERT, *Sur le traité d'isopolitie entre Pergame et Temnos*, in *Opera minora selecta*, I, Amsterdam 1969, pp. 204-19.

regia erano preposti alle finanze pubbliche e sacre; erano di solito i proponenti dei decreti, presiedevano inoltre il consiglio e detenevano un certo controllo anche sull'assemblea. I sovrani dunque esercitavano una forte vigilanza nei confronti dell'amministrazione della capitale: le competenze residue dell'assemblea e del consiglio sembrano limitate al conferimento di onori – quali corone e statue – e di immunità da alcune tasse, tributi e liturgie. Anche in tali ambiti, però, i re conservavano una certa influenza[93].

Attalo III, ultimo della dinastia, lasciò per testamento eredi del regno i Romani, ma dispose che Pergamo diventasse città libera. Nel decreto emanato dalla città subito dopo la morte del re (133 a. C.), allo scopo di mantenere la concordia di tutto il corpo civico contro l'azione del pretendente Aristonico, si conferivano pieni diritti agli stranieri residenti e a varie categorie di militari, mentre ai liberti e agli schiavi regi o della città si attribuiva la condizione di πάροικοι[94]. Durante gli anni della prima guerra mitridatica Pergamo si schierò dalla parte del re del Ponto e duro fu il trattamento impostole da Silla alla conclusione del conflitto[95]. L'impegno straordinario di un benefattore locale rese col tempo piú miti quelle misure[96] e in età imperiale Pergamo, con Smirne ed Efeso, tornò ad essere tra le città piú splendide, popolose e colte della provincia d'Asia.

7. *Rodi.*

Nel 408/407 il sinecismo di Ialiso, Lindo e Camiro[97] determinò l'origine della repubblica rodia, che sarebbe divenuto il piú ricco stato ellenistico dopo le grandi monarchie[98]. L'edificazione di una nuova città, Rodi, provvista di porti eccellenti all'estremità nord-orientale dell'isola ne valorizzò le possibilità commerciali. La vittoriosa resistenza al lungo assedio di Demetrio (cominciato nel 305 a. C.) palesò l'importanza, l'autonomia e la ricchezza della repubblica; con i proventi della vendi-

[93] E. V. HANSEN, *The Attalids of Pergamon*, Ithaca 1971², pp. 187 sgg.

[94] *OGIS*, 338. Cfr. ROBERT, *Villes* cit., pp. 265-68.

[95] M. D. CAMPANILE, *Città d'Asia Minore tra Mitridate e Roma*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, VIII, Pisa 1996, pp. 145-73.

[96] VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 77-94.

[97] M. MOGGI (a cura di), *I sinecismi interstatali greci*, Pisa 1976, n. 34.

[98] Sulle attività commerciali e finanziarie di Rodi cfr. A. BRESSON, *Drachmes rhodiennes et imitations: une politique économique de Rhodes?*, in «Revue des Etudes Anciennes», XCII (1996), pp. 65-77.

ta delle macchine d'assedio di Demetrio stesso fu costruita una statua colossale del Sole[99], simbolo dello stato instancabile difensore e «fiaccola luminosa di libertà che non tollera padroni»[100]. Il rovinoso terremoto che colpí l'isola verso il 227 a. C. mise alla prova la generosità del mondo greco e dimostrò l'alta considerazione in cui era tenuta la repubblica[101], che meno di dieci anni dopo era in grado di combattere insieme a Prusia re di Bitinia contro Bisanzio per l'abrogazione dei pedaggi di passaggio degli Stretti e per la libertà dei mari e dei commerci[102]. Fino alla prima metà del II secolo a. C. Rodi riuscí a mantenere quella saggia politica di equilibrio che le aveva consentito di restare fra le prime potenze navali ed economiche[103], ma il suo comportamento durante la terza guerra macedonica fu giudicato ambiguo dai Romani; dopo la battaglia di Pidna (168 a. C.) in senato si dibatté infatti sulle punizioni da comminare a Rodi e in sua difesa M. Porcio Catone pronunciò un celebre discorso di cui possediamo frammenti[104]. All'isola furono comunque revocate le concessioni della pace di Apamea, sottratti alcuni domini precedentemente ricevuti in dono o acquistati da sovrani, mentre ad Atene fu attribuito il possesso di Lemno e Delo, purché quest'ultima fosse porto franco, misura che privò Rodi di buona parte dei suoi commerci. La sua importanza politica terminò in quegli anni; nel movimentato I secolo a. C. Rodi si trovò a compiere una serie di scelte, talvolta sfortunate. Si schierò con Roma contro Mitridate, con Pompeo contro Cesare, quindi con i cesariani (e subí di conseguenza il saccheg-

[99] R. M. BERTHOLD, *Rhodes in the Hellenistic Age*, Ithaca 1984, cap. 3; D. MUSTI e B. PULCINI, *La fiaccola della Demokratia e la statua della Libertà*, in «Rivista di Cultura classica e medioevale», XXXVIII (1996), pp. 289-308.

[100] «ἁβρὸν ἀδουλώτου φέγγος ἐλευθερίας» (*Antologia Palatina*, 6.171.6). La tutela della libertà rappresentava un motivo ben noto della propaganda rodia. Anche a Roma, prima del regolamento definitivo di Apamea, i Rodî si espressero in favore della libertà delle città d'Asia contro Eumene sovrano di Pergamo: POLIBIO, 21.18-24; LIVIO, 37.52-54.

[101] M. HOLLEAUX, *Polybe et le tremblement de terre de Rhodes*, in *Etudes d'épigraphie et d'histoire grecque*, I, Paris 1938, pp. 445-62; sulle motivazioni economiche degli aiuti cfr. BERTHOLD, *Rhodes* cit., p. 93.

[102] POLIBIO, 4.37-52.

[103] Insieme a Cartagine, un'altra grande «repubblica marinara» la cui costituzione aveva guadagnato l'approvazione dei Greci e l'attenzione di Aristotele. Si vedano almeno F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III/C, Leiden 1958, n. XV, pp. 721-27; S. MOSCATI, *I Fenici e Cartagine*, Torino 1972; W. HUSS, *Geschichte der Karthager*, München 1985, e ID., *Probleme der karthagischen Verfassung*, in *Atti del II Congresso internazionale di studi fenici e punici*, I, Roma 1991, pp. 117-30.

[104] Edizione con ampio commento in G. CALBOLI (a cura di), *Marci Porci Catonis oratio pro Rhodiensibus*, Bologna 1978. Per il rapporto con Roma, tra la bibliografia vastissima si veda H. H. SCHMITT, *Rom und Rhodos*, München 1957; BERTHOLD, *Rhodes* cit., cap. 10; GABBA, *L'imperialismo* cit.; S. L. AGER, *Rhodes: the rise and fall of a neutral diplomat*, in «Historia», XL (1991), pp. 10-41.

gio di Cassio nel 43 a. C.), infine con Antonio contro Ottaviano. Anche se sopravvisse come stato indipendente fino al 44 d. C., Rodi era diventata da tempo solo la sede di celebri filosofi, un centro di cultura e di formazione e un luogo gradevole ove recarsi in volontario esilio.

Rodi passava per essere tra le *poleis* meglio governate[105]; il consiglio, elettivo, durava in carica sei mesi ed era l'organo consultivo dell'assemblea e rappresentativo dello stato. Cinque pritani guidavano il consiglio e forse uno di loro presiedeva lo stato; l'assemblea, costituita da tutti i cittadini, si riuniva una volta al mese. In tempo di guerra veniva eletto comandante della flotta un navarca, magistrato dotato di piena autonomia, ed era un collegio di dieci strateghi a detenere poteri militari e civili[106]. Il governo della Perea, il territorio rodio sul continente, seguiva un doppio regime: un settore costituiva parte integrante dello stato, era diviso in demi e i suoi cittadini detenevano diritti pari a quelli dei Rodî, mentre gli abitanti dell'altra Perea, detta soggetta, ne erano privi. Specifici στραταγοί (eletti dal δᾶμος), ἁγεμόνες ed ἐπιστάται amministravano le due Peree[107].

8. *Atene.*

Delineare la situazione di Atene nell'età ellenistica risulta in questa sede difficile per la dovizia e la varietà delle fonti e per la difficoltà delle questioni che ne emergono[108]. Ci si limiterà qui a ricordare i principali avvenimenti che segnarono la storia della città. Tra questi si menziona per primo il positivo dominio decennale (317-307 a. C.) di Demetrio Falereo, il filosofo allievo di Teofrasto fatto eleggere governatore della città da Cassandro. L'arrivo della flotta del macedone Demetrio costrinse il filosofo all'esilio, mentre Atene accolse con gioia la «liberazione». Esattamente venti anni dopo gli Ateniesi si ribellarono allo stesso Poliorcete, e la rivolta riuscí grazie anche all'aiuto dei Tolomei[109]. Nel

[105] POLIBIO, 33.16.3; DIODORO SICULO, 20.81.2; STRABONE, 14.2.5; CICERONE, *De republica*, 1.31.47 e 3.35.48. Cfr. BERTHOLD, *Rhodes* cit., cap. 2; L. MIGEOTTE, *Démocratie et entretien du peuple à Rhodes d'après Strabon XIV, 2, 5*, in «Revue des Etudes Grecques», CII (1989), pp. 515-28.

[106] G. SUSINI, *Gli strateghi rodii*, in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, I, Napoli 1970, pp. 413-28.

[107] P. M. FRASER e G. E. BEAN, *The Rhodian Peraea and Islands*, Oxford 1954; A. BRESSON, *Recueil des inscriptions de la Pérée rhodienne*, Paris 1991; W. BLÜMEL (a cura di), *Die Inschriften der rhodischen Peraia*, Bonn 1991.

[108] Fondamentale HABICHT, *Athen* cit.

[109] T. L. SHEAR, *Kallias of Sphettos and the revolts of Athens in 286 BC*, Princeton 1978, e C. HABICHT, *Untersuchungen zur politischen Geschichte Athens im 3. Jahrhundert v. Chr.*, München 1979, pp. 45-67 (con datazione al 287 a. C.). Per le relazioni di Atene con i Tolomei ID., *Athens and the Ptolemies*, in «Classical Antiquity», XI (1992), pp. 68-90.

268/267 Atene, Sparta e altre città si coalizzarono, sotto la protezione di Tolomeo II, contro il re macedone Antigono Gonata. Ne seguí la guerra detta 'cremonidea'[110]; Atene capitolò nel 263/262 e subí fino al 229 l'occupazione militare macedone, quando fu negoziata con il commissario regio la liberazione della città, del porto e del suo territorio. Da allora gli Ateniesi cercarono di mantenere una certa neutralità in campo internazionale, ma quando i Romani si imposero in Oriente gli Ateniesi si posero al loro fianco.

Le dure condizioni imposte da Roma dopo la battaglia di Pidna favorirono grandemente Atene, cui furono attribuite Delo e Lemno, ma nei decenni successivi sorsero ostilità e rancori contro il potere romano[111], tanto che nell'88 a. C. la città scelse di schierarsi in favore di Mitridate contro Roma. La rivolta provocò l'assedio di Silla e la catastrofe della città, e lenta fu la ripresa nel burrascoso I secolo a. C.[112].

Durante l'intero periodo le istituzioni e gli organi di governo della città non subirono particolari mutamenti; significativo è il fatto che prescritti di decreti della seconda metà del IV secolo e dell'età augustea non presentino variazioni significative tra loro. Tale continuità investiva evidentemente non solo l'aspetto formale dei documenti, ma rifletteva la stabilità delle cariche magistratuali e delle istituzioni assembleari[113].

Nell'età ellenistica Atene conservò il primato in tutti gli ambiti della cultura, dell'arte e della formazione, con l'eccezione della nuova scienza filologica. Rimase uno specchio per il mondo greco, il centro ove una minoranza creativa continuò a elaborare nuove dottrine e a rendere la città il polo di maggiore attrazione e un luogo di alta visibilità per chiunque desiderasse essere apprezzato e ricevere un'investitura culturale.

9. *Il ruolo di Roma: un interrogativo.*

Si sono offerti sin qui solo alcuni elementi utili alla percezione di fenomeni complessi e diversi, nella speranza di poter ricostruire un'immagine piú sfumata della vita delle *poleis* nell'età ellenistica. Rimane tut-

[110] Dal nome dell'Ateniese proponente del decreto di alleanza. H. H. BENGTSON, *Die Staatsverträge des Altertums*, III, München 1969, n. 476; E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique*, I, Nancy 1979², p. 221; HABICHT, *Athen* cit., pp. 147 sgg.

[111] E. CANDILORO, *Politica e cultura in Atene da Pidna alla guerra mitridatica*, in «Studi Classici e Orientali», XIV (1965), pp. 134-76; P. DESIDERI, *Posidonio e la guerra mitridatica*, in «Athenaeum», LI (1973), pp. 3-29 e 249 sgg.

[112] HABICHT, *Athen* cit., pp. 297 sgg.; T. L. SHEAR, *Athens: from city-state to provincial town*, in «Hesperia», LIX (1990), pp. 356-77.

[113] HABICHT, *Athen* cit., p. 14.

tora un grave interrogativo, posto da chi ha inteso il valore e la positività dell'ellenismo, anche rispetto alla vita delle città: l'intervento dei Romani nel delicato equilibrio delle potenze ellenistiche interruppe un prospero sviluppo, rendendo catastrofici processi ancora suscettibili di correttivi interni? E ancora: la pace garantita da Roma per piú di due secoli doveva necessariamente fondarsi sull'oppressione iniziale dell'Oriente greco[114]? È evidente che problemi del genere richiedono meditazione e discussione piú che risposte; ci si limita a osservare (nella difficoltà di prevedere percorsi alternativi della storia passata), per quanto riguarda città d'Asia, che dal I secolo a. C. gruppi significativi di notabili, in circostanze decisive e pericolose, si schierarono al fianco di Roma. Tra le varie spiegazioni di questa scelta è lecito includere la possibilità che in alcuni elementi delle classi dirigenti si fosse sviluppato forse consenso, se non adesione, nei confronti dell'egemonia romana. Alcuni possono aver ritenuto che un'opportunità di realizzazione, come individui e come gruppi, dovesse offrirsi all'interno della protezione romana piuttosto che in contrapposizione ad essa, per quanto ancora spietata e comunque sempre meno brutale di altre possibili dominazioni[115].

Una simile valutazione appare giustificata: la già ricordata concessione di autonomia attribuita a Colofone non rappresentò infatti un fenomeno isolato nel mondo greco-orientale e altre città come Afrodisiade, Milasa, Mitilene, Calcedone ottennero analoghi privilegi da parte dei Romani. Tutte le *poleis*, in ogni caso, conservarono, insieme alle loro istituzioni, assemblee e consiglio, la possibilità di una vita politica e culturale ricca e vivace, purché i contrasti e le rivalità non raggiungessero livelli di conflitto troppo aspri[116]. Dopo il tormentato I secolo a. C. le città godettero di un lungo periodo di pace e di un benessere diffuso, dovuto anche alla loro capacità di creare aree di forte specializzazione[117] e all'esistenza di mercati sempre piú vasti.

Nel tempo la decisione delle élite greche di accettare e sostenere il dominio romano avrà per l'impero un significato immenso[118]; la nota tendenza del potere romano ad assimilare e valorizzare ogni fenomeno pur-

[114] ROSTOVZEV, *Storia* cit., I, pp. 63 sgg.

[115] G. SALMERI, *La politica e il potere. Saggio su Dione di Prusa*, Catania 1982, cap. I; CAMPANILE, *Città* cit.

[116] L. ROBERT, *La titulature de Nicée et Nicomédie: la gloire et la haine*, in *Opera minora selecta*, VI, Amsterdam 1989, pp. 211-49.

[117] Sulla produzione tessile nella zona della valle del Lico (Ierapoli, Laodicea, Colosse) cfr. W. PLEKET, *Greek epigraphy and comparative ancient history: two case studies*, in «Epigraphica Anatolica», XII (1988), pp. 25-37.

[118] G. SALMERI, *Dalle province a Roma: il rinnovamento del senato*, in *Storia di Roma*, II/2, Torino 1991, pp. 553-75.

ché riconvertibile in termini di lealismo e consenso permise ai notabili provinciali la conquista della cittadinanza e l'ingresso nella vita politica e nell'amministrazione pubblica. La romanizzazione delle élite consentí quindi la selezione dei 'migliori' e la conseguente possibilità di rinnovamento dell'ordine equestre, ma soprattutto di quello senatorio, dall'epoca di Augusto in poi afflitto da cronica difficoltà nel rimpiazzare i propri ranghi[119].

[119] Su questo problema vedi, tra gli altri, K. HOPKINS e G. BURTON, *Political succession in the Late Republic*, in K. HOPKINS, *Death and Renewal*, Cambridge 1983, pp. 69-74; A. GARA, *La mobilità sociale nell'impero*, in «Athenaeum», LXXII (1991), pp. 335-58. Il primo senatore noto di origine orientale (Mitilene) è Q. Pompeius Macer, pretore nel 15 d. C., nipote di Teofane storico e amico di Pompeo: cfr. H. HALFMANN, *Die Senatoren aus den kleinasiatischen Provinzen*, in *Epigrafia e ordine senatorio*, II, Roma 1982, pp. 603-50.

REINHARD FÖRTSCH

L'immagine della città e l'immagine del cittadino

Con le sue prospettive innovative senza precedenti l'ellenismo propone sfide radicali per una ridefinizione delle strutture urbanistiche. Nelle città greche dell'Asia Minore, delle isole e della madrepatria si sviluppò, a partire dal tardo IV secolo a. C., un'attività edilizia che comprendeva sia edifici estremamente sontuosi, sia piccole e preziose strutture architettoniche ornamentali. Le *poleis* gareggiarono nella realizzazione di un'immagine artistica della città che fosse in grado di dare un godimento estetico. Queste attività erano finanziate in parte dalle città stesse, in parte dai sovrani ellenistici che cercavano di distinguersi nel ruolo di evergeti. Con la crisi della monarchia, dalla metà del II secolo a. C., furono soltanto i cittadini a continuare questa attività. Durante l'alto ellenismo il baricentro dello sviluppo si era spostato dai vecchi centri politico-culturali verso le nuove metropoli che recavano l'impronta della monarchia ellenistica. Per contro, nel mondo urbano del II secolo, torna a emergere con piú vigore la componente cittadina, per esempio in originali strutturazioni di ginnasi e nell'architettura di edifici consiliari, ma anche in costruzioni destinate a particolari associazioni di cittadini. Gli spazi urbani divengono piú stretti, piú specializzati e piú corrispondenti all'articolazione sociale della popolazione. Inoltre nel II secolo a. C. l'evergetismo dei re ellenistici comincia a rivolgersi in maniera piú decisa all'incremento delle attrattive culturali delle città. Dopo il declino della monarchia, nella seconda metà del II secolo a. C., subentrano ad essa in misura crescente i cittadini[1]. Le donazioni dei monarchi erano destinate in primo luogo alla costruzione di grandi edifici, mentre l'evergetismo civico portò da una parte alla trasformazione di zone urbane attraverso l'erezione di una molteplicità di monumenti piú piccoli, dall'altra all'ornamento di edifici già esistenti me-

[1] PH. GAUTHIER, *Les cités greques et leurs bienfaiteurs*, Paris 1985, p. 59.

diante singole aggiunte come propilei, esedre ecc. Si sviluppò un clima che favorí anche la messa in scena di un importante passato in monumenti minori e un rinnovato legame con culti antichi, come è attestato nel II secolo a. C. soprattutto in Asia Minore. Le nuove strutture e le nuove tendenze urbanistiche rifletterono i modificati rapporti politici.

In ciò che segue verranno analizzati alcuni aspetti di questi complessi sviluppi. Data la brevità del presente contributo non è possibile presentare un campione rappresentativo del fenomeno; rivolgerò quindi la mia attenzione non tanto ai singoli generi di monumento, quanto, invece, alle problematiche di fondo, che permettono di comprendere come tali tipologie interagissero funzionalmente fra di loro. Nelle indagini urbanistiche piú recenti la città viene concepita come un complesso unitario di architettura, decorazione ornamentale e rituali. Il substrato edilizio preesistente costituisce un sistema di riferimento dato, all'interno del quale si articolano, dal punto di vista formale e contenutistico, i vecchi e soprattutto i nuovi monumenti. Cosí intesa la città diviene un organismo complesso funzionale, che porta l'impronta delle concezioni di vita di una determinata società e dei suoi particolari bisogni, ma nello stesso tempo influenza la società che lo suggella.

Il concetto di immagine della città[2] indica il suo aspetto esteriore nel modo piú ampio possibile. Le singole architetture agiscono sull'immagine della città soprattutto mediante le loro funzioni concrete nel contesto dello spazio pubblico, un fenomeno non comprensibile a un'osservazione isolata, puramente tipologico-formale. Nell'esame che segue sarà dunque in primo piano non tanto la storia dell'architettura, quanto, piuttosto, la città come spazio vitale concreto. Nell'immagine della città lo spazio pubblico diviene un palcoscenico che la società si crea in relazione ai propri bisogni. Gli edifici pubblici, le piazze, le strade e i monumenti, come anche le case e le necropoli, con i relativi ornamenti figurativi, sono stati trattati dalla ricerca precedente soprattutto come somma di singole architetture. Per poterli invece capire come elementi importanti dell'autoaffermazione dei contemporanei è neces-

[2] P. ZANKER, *Einleitung*, in W. TRILLMICH e P. ZANKER (a cura di), *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit*, Atti del colloquio (Madrid 1987), «Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften», 103 (1990), pp. 59 sgg.; M. JANSEN, J. HOOCK e J. JARUNT, *Städtische Formen und Macht*, Atti del simposio (Paderborn, 2-4 luglio 1993), Paderborn 1994, pp. 1 sgg.; P. ZANKER, *Pompeji. Stadtbild und Wohngeschmack*, Mainz 1995, pp. 33 sg. [trad. it. Torino 1993]; H.-J. SCHALLES, H. VON HESBERG e P. ZANKER, *Einleitung*, in IDD. (a cura di), *Die römische Stadt im 2. Jahrhundert n. Chr. Der Funktionswandel des öffentlichen Raumes*, Köln 1992, p. 11, e V. KOCKEL, *Ostia im 2. Jahrhundert n. Chr. Beobachtungen zum Wandel eines Stadtbilds*, *ibid.*, pp. 99 sgg.

sario un tipo di osservazione che cerchi di vedere tutti gli elementi nella loro interazione e nel loro complesso. L'immagine della città cosí intesa significa, per la vita cittadina, da una parte spazio libero per la creatività, ma dall'altra anche cornice che limita l'azione. Essa permette agli abitanti la realizzazione di edifici e spazi che sono portatori di messaggi e valori, ma dal canto suo reagisce influendo a sua volta sugli abitanti.

Sulla situazione delle fonti e della ricerca ci limitiamo a osservare che le problematiche e gli interessi qui delineati possono essere sottoposti a verifica solo per sezioni[3]. A causa della frammentarietà della documentazione proprio per il periodo ellenistico, conosciamo una grande quantità di esemplari di singoli tipi di edificio, ma praticamente nessuna città antica come organismo completo.

1. *La «polis» e la monarchia fino all'arrivo dei Romani nell'Oriente greco.*

La *polis* greca classica era improntata agli ideali di una cittadinanza attiva e dell'uguaglianza politica di coloro che godevano della piena cittadinanza[4]. Essa mostra una gerarchizzazione relativamente bassa nella disposizione dello spazio pubblico, che è strutturato in modo piuttosto compatto. Ne fanno parte l'*agora*, il teatro (come luogo in cui si riuniva l'assemblea popolare), il *bouleuterion* (luogo per le sedute del consiglio), i luoghi di culto cittadini e l'istituzione educativa del ginnasio. Nel IV secolo, in occasione di nuove fondazioni, come a Priene, l'idea democratica dell'uguaglianza si spinge fino alla definizione delle misure dei terreni di proprietà privata dei cittadini[5]. Tuttavia le case, cosí sorprendentemente simili all'inizio, si diversificarono presto in ragione delle differenti condizioni economiche dei proprietari. In ogni caso la simbolica uguaglianza originaria mostra come le leggi che regolavano lo spazio pubblico fossero estese anche a quello privato. È inoltre un tratto

[3] ZANKER, *Pompeji* cit., p. 7.

[4] L'aspetto che dovevano avere i singoli generi di monumento in conformità ai costumi dei cittadini della *polis* è stato indagato spesso nelle ultime ricerche. Sulle statue-ritratto: ID., *Die Maske des Sokrates*, München 1995, pp. 46 sgg. [trad. it. Torino 1997]. Sui distretti sepolcrali ateniesi dell'epoca classica: J. BERGEMANN, *Demos und Thanatos*, München 1997.

[5] W. HOEPFNER e E. L. SCHWANDNER, *Haus und Stadt im klassischen Griechenland*, München 1986[1], pp. IX sg. e 1 sgg. (cfr. nella 2ª ed., 1994, la discussione a pp. XI sg.); vedi anche W. SCHULLER, W. HOEPFNER e E. L. SCHWANDNER, *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie*, Atti del simposio (Costanza, 17-19 luglio 1987), München 1989.

caratteristico che i luoghi deputati all'educazione e allo sport, i ginnasi come i teatri, fossero integrati nello spazio politico in cui era possibile vivere nella quotidianità. I complessi urbani classici erano chiusi verso l'esterno mediante mura, ma anche grazie al fatto che le grandi strade e le vie di comunicazione interurbane non attraversavano la città, come sarebbe stato piú tardi nelle città romane, dove a volte passavano addirittura per le piazze principali.

2. *Edilizia urbana ellenistica.*

La struttura urbanistica delle città ellenistiche è determinata solo in parte da elementi sviluppati durante l'ellenismo stesso. Anche componenti precedenti parteciparono largamente all'edilizia urbana ellenistica, ma vennero utilizzate a livelli qualitativamente diversi. Per esempio fecero il proprio ingresso anche in città piccole il sistema stradale ad angolo retto e un apparato differenziato di impianti architettonici. La trasformazione e conseguente diffusione di elementi originariamente di maggior pregio all'interno di livelli «inferiori», fino ad allora da essi esclusi, è un tratto strutturale caratteristico della cultura anche in altri ambiti dell'ellenismo[6]. Accanto a questo processo di livellamento si osservano anche, per contro, distinzioni piú nette, per esempio fra «città comune» e «capitale». È vero che si possono attingere informazioni sulle «capitali» quasi soltanto dalla tradizione letteraria; tuttavia diviene evidente che in alcune città, prime fra tutte Alessandria d'Egitto o Antiochia sull'Oronte, nella realizzazione delle caratteristiche tipiche della grande città si riprende per molti aspetti quello che precedentemente era proprio della sola Atene, l'unica «capitale» greca[7].

In molte delle città preesistenti le attività urbanistiche si limitavano essenzialmente a completamenti o ristrutturazioni. Atene, tuttavia, poteva suscitare ancora un certo interesse, da una parte per il suo grande passato, dall'altra per la sua posizione geografico-strategica nella madrepatria greca. E tuttavia si poteva notare in essa una certa arretratezza urbanistica, per lo meno da parte di un osservatore abituato al nuovo livello qualitativo della capitale dell'alto ellenismo[8].

Le città sedi della corte furono le nuove fondazioni piú caratteristi-

[6] P. ZANKER, *Zusammenfassung*, in *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie* (Berlino 1988), Mainz 1990, pp. 649 sg.

[7] H. LAUTER, *Die Architektur des Hellenismus*, Darmstadt 1986, p. 64.

[8] Vedi oltre, par. 10.

che dell'alto ellenismo. La prima di queste città, che può essere documentata archeologicamente, è l'Alicarnasso protoellenistica[9], dato che le pre-ellenistiche Pella o Ege sono fino ad oggi sconosciute. Alicarnasso fu costruita, a partire dal 367 a. C., sul sito di un'antica colonia dorica ad opera del satrapo Mausolo, di fatto indipendente. Di Alessandria d'Egitto e di Antiochia sull'Oronte, forse le piú significative nuove fondazioni ellenistiche, si è conservato pochissimo dal punto di vista archeologico. Alessandria, fondata nel 332/331 a. C. sulla sponda nord-occidentale del delta del Nilo, fu la prima città a portare il nome del fondatore ancora in vita[10]. La pianta della città viene attribuita all'architetto macedone Dinocrate, noto anche per il nuovo Artemision di Efeso. Antiochia sull'Oronte, fondata nel 300 a. C. da Seleuco I, divenne la capitale del regno dei Seleucidi[11]. Dal punto di vista archeologico è meglio conosciuta Demetriade in Tessaglia, fondata nel 293 a. C. da Demetrio Poliorcete. Fu residenza di diversi sovrani: durante il III secolo a. C. degli Antigonidi, all'inizio del II secolo a. C. di Antioco III; con la conquista di Filippo V rimase in mano macedone dal 191 al 167 a. C.[12] Nelle città libere gli edifici pubblici si concentrano intorno a un nucleo monumentale; nelle città residenza del sovrano il palazzo reale ha la tendenza ad attrarre a sé o a incorporare gli impianti piú importanti. Il monarca legittimava la propria sovranità cercando di conferire un carattere quanto piú possibile «pubblico» al palazzo reale[13], la cui posizione, ai margini della città o sull'acropoli, non solo presentava vantaggi per la difesa personale del sovrano, ma poteva anche essere intesa come espressione visiva della funzione di difesa militare esercitata dal re su città e

[9] C. T. NEWTON, *A History of Discoveries at Halicarnassus, Cnidus and Branchidae*, London 1862; K. JEPPESEN, *Zur Gründung und Baugeschichte des Maussoleions von Halikarnassos*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abteilung Istanbul)», XXVII-XXVIII (1977-78), pp. 169 sgg.; HOEPFNER e SCHWANDNER, *Haus* cit., pp. 187 sg. con ulteriore bibliografia.

[10] STRABONE, 17.1.8 sgg.; MAHMOUD AL FALAKI, *Mémoire sur l'antique Alexandrie*, Copenhague 1872; A. ADRIANI, *s.v.* «Alessandria antica», in *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano. Architettura e topografia*, Roma 1966; W. HOEPFNER, *Von Alexandria über Pergamon nach Nikopolis. Städtebau und Stadtbilder in hellenistischer Zeit*, in *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie* cit., pp. 275 sg.

[11] C. O. MÜLLER, *Antiquitates Antiochenae*, Göttingen 1839; R. FÖRSTER, *Antiochia am Orontes*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XII (1897), pp. 103 sg.; F. CIMOK, *Antioch on the Orontes*, Istanbul 1980; LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 65, 71, 76, 78, 81.

[12] P. MARZOLFF, *Demetrias. Elemente einer hellenistischen Hauptstadt*, in «Architectura», V (1975), pp. 43 sg.; ID., *Zur Stadtanlage von Demetrias*, in V. MILOJČIĆ e D. THEOCHARIS (a cura di), *Demetrias*, Bonn 1976, pp. 17 sgg.; LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 69, 79, 86; P. MARZOLFF, *Der Palast von Demetrias*, in W. HOEPFNER e G. BRANDS (a cura di), *Basileia. Die Paläste der hellenistischen Könige*, Mainz 1996, pp. 148 sg.

[13] H. VON HESBERG, *Privatheit und Öffentlichkeit der frühhellenistischen Hofarchitektur*, in HOEPFNER e BRANDS (a cura di), *Basileia* cit., pp. 84 sgg.

stato. Tuttavia i singoli elementi di cui consta il palazzo reale sono in gran parte derivati dalla tradizione della *polis*, e questo è forse il motivo per cui esso non produsse un senso di oppressione e non ebbe come conseguenza la dissoluzione dell'organismo urbano.

Le altre fondazioni di città si collocano, dal punto di vista puramente numerico, soprattutto nella fase della spinta verso oriente, cioè nell'alto ellenismo[14]. Sotto i primi due Seleucidi sono attestate piú di cento nuove fondazioni per l'insediamento di coloni greci.

Vere e proprie nuove fondazioni di epoca successiva ai diadochi sono riscontrabili solo occasionalmente, come quella di Nuova Pleurone[15], in prossimità della città distrutta intorno al 300 a. C. da Demetrio Poliorcete. Ci furono però importanti rifondazioni, come quella di Sicione ad opera di Demetrio Poliorcete[16] e quella di Efeso ad opera di Lisimaco. A Colofone[17] una iniziativa di fondazione rimase interrotta; i suoi abitanti furono deportati poco dopo da Lisimaco nella rifondata Efeso. Nella dinamica urbanistica dell'ellenismo ebbero un ruolo importante non solo le nuove fondazioni, ma anche le espansioni urbane. Molte città, nate nella prima metà del IV secolo a. C. come nuove fondazioni, trasferimenti e sinecismi, nel Peloponneso, nella Grecia nordoccidentale e sulla costa occidentale dell'Asia Minore, conobbero il loro sviluppo decisivo solo durante l'ellenismo[18]. Questo vale anche per città fondate nel V secolo a. C., come Mileto[19] o Rodi[20]. Anche la fioritura della capitale macedone Pella[21] cade nell'epoca dell'afflusso del bottino persiano.

[14] LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 65 sg.

[15] E. FIECHTER, *Die Theater von Oiniadai und Neu-Pleuron*, Stuttgart 1931; LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 66 sg.

[16] Vedi sotto, note 130, 132.

[17] C. SCHUCHHARDT, *Kolophon, Notion und Klaros*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», XI (1886), pp. 398 sgg.; *EAA*, II (1959), pp. 745 sg.; LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 66 sg.; J. DE LA GENIÈRE, *Quelques réflexions à propos des murailles de Colophon*, in «Revue des Etudes Anciennes», XCVI (1994), pp. 137 sg.

[18] LAUTER, *Die Architektur* cit., p. 66.

[19] HOEPFNER e SCHWANDNER, *Haus* cit., pp. 7 sgg. con bibliografia precedente; J. COBET, *Milet 1994-1995. Die Mauern sind die Stadt. Zur Stadtbefestigung des antiken Milet*, in «Archäologischer Anzeiger», 1997, pp. 274 sg.

[20] HOEPFNER e SCHWANDNER, *Haus* cit., pp. 21 sgg.; cfr. sotto, nota 130.

[21] P. PETSAS, *Pella. Alexander the Great's Capital*, Thessaloniki 1978; I. AKAMATIS, *Νομισματικός θησαυρός από την αγορά της Πέλλας*, in «Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και θράκη», I (1987), pp. 125 sgg.; ID., *Η αγορά της Πέλλας*, ivi, II (1988), pp. 75 sgg.; M. SIGANIDOU, *Die Basileia von Pella*, in HOEPFNER e BRANDS (a cura di), *Basileia* cit., pp. 144 sg.

3. *Strutture ed elementi delle città ellenistiche.*

Un'immagine almeno relativamente completa di ciò che costituiva una città nel periodo ellenistico non può non prendere nella giusta considerazione la posizione geografica, le fortificazioni, gli edifici civili, il piano della città e infine le strade e le piazze[22]. Particolarmente caratteristica è la modifica dei punti chiave della struttura urbanistica: per esempio le *agorai* vengono circondate di porticati[23], i templi provvisti di altari fastosi[24] e di nuove immagini cultuali[25] in stile arcaistico e classicistico, vengono costruiti ginnasi e *bouleuteria*. Famiglie influenti cercarono di occupare spazi pubblici con *heroa*. Le pretese formali, spesso innovative, degli edifici si esprimono anche nelle strutture ornamentali. Viceversa le città mostravano la loro riconoscenza dedicando statue e monumenti onorari ai loro benefattori, sia monarchi che privati cittadini, i quali per lo piú pagavano di tasca propria questi onori: qui si chiudevano molti cerchi semantici all'interno di una città.

Pausania, all'inizio del II secolo d. C., non è stato il primo a porsi una domanda basilare di fronte a Panopeo che non aveva né un edificio per uffici pubblici né un ginnasio, un teatro o un'*agora*: cioè quando un centro abitato possa essere considerato una città[26]. Già il periegeta Eraclide, all'inizio del III secolo a. C.[27], notava riguardo a Platea: «Ci sono due templi, una *stoa* e il nome, e anche il bagno e la fama di Serambo; per lo piú deserta, diventa una città solo in occasione delle feste Eleuterie»[28].

Santuari e edifici pubblici sono spesso oggetto di una intensa attività artistica e in tal modo determinano a tratti l'immagine della città, anche se all'esterno appaiono solo come massicci complessi edilizi. La percezione sarà stata influenzata anche dalla differenziazione del sistema stradale ad angolo retto mediante vie processionali particolarmente ampie, come pure dall'accentuazione architettonica di incroci impor-

[22] LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 64 sgg.

[23] H. VON HESBERG, *Platzanlagen und Hallenbauten in der Zeit des frühen Hellenismus*, in *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie* cit., pp. 231 sg.

[24] A. LINFERT, *Prunkaltäre*, in M. WÖRRLE e P. ZANKER (a cura di), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, Atti del colloquio (Monaco, 24-26 giugno 1993), München 1995, pp. 131 sgg.

[25] H.-U. CAIN, *Hellenistische Kultbilder. Religiöse Präsenz und museale Präsentation der Götter im Heiligtum und beim Fest*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., pp. 115 sgg.

[26] PAUSANIA, 10.4.1.

[27] Cfr. nota 161.

[28] ERACLIDE, fr. 1.11 Pfister = POSIDIPPO, fr. 31 Kassel-Austin.

tanti. Inoltre in età ellenistica alcuni tipi di edifici pubblici acquisirono una maggiore importanza urbanistica, mentre altri, come i templi peripteri, lentamente persero il loro significato, retaggio dell'epoca classica. Ciò vale nonostante alcune notevoli eccezioni, come il nuovo Artemision di Efeso o l'Olimpieion di Atene[29]. A partire dal tardo IV secolo il tempio va perdendo il suo ruolo di struttura che domina la città e ne caratterizza il profilo sull'orizzonte. Gli edifici sacri sono ora per lo piú *stoai* e complessi a peristilio con tempietti, i quali non sostituiscono i grandi templi peripteri dell'epoca pre-ellenistica, ma si trovano piú all'interno della città e a volte sono difficilmente distinguibili da edifici pubblici profani[30].

4. *«Bouleuteria»*.

I *bouleuteria*, in quanto edifici associati alla βουλή, erano certo destinati a esprimere architettonicamente l'identità e l'autoaffermazione del cittadino della *polis*. Questa premessa necessita tuttavia di una serie di limitazioni e modifiche che, da un lato, riguardano le interdipendenze specifiche fra monarchia e cittadini della *polis*, dall'altro il problema della traduzione di fattori sociologici e mentali in elementi architettonici.

In epoca pre-ellenistica non si sviluppò un tipo specifico di edificio per le sedute del consiglio che fosse presente in maniera regolare nel repertorio architettonico di una *polis*. La riunione della βουλή avveniva probabilmente in spazi non ben definiti nell'*agora*. L'esempio piú antico di un edificio specifico proviene dall'Atene arcaica[31]. Anche se non ha niente a che vedere con i piú significativi *bouleuteria* ellenistici né è particolarmente ben conservato, tuttavia vi si possono cogliere alcuni tratti esemplari, che si osservano anche altrove in forma piú pronunciata. Ad Atene sia il vecchio che il nuovo *bouleuterion* non erano edifici sontuosi, avendo un solo piano ed essendo privi di facciate sfarzose. Oltretutto il nuovo edificio, costruito intorno al 400 a. C. a ovest del vecchio, era coperto alla vista verso l'*agora* dal suo predecessore e poi

[29] Cfr. note 146, 170, 171.

[30] LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 180 sg.

[31] H. A. THOMPSON e R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV. *The Agora of Athens*, Princeton 1972, pp. 29 sgg.; J. CAMP, *The Athenian Agora*, London 1986, p. 58 fig. 31; V. KOCKEL, *Bouleuteria. Architektonische Form und urbanistischer Kontext*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., pp. 30 sg.

dall'edificio che vi subentrò, il Metroon. Possedeva un solo fronte colonnato e tutt'al piú un frontone. Sia il vecchio che il nuovo *bouleuterion* non erano orientati in direzione dell'*agora*, bensí rispettivamente verso il Pritaneo e l'archivio della città (contenuto nel vecchio *bouleuterion* e piú tardi nel Metroon). Solo nel II secolo a. C. fu visibilmente messo in risalto l'ingresso al *bouleuterion* anche dal lato dell'*agora* mediante un propileo collegato al Metroon.

Nel *bouleuterion* di Priene[32] si osserva una trasformazione significativa sia dal punto di vista formale che funzionale. Nella prima fase, agli inizi del II secolo a. C., l'orchestra fungeva da luogo di smistamento per raggiungere i singoli posti (fig. 1). Il percorso rispecchiava un principio egualitario, e inoltre non sono riconoscibili posti che si distinguessero per qualche motivo. Nella trasformazione dell'edificio avvenuta probabilmente in epoca romana l'orchestra viene quasi del tutto bloccata mediante l'aggiunta di sedili in pietra, cosicché l'accesso diviene possibile solo attraverso scale, che vengono aggiunte ai lati delle *parodoi* (fig. 2). L'eccessiva lunghezza delle campate della prima fase architettonica dovette essere ridotta mediante l'inserimento di supporti intermedi, cosa che peggiorò la visuale dalle file superiori e conferí un carattere di privilegio alle file inferiori, che rimanevano con la visuale libera.

Solo i *bouleuteria* di Mileto[33], Ege[34] e Dodona in Epiro[35] sono identificabili grazie a iscrizioni. Dal punto di vista della tipologia edilizia i *bouleuteria* erano spazi coperti per assemblee provvisti di file di sedili. La parte inferiore dell'edificio, che incorporava le file dei sedili, è al tempo stesso la sostruzione, mentre i piani dotati di finestre costituiscono l'alzato. Un'aggiunta che è divenuta un modello per l'architettura ellenistica sono i piani superiori a finestre, come a Mileto (fig. 3) ed Eraclea[36]. Molti *bouleuteria* ospitavano luoghi di culto. Nel nuovo *bou-*

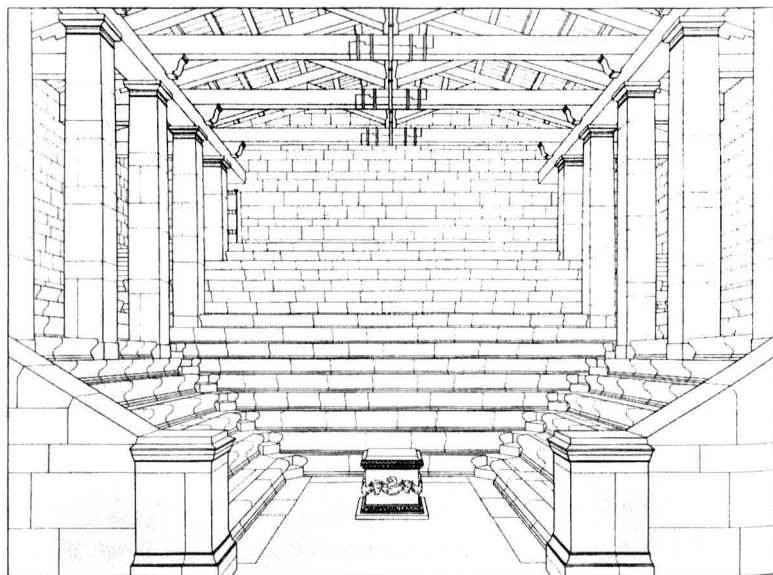
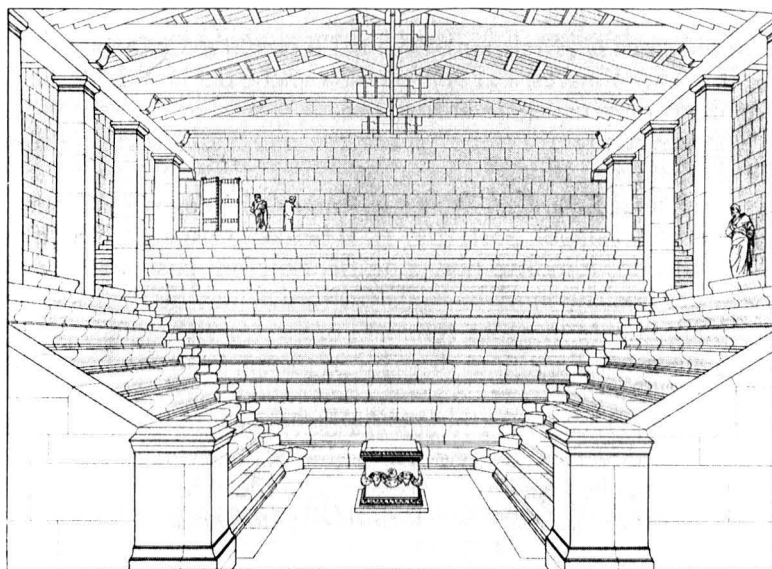
[32] T. WIEGAND e H. SCHRADER, *Priene*, Berlin 1904, pp. 219 sgg.; F. KRISCHEN, *Antike Rathäuser*, Berlin 1941, pp. 12 sgg. tavv. 12 sgg.; KOCKEL, *Bouleuteria* cit., p. 32 nota 22 con ulteriore bibliografia.

[33] H. KNACKFUSS, *Milet*, I/2. *Das Rathaus von Milet*, Berlin 1908, p. 100 nn. 1 sg.; H. HOMMEL, *Ein König aus Milet. Fragmente einer milesischen Weihinschrift*, in «Chiron», VI (1976), p. 321 nota 5; H. SCHAAF, *Untersuchungen zu den Gebäudestiftungen in hellenistischer Zeit*, Köln 1992, p. 37 nota 236; KOCKEL, *Bouleuteria* cit., p. 31 nota 12.

[34] R. BOHN e C. SCHUCHHARDT, *Altertümer von Aegae*, Berlin 1889, pp. 33 sg. fig. 35 e p. 5 fig. 3; S. G. MILLER, *The Prytaneion*, Berkeley 1978, pp. 225 sg.; KOCKEL, *Bouleuteria* cit., p. 31 nota 14.

[35] S. DAKARIS, *Archaeological Guide to Dodona*, Ioannina 1971, pp. 56 sgg.; KOCKEL, *Bouleuteria* cit., p. 35 nota 38.

[36] Per Mileto vedi nota 33; per Eraclea cfr. KRISCHEN, *Antike Rathäuser* cit., pp. 22 sgg.; KOCKEL, *Bouleuteria* cit., p. 32 nota 23.

Figure 1-2. *Bouleuterion* di Priene. Ricostruzione dell'interno nella prima e nella seconda fase di costruzione. (Secondo F. Krischen).

leuterion nell'*agora* di Atene furono venerati Estia Boulaia, Zeus Boulaios, Atena Boulaia, Apollo e Demo[37], a Mileto Apollo Didimeo, Estia Boulaia e il Demo di Mileto.

Molti edifici devono aver avuto piú funzioni, dato che mostrano piú posti di quelli necessari per i consiglieri[38]. Solo i piccoli *bouleuteria* in Sicilia[39] possono essere stati creati in conformità al numero dei membri del consiglio; negli altri casi in questi edifici potrebbero essersi riunite anche altre assemblee, diverse dalla βουλή[40]. La tradizione attesta anche funzioni quali l'archiviazione di documenti cittadini, recite[41] ed esami

[37] R. E. WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, III. *Testimonia*, Princeton 1957, pp. 128 sgg. nn. 387 sgg.

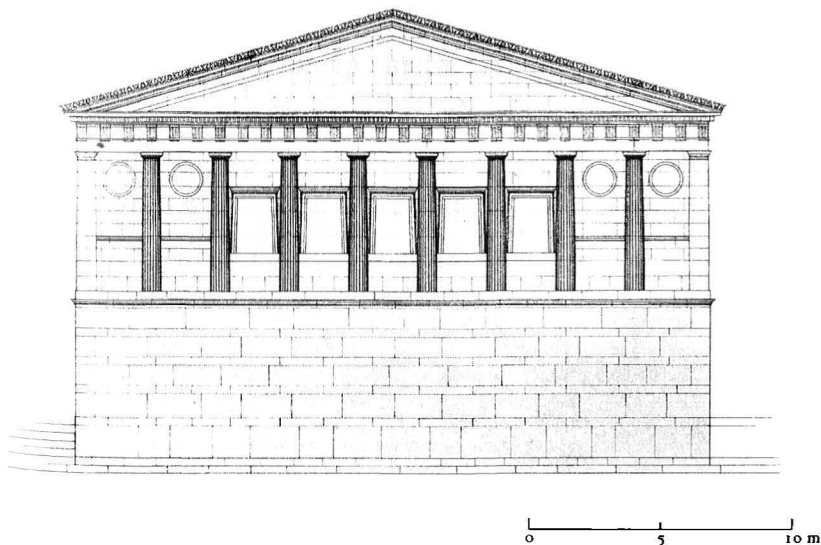
[38] KOCKEL, *Bouleuteria* cit., p. 38, che fornisce anche i seguenti dati: il *bouleuterion* di Mileto comprendeva circa 1206 posti, quello di Priene circa 640. Da notare che la stessa Atene nell'epoca classica aveva solo 500 buleuti, Alicarnasso e Iaso durante l'ellenismo ne avevano 100.

[39] H.-S. DAEHN, *Die Gebäude an der Westseite der Agora von Iaitas*, in «Studia Ietina», III (1991), pp. 42 sg.; H.-P. ISLER, *Grabungen auf dem Monte Iato 1991*, in «Antike Kunst», XXXV (1992), pp. 55 sg.; KOCKEL, *Bouleuteria* cit., p. 35 nota 38.

[40] VITRUVIO, 7.5.5.

[41] PAUSANIA, 6.23.7.

Figura 3.

Bouleuterion di Mileto. Ricostruzione della facciata meridionale. (Secondo F. Krischen).

di grammatica e musica[42]. A Sicione, a quanto pare, solo una parte dell'edificio era provvista di file fisse di sedili, e ciò indica una diversificazione delle funzioni[43].

L'orgoglio del cittadino poteva manifestarsi nei *bouleuteria* solo in maniera ambivalente. L'intreccio politico fra monarchia e cittadinanza della *polis* è evidente, per esempio, a Teo, dove si trovavano iscrizioni dedicatorie e una statua in onore di Antioco III nel luogo del *bouleuterion* in cui costui aveva parlato di fronte all'ecclesia[44]. Ugualmente ambivalente è anche la dedica del *bouleuterion* di Mileto, costruito fra il 175 e il 163 a. C.[45] Fu dedicato dai cittadini milesi Timarco ed Eraclide, su incarico di Antioco Epifane, ad Apollo Didimeo, a Estia Boulaia e al Demo di Mileto. L'iscrizione era collocata nell'edificio stesso e venne ripetuta sopra l'ingresso. Ma Timarco ed Eraclide lo dedicarono «in nome di», se non addirittura «in onore di» Antioco Epifane; tuttavia, essi non lo fecero esplicitamente su suo incarico[46]. I due non erano solo cittadini di Mileto: Timarco era reggente generale per Antioco IV della parte orientale del regno; Eraclide, il soprintendente delle finanze reali. In entrambi i casi la concezione di un antagonismo fra il principio della *polis* e quello di monarchia, com'è noto dall'età tardo-classica, sarebbe riduttiva. L'interdipendenza dei due valori si mostra nel fatto che il sovrano dimostra la sua venerazione nei confronti del *bouleuterion* e della personificazione di Demo, i quali però, a loro volta, subiscono l'influenza del sovrano, come attestano iscrizioni dedicatorie e statue onorarie esposte in maniera permanente. L'accentuazione dell'elemento civico non aveva alcun carattere sovversivo, e anche i generali e i potenti romani furono trattati piú tardi in Oriente secondo il paradigma dei sovrani[47].

[42] *SIG*³, 578, ll. 32-34.

[43] A. PHILADELPHEUS, *Note sur le Boueutérion (?) de Sicyone*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», L (1926), pp. 174 sgg. figg. 3 sg.; A. K. ORLANDOS, *Ανασκαφή Σικυώνος*, in «Praktika», 1953, pp. 183 sgg. fig. 4; LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 158 sg.; KOCKEL, *Bouleuteria* cit., p. 32 nota 17.

[44] P. HERRMANN, *Antiochos der Große und Teos*, in «Anatolia», IX (1965), pp. 37 sg., 63 sg.

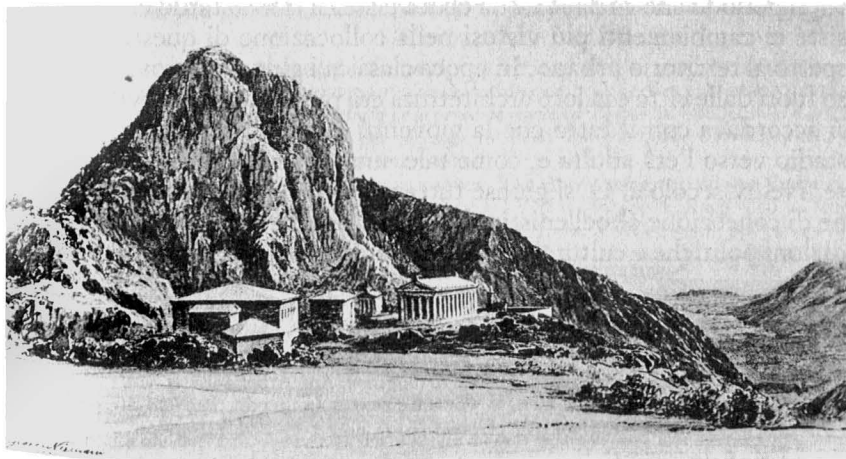
[45] KNACKFUSS, *Das Rathaus* cit.; KRISCHEN, *Antike Rathäuser* cit., pp. 7 sgg. tavv. 1 sgg.; K. TUCHELT, *Bouleuterion und Ara Augusti. Bemerkungen zur Rathausanlage von Milet*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abteilung Istanbul)», XXV (1975), pp. 91 sg.; SCHAAF, *Untersuchungen* cit., pp. 37 sgg.

[46] Diversamente LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 164; sulla coppia di fratelli P. HERRMANN, *Milesier am Seleukidenhof. Prosopographische Beiträge zur Geschichte Milets im 2. Jh. v. Chr.*, in «Chiron», XVII (1987), pp. 171 sgg.

[47] T. HÖLSCHER, *Römische Nobiles und hellenistische Herrscher*, in *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie* cit., pp. 82 sg.; M. BERGMANN, *Die Strahlen der Herrscher*, 1998, pp. 3 sg., 89 sg.

Dal punto di vista formale risulta comunque un'immagine ibrida. Nelle dimensioni dei *bouleuteria* si manifesta una notevole coscienza di sé da parte dei cittadini. Erano infatti i piú grandi edifici a sala delle città, fino a quando non furono superati dalle basiliche, che cominciavano a diffondersi. Viene spontaneo chiedersi se in entrambi i casi i principî politici che ispirano tali edifici non facessero ricorso solamente alle grandi dimensioni come mezzo per conferire un'importanza prioritaria alle loro forme edilizie di base. Fra gli edifici contemporanei, soltanto i piú grandi saloni dei palazzi ellenistici raggiungevano, per dimensioni, i *bouleuteria*. In questo si potrebbe vedere un certo antagonismo fra la *polis* e la monarchia. La cura esagerata per il raggiungimento di grandi dimensioni è dimostrata dall'esempio di Priene, dove, nel corso del tempo, risultò che si era ecceduto con la larghezza delle campate del soffitto: una situazione piuttosto rara per l'architettura dell'antichità, abbastanza conservatrice in fatto di stabilità statica. Anche a un primo esame è tuttavia necessario apportare alcuni correttivi a questo modello antagonistico. Per esempio, il *bouleuterion* di Mileto era stato finanziato proprio da personaggi della cerchia piú stretta di Antioco III. Inoltre il principio civico della *polis* si esprime nell'architettura in maniera molto disomogenea: proprio nella città di Atene, do-

Figura 4.

Ricostruzione ipotetica di Termesso con il complesso del tempio e del *bouleuterion*. (Secondo F. Krischen).

ve si era di certo molto fieri delle tradizioni legate al *bouleuterion*, l'edificio era ben poco appariscente, mentre Termesso[48] ne aveva uno di particolare spicco (fig. 4). Tra l'altro, i *bouleuteria* non venivano collocati necessariamente in posizione dominante all'interno dell'*agora*: per lo piú si trovavano discosti da questa o separati mediante edifici interposti. Solo in Sicilia si trovavano spesso in contiguità col teatro, dove si riunivano le assemblee popolari. Inoltre sembra esistessero differenze regionali. Per esempio, i *bouleuteria* in Asia Minore facevano parte del corredo fisso di una città, mentre in altre zone non compaiono con la stessa regolarità.

5. *Ginnasi*[49].

Se i *bouleuteria*, insieme all'*agora*, appartengono all'ambito dell'identità politica delle *poleis*, i ginnasi sono una sorta di integrazione ad essa complementare. In essi infatti si manifesta una parte della loro identità culturale, le cui condizioni fondamentali, durante l'ellenismo, subirono una trasformazione profonda, con effetti che agirono anche sull'istituzione del ginnasio. La struttura degli edifici riflette queste tendenze e gli edifici, a loro volta, costituirono la cornice degli avvenimenti, influenzando cosí l'intero sviluppo.

L'architettura dei ginnasi, diversamente da quella dei *bouleuteria*, non ha dato vita a un tipo dominante di edificio. Accanto a singoli tipi riconoscibili c'è una grande ricchezza di varianti, con molti esempi difficili da identificare[50].

Il periodo che va dalla tarda epoca classica fino al tardo ellenismo assisté ai cambiamenti piú vistosi nella collocazione di questi edifici rispetto al territorio urbano. In epoca classica i ginnasi si trovavano spesso fuori dalle città e la loro architettura era piuttosto improvvisata[51]. Ciò si accordava con il fatto che la gioventú veniva considerata un primo stadio verso l'età adulta e, come tale, una condizione di grado inferiore. Nel IV secolo a. C. si giunse tuttavia, nelle città di nuova fondazione di concezione altoellenistica, a un profondo cambiamento delle condizioni politiche e culturali complessive. Nelle nuove città fondate al di

[48] G. E. BEAN, *Turkey's Southern Shore*, London 1968, pp. 119 sg.

[49] J. DELORME, *Gymnasion. Etude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce*, Paris 1960; S. L. GLASS, *Palaistra and Gymnasium in Greek Architecture*, Ann Arbor 1981; H. VON HESBERG, *Das griechische Gymnasion im 2. Jh. v. Chr.*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., pp. 13 sg.

[50] Per esempi in ambito tipologico cfr. *ibid.*, p. 13 note 2-3.

[51] *Ibid.*, p. 14 note 5-12.

fuori della Grecia, con una popolazione costituita in gran parte da autoctoni, l'identità culturale non era piú una condizione scontata, bensí doveva essere prima riaffermata. Se inoltre si trattava di città sedi della corte, come nel caso di Alessandria, diveniva chiaramente avvertibile anche la mutata e ridotta importanza delle istituzioni politiche rispetto all'epoca classica. Da ciò derivò un aumento del valore dato alla definizione culturale di sé, che si manifestò soprattutto nel ginnasio. L'arricchimento dell'ornamentazione rispetto all'epoca classica, cosí come la collocazione degli edifici nel centro della città e vicino all'*agora*, sono gli effetti di questa nuova situazione.

Una prima fase di cambiamenti inizia alla fine del IV secolo a. C. Nelle città fondate in quest'epoca il ginnasio viene collocato spesso in posizione piú centrale, come nel caso di Alessandria[52], in modo da trovarsi nelle vicinanze dell'*agora*. Le attività dei cittadini, cioè l'impegno politico nell'*agora* e l'aspirazione a una formazione fisica e spirituale nel ginnasio, potevano in questi casi integrarsi come complementari. Alcuni ginnasi del III secolo a. C. vennero costruiti ancora ai margini della città, ma forse solo perché mantenevano le collocazioni tradizionali[53].

Nel II secolo a. C. sembra che per i ginnasi di nuova erezione non continui la tendenza all'avvicinamento verso il centro. Essi si trovano ora o in posizione alquanto periferica o del tutto ai margini delle città, e pertanto anche lontani dall'*agora*. Questo vale non solo per città che avevano già una densità edilizia relativamente alta[54], ma anche per Delo[55], dove, all'inizio del II secolo a. C., sarebbero state disponibili superfici edificabili anche all'interno della città. Le attività nell'*agora* e quelle nel ginnasio vennero cosí di nuovo separate; inoltre, una città possedeva spesso piú ginnasi, cosicché non vi poteva piú essere, comunque,

[52] STRABONE, 17.1.10; DELORME, *Gymnasion* cit., pp. 137 sgg.; P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, I, pp. 28 sg.; HOEPFNER, *Von Alexandria* cit., p. 276 fig. 2; F. BURCKHALTER, *Le gymnase d'Alexandrie: centre administratif de la province romain d'Egypte*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CLXVI (1992), pp. 346 sgg.; HESBERG, *Das griechische Gymnasion* cit., p. 14 nota 13. Per altre città cfr. *ibid.*, p. 14 note 14-19.

[53] Rodi: DIODORO SICULO, 20.100.4; M. FILIMONOS, *Ένα νέο γυμνάσιο στη Ρόδο και η μαρτυρία του Διοδώρου XX, 100 3-4*, in «L'Antiquité Classique», LVIII (1989), pp. 128 sgg. Coo: L. MORRICONE, *Scavi e ricerche a Coo (1935-1943)*, in «Bollettino d'Arte», XXXV (1950), pp. 54 sgg. fig. 1, pp. 219 sgg. figg. 32 sgg. Samo: W. MARTINI, *Samos*, XVI. *Das Gymnasion von Samos*, Bonn 1984, pp. 99 sgg. figg. 1 sgg.

[54] Priene: F. KRISCHEN, *Das hellenistische Gymnasion von Priene*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XXXVIII-XXXIX (1923-24), pp. 133 sg.; DELORME, *Gymnasion* cit., pp. 191 sgg.; GLASS, *Palaistra* cit., pp. 188 sgg. Asso: J. T. CLARKE, F. H. BACON e R. KOLDEWEY, *Investigations at Assos*, London-Cambridge-Leipzig 1902, pp. 173 sgg.; DELORME, *Gymnasion* cit., pp. 168 sgg.

[55] J. AUDIAT, *Délos*, XVIII. *Le Gymnase*, Paris 1970; G. ROUX, *A propos des gymnases de Delphes et de Délos. Le site du Damatrion de Delphes et le sens du mot sphairistérion*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CIV (1980), pp. 127 sgg.

un rapporto specifico di «un» ginnasio con l'*agora*. A Mileto, per esempio, un ginnasio piú piccolo fu collocato nelle vicinanze delle piazze centrali, ma quello piú grande e chiaramente piú importante si trovava ai margini della città, al di là dello stadio[56].

Lo spostamento dei ginnasi verso il centro della città, avvenuto nell'alto ellenismo, si può interpretare, sulla base di determinate condizioni generali, come risultato di una loro accresciuta importanza. Ma che la tendenza opposta nel II secolo a. C. non debba valere come segno di perdita d'importanza è dimostrato non solo dagli edifici stessi, ma anche dalle condizioni generali, che nel frattempo avevano subito una totale trasformazione. Si giunge a un aumento generalizzato nello sfarzo dell'ornamentazione architettonica. Nel II secolo a. C. quasi tutte le *stoai*, i *bouleuteria*, i santuari e i ginnasi furono dotati di propilei, che conducevano verso lo spazio interno in maniera assiale[57], mentre nel IV e III secolo a. C. i propilei erano stati per lo piú ancora propri di edifici connessi con il culto[58]. Anche le altre iniziative edilizie di abbellimento della città, finanziate da fondatori privati, constavano soprattutto di propilei ed esedre[59]. I ginnasi furono orientati in modo che il propileo evidenziasse la strada verso la città. Accanto alla valorizzazione estetica si forniva cosí al visitatore una guida che veniva dalle caratteristiche dell'edificio stesso, e non da un sistema di riferimento tradizionale. Questo sistema di ordinamento delle strutture ricevette anche un'ornamentazione di rappresentanza mediante altri dettagli architettonici[60]; lo stesso vale per la particolare configurazione data alle strade verso i ginnasi attraverso esedre o stadi[61], in modo che esse potevano assumere il carattere di vie processionali (fig. 5).

[56] A. VON GERKAN e F. KRISCHEN (a cura di), *Milet*, I/9. *Thermen und Palaestren*, Berlin 1928, pp. 1 sgg.; A. VON GERKAN, *Milet*, II/1. *Das Stadion*, Berlin 1921, pp. 16 sgg.; G. KLEINER, *Die Ruinen von Milet*, Berlin 1968, pp. 126 sgg.

[57] Nei ginnasi del III secolo a. C. mancavano i propilei e la relativa apertura assiale. Non si poteva vedere l'interno dell'edificio dall'ingresso, ma bisognava seguire un percorso obbligato lungo i lati dell'edificio. DELORME, *Gymnasion* cit., pp. 102 sgg.; GLASS, *Palaistra* cit., pp. 140 sgg. Eretria: R. B. RICHARDSON e T. W. HERMANN, *The gymnasium at Eretria*, in «American Journal of Archaeology», XI (1896), pp. 153 sgg.; P. AUBERSON e K. SCHEFOLD, *Führer durch Eretria*, Bern 1972, pp. 145 sgg. Sulla cosiddetta «palestra» di Delo vedi nota 55. Mileto, ginnasio di Eumene: A. REHM, *Inschriften*, in GERKAN e KRISCHEN (a cura di), *Milet*, I/9 cit., pp. 143 sgg.; SCHAAF, *Untersuchungen* cit., pp. 62 sgg.

[58] W. HOEPFNER, *Kerameikos*, X. *Das Pompeion und seine Nachfolgebauten*, Berlin 1976, pp. 78 sgg. tav. 28.

[59] DELORME, *Gymnasion* cit., pp. 324 sgg.

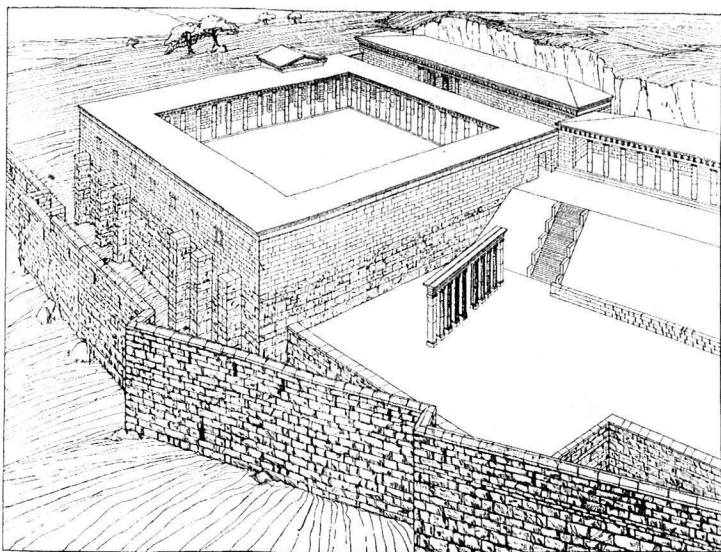
[60] HESBERG, *Das griechische Gymnasion* cit., pp. 18 sg.

[61] Mileto: vedi nota 57. Pergamo: P. SCHAZMANN, *Die Altertümer von Pergamon*, VI. *Das Gymnasion*, Berlin 1923, pp. 92 sgg.

Nel II secolo a. C. si delinea un tipo standard di ginnasio[62]. I tratti caratteristici sono un peristilio allungato e la presenza di stanze annesse solo sui lati brevi: da una parte l'ingresso evidenziato architettonicamente e, di fronte, i locali di rappresentanza. A differenza di questa concentrazione in pochi vani, i cortili dei ginnasi nel III secolo a. C. erano ancora circondati su tutti i lati da locali. Sebbene lo stato di conservazione degli impianti piú antichi sia a malapena sufficiente per poterli giudicare sotto il profilo tipologico, alcuni elementi indicano tuttavia che essi erano poco standardizzati[63]. Nella nuova disposizione generale

[62] Atene, ginnasio nell'Accademia: J. TRAVLOS, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971, p. 48 fig. 59. Delo: AUDIAT, *Délos*, XVIII cit.; ROUX, *A propos des gymnases* cit. Mileto: vedi nota 57. Priene: vedi nota 54. Asso: vedi nota 54. Stratonicea: LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 237 sg.; Y. BOYSAL, *Die Bauten der hellenistischen Stadt Stratonikeia*, in *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie* cit., pp. 501 sg. tav. 76.

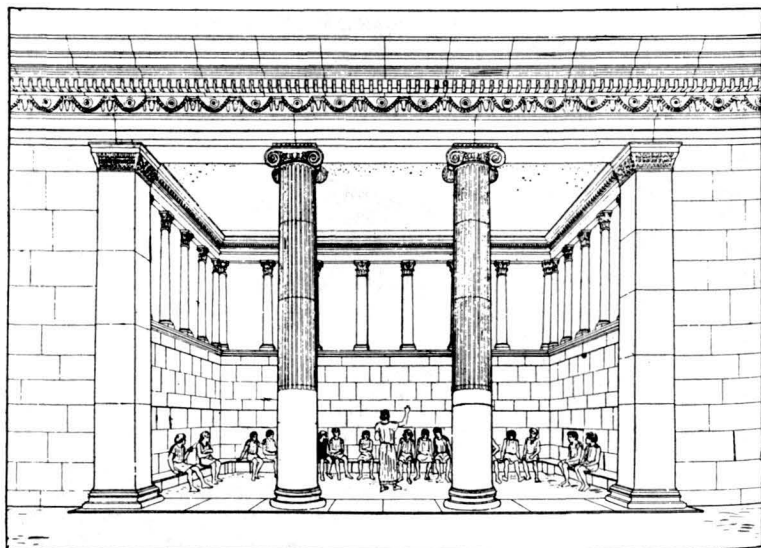
[63] In particolare la struttura degli ambienti annessi ai peristili. Sicione: J. J. COULTON, *The Architectural Development of the Greek Stoa*, Oxford 1976, pp. 283 sg. fig. 108; LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 145 sg. figg. 41 sg. GLASS, *Palaistra* cit., pp. 140 sgg. Olimpia: A. MALLWITZ, *Olympia und seine Bauten*, München 1972, pp. 278 sgg. Su questo argomento e sull'interpretazione di attestazioni scritte contenenti accenni a impianti ginnasiali cfr. HESBERG, *Das griechische Gymnasion* cit., p. 17.

Figura 5.
Ginnasio inferiore e parte iniziale dello stadio di Priene. (Secondo M. Schede).

l'esedra di fronte all'ingresso risultava ampliata e messa in rilievo mediante un fronte colonnato e un rivestimento marmoreo delle pareti. Modifiche simili vennero apportate a sale di ginnasi piú antichi[64]. Nacque cosí una sala riconoscibile dall'esterno che sicuramente assumeva una posizione centrale in occasione di feste, ma che offriva un ambiente elevato anche nella pratica quotidiana del ginnasio (fig. 6). Per gli avvenimenti nella vita di un efebo questa sala era un punto cruciale, ed era perciò importante ricevere in essa un posto d'onore sotto i cosiddetti graffiti-segnaposto alle pareti[65].

La standardizzazione e la chiusura verso l'esterno degli edifici sono connesse al «ritorno» dei ginnasi di nuova costruzione alla periferia del-

[64] Priene, ginnasio inferiore: M. SCHEDE, *Die Ruinen von Priene*, 1934, p. 85 fig. 95. Pergamo, ginnasio inferiore: SCHAZMANN, *Die Altertümer von Pergamon*, VI cit., pp. 67 sgg. tavv. 16, 19 sgg. Delo: vedi nota 55. Priene: vedi nota 54.

[65] *I. Priene*, pp. 160 sgg. n. 313. Per Delo sono attestati anche graffiti nei quali sono rappresentati doni e immagini onorari: cfr. AUDIAT, *Délos*, XVIII cit., p. 124 fig. 71; A. JACQUEMIN, *Notes sur quelques offrandes du gymnase de Délos*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CV (1981), p. 160 fig. 5.

Figura 6.
Sala degli efebi nel ginnasio inferiore di Priene. (Secondo M. Schede).

la città[66]. La funzione di integrare in modo complementare l'*agora* fu adesso sostituita evidentemente da un'altra concezione, caratterizzata da un'intenzione piú forte di autoaffermazione, che sembra connessa a un accrescimento di valore. L'indagine archeologica ha riconosciuto ai ginnasi del II secolo a. C. un carattere dominante di solennità: per la sontuosità dell'apparato ornamentale[67], per la splendida elaborazione architettonica e per un tratto generale caratteristico di quest'epoca, cioè la perdita dei campi semantici originari negli edifici a piú funzioni. La tradizione letteraria attesta anche un maggior uso dei ginnasi in occasione di feste, sempre meno legate alla funzione originaria dell'edificio[68].

H. von Hesberg ha tuttavia mostrato che non si giunse a una dissoluzione della funzione del ginnasio quale luogo specifico per la gioventú e l'educazione[69]. I mutamenti sopra descritti si possono meglio comprendere in relazione a un cambiamento nella valutazione delle funzioni di un ginnasio. Nel «ritorno» dei ginnasi del II secolo a. C. ai margini della città non si deve vedere il ristabilirsi delle condizioni precedenti. Infatti, se da un lato essi vennero posti nuovamente al di fuori dei confini della vita politica e furono destinati a un fine specifico e limitato, dall'altro, però – e si trattava di un'assoluta novità –, veniva conferita alla fase trascorsa nel ginnasio un'importanza uguale a quella degli altri periodi della vita. La sontuosità dei ginnasi nel II secolo a. C. serviva a esprimere il nuovo modo di concepire la giovinezza e l'educazione, considerate importanti e di uguale valore rispetto alle altre età dell'individuo. Cerimonie onorifiche, festività solenni e vita sociale avevano luogo in una cornice la cui fastosità poteva quasi competere con quella che avrebbe accolto le fasi della vita adulta.

Durante il II secolo a. C. le attività svolte nel ginnasio crescono di significato nella vita del cittadino. Nella consapevolezza della società della *polis* l'educazione acquista maggior peso: dalle istituzioni alle quali essa è affidata ci si aspettano importanti impulsi per la società e la politica. Ai vari livelli del sistema educativo si formano piccoli gruppi con un proprio senso di appartenenza, i cui modelli comportamentali dipendono però sempre da quelli della *polis*. Ne risulta tuttavia un nuovo orien-

[66] HESBERG, *Das griechische Gymnasion* cit., p. 18.

[67] STRABONE, 14.2.5 (C 653); HESBERG, *Das griechische Gymnasion* cit., p. 21 nota 87.

[68] POLIBIO, 30.26 (31.4) = ATENEO, 10.439b, sugli spettacoli organizzati da Antioco IV Epifane nel ginnasio di Antiochia, in occasione dei quali egli mise a disposizione degli ospiti un apparato lussuoso di preziosi unguenti, profumi e banchetti. ATENEO, 5.210 sg., su Antioco VIII, sotto il quale i ginnasi di Antiochia erano utilizzati come veri e propri impianti per bagni e per banchetti. Cfr. HESBERG, *Das griechische Gymnasion* cit., p. 23.

[69] *Ibid.*

tamento di valori tradizionali, poiché, con la mediazione del ginnasio, essi non si indirizzarono piú, primariamente, all'autonomia della città, bensí guardarono con maggiore intensità alla tradizione culturale.

Solo in rari casi l'arredo votivo dei ginnasi si è conservato in condizioni che permettano di comprenderne meglio la funzione e l'uso. Strabone racconta che a Rodi la maggior parte delle offerte votive si trovava nel tempio di Dioniso e nel ginnasio[70]. Delo ci offre la migliore testimonianza per gli apparati ornamentali dei ginnasi: un inventario del 156/155 a. C. nomina, accanto a 41 erme di marmo, 83 scudi con decoro diverso uno dall'altro, molte immagini votive, una meridiana e vasche da bagno[71]. Questi oggetti erano fissati alle pareti e alle colonne o collocati a terra di fronte ad esse, ma non secondo un programma definito. Le offerte votive dei ginnasiarchi dell'epoca dell'indipendenza, prima del 166 a. C., erano per lo piú immagini di divinità di piccolo formato, erette su basi a colonna o pilastro: eroti, Eracle e Apollo. Erano dedicate agli dèi e legavano profondamente il ginnasio alla comunità cittadina. Nello stesso tempo le immagini divine rappresentavano un centro semantico del ginnasio e ne articolavano il codice comportamentale[72]. A queste si aggiungevano le offerte dei vincitori nelle lampadodromie, per lo piú fiaccole di bronzo. Nel loro complesso le offerte votive accentuarono il carattere di luogo pubblico del ginnasio. La funzione pedagogica non veniva evocata direttamente, ma costituiva tutt'al piú un riferimento generale.

Sotto la dominazione di Atene, dopo il 166 a. C., i ginnasiarchi cercarono con piú forza di perpetuare il ricordo del loro periodo di carica, mentre divennero piú rare le offerte agli dèi. Si intensificò dunque l'interesse dei cittadini ad apparire ed essere onorati nei ginnasi. A questo scopo serví anche l'accentuazione tematica delle singole immagini, mediante la quale si ampliò la gamma delle offerte votive e si sviluppò un vocabolario votivo piú diversificato. I donatori misero in risalto l'individualità dei loro contributi e delle loro offerte. In questo quadro vanno inserite anche le consacrazioni di esedre e propilei[73].

[70] STRABONE, 14.2.5 (C 653).

[71] Per il ginnasio di Delo cfr. l'inventario dall'arcontato di Callistrato (156/155 a. C.), n. 1417 A 1, ll. 118-54; AUDIAT, *Délos*, XVIII cit., pp. 96 sgg.; ROUX, *A propos des gymnases* cit., pp. 134 sgg.; JACQUEMIN, *Notes* cit., pp. 155 sg.

[72] *Antologia greca*, VI, n. 143; *I. Knidos*, I, pp. 157 sg. n. 301.

[73] DELORME, *Gymnasion* cit., pp. 325 sgg.

6. *«Heroa» e edifici commemorativi.*

Se i *bouleuteria* e i ginnasi pertengono a un contesto collettivo, le strutture sepolcrali, gli *heroa* e i monumenti commemorativi sono finalizzati all'autorappresentazione di singole persone o, tutt'al piú, di famiglie. I monumenti funerari lungo le strade delle tombe dovevano rivolgersi direttamente ai viaggiatori e ai passeggeri[74]. Chi arrivava in una città poteva raccogliere già in questo modo informazioni sulle sue famiglie piú in vista. Dedicheremo maggiore attenzione agli *heroa* e agli edifici commemorativi in quanto essi mostrarono la tendenza ad avvicinarsi quanto piú possibile all'area urbana o a collocarsi entro le città stesse. La situazione di tensione che ne derivò è adatta a illustrare in maniera molto chiara la problematica della rappresentazione individuale.

Secondo una regola fondamentale valida in tutte le epoche della *polis* greca (con l'eccezione di Sparta) nessuno doveva essere tumulato all'interno dell'area urbana, tranne gli eroi fondatori[75], gli eroi mitici[76] e i sovrani[77]. Questa regola venne a volte infranta o modificata durante l'età ellenistica, riconoscendo a personalità di eccezionale importanza lo status di eroe fondatore, ma dei casi tramandati non si è conservato materialmente alcunché[78]. All'interno delle città queste sepolture straordinarie ebbero luogo nell'*agora*, integrate dunque nell'attività pubblica. Dentro i ginnasi poterono essere inumati anche i fondatori degli impianti stessi[79]. Questa eroicizzazione di un cittadino era il punto piú alto nella scala del sistema di onorificenze vigente nelle *poleis* ellenistiche. A questo riguardo il concetto di *heroon* utilizzato nella letteratura scien-

[74] H. VON HESBERG, *Bemerkungen zu Architekturepigrammen des 3. Jh. v. Chr.*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCVI (1981), pp. 67 sgg.

[75] W. LESCHHORN, *Gründer der Stadt*, Stuttgart 1984. Cirene: S. STUCCHI, *L'Agora di Cirene*, I, Roma 1965, pp. 111 sgg. figg. 24 sg. Ai Khānum: *Fouilles d'Ai Khanoum*, I, Paris 1973, pp. 211 sgg. tav. 12. Posidonia: HOEPFNER e SCHWANDNER, *Haus* cit. (1994), p. 6. Cfr. anche gli esempi in I. KADER, *Heroa und Memorialbauten*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., p. 208 nota 76.

[76] H. ABRAMSON, *Greek Hero Shrines*, 1978; GAUTHIER, *Les cités* cit., pp. 60 sgg.

[77] LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 85 sg.

[78] GAUTHIER, *Les cités* cit., pp. 60 sg., su Eufrone di Sicione, Arato di Sicione e Filopemene di Megalopoli. Cfr. KADER, *Heroa* cit., p. 208 nota 76; cfr. CHR. HABICHT, *Ist ein Honoratiorenregime das Kennzeichen der Stadt im späteren Hellenismus?*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., pp. 91 sg., sul caso di Marco Marcello, per il quale Servio Sulpicio Rufo aveva cercato di ottenere una sepoltura all'interno di Atene: giungendo a un compromesso, la sepoltura poté aver luogo nel ginnasio dell'Accademia.

[79] Timoleonteion di Siracusa: DELORME, *Gymnasion* cit., pp. 339, 454 sg.; Kylarabis di Argo: *ibid.*, pp. 94 sg.; ginnasio per Diogene, il liberatore di Atene: GAUTHIER, *Les cités* cit., pp. 64 sg. Cfr. KADER, *Heroa* cit., p. 208 nota 76.

tifica spesso si rivela problematicamente indeterminato. In concreto si riferisce a un gruppo di grandi edifici sepolcrali che compaiono dall'inizio del III secolo e, assai piú frequentemente, nel II secolo a. C. Essi superano decisamente il normale apparato ornamentale di una sepoltura: in ambito sepolcrale sembra essersi in effetti indebolita la regolamentazione pubblica, in contrasto con l'epoca classica. Tuttavia fino ad oggi è dimostrato solo in un caso che l'erezione di un simile edificio fosse collegata a un conferimento pubblico di onori, e cioè nel caso dell'*heroon* di Diodoro Pasparo a Pergamo[80]. La costruzione degli altri edifici sembra sia avvenuta piuttosto in una situazione indefinita, nella quale i titolari stessi del sepolcro pagavano i loro edifici lussuosi e la *polis*, da parte sua, faceva determinate concessioni per quanto attiene alle dimensioni, all'ornamentazione e soprattutto al sito su cui si costruiva, senza che questo venisse considerato alla stregua di un decreto onorario ufficiale.

Il comportamento delle comunità cittadine nei confronti di questo fenomeno si può ricostruire solo sommariamente sulla base di testimonianze scritte. È sulla struttura degli stessi edifici conservati che si deve basare il giudizio sul rapporto fra regolamentazione collettiva restrittiva e aspirazione individuale alla rappresentazione di sé. Alla fine del IV secolo e all'inizio del III secolo a. C. la costruzione di *heroa* era sottoposta ancora a rigide restrizioni che proibivano sia l'edificazione all'interno della città, sia un arredo e un apparato ornamentale troppo ricchi[81]. Il sepolcro di Carmilo a Coo[82], tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a. C., si colloca, tra gli esemplari conservati, all'inizio di una piccola serie di recinti cultuali rurali con edifici funerari[83]. Essi erano dedicati a divinità e circondati da un appezzamento di terra che doveva servire ad assicurare economicamente l'esercizio del culto. L'edificio sepolcrale era a due piani e aveva un locale interno collegato, mediante una scala e tre aperture per libagioni, alla camera funeraria sottostante. La preziosità del rivestimento di marmo delle pareti contrasta con il linguaggio formale dell'insieme, che si mantiene su un livello di semplicità. L'esaltazione rappresentativa del fondatore si esprimeva nell'esistenza

[80] M. W. FILGIS e W. RADT, *Die Altertümer von Pergamon*, XV/1. *Die Stadtgrabung*, parte 1: *Das Heroon*, Berlin 1986; KADER, *Heroa* cit., pp. 211 sg.

[81] *Ibid.*, pp. 199 sgg.

[82] P. SCHAZMANN, *Das Charmyleion*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XLIX (1939), pp. 110 sg.; S. SHERWIN-WHITE, *Inscriptions from Cos*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XXIV (1977), pp. 207 sg.; G. ROUX, *Fouilles de Delphes*, II. *La terasse d'Attale I*, Paris 1987, pp. 111 sg.; KADER, *Heroa* cit., pp. 201 sg.

[83] B. LAUM, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike*, Aalen 1964, II, n. 117 (III-II secolo a. C.); A. WITTENBURG, *Il testamento di Epikteta*, Trieste 1990 (210-185 a. C.).

stessa dell'edificio, ma, poiché esso rimaneva al di fuori dell'ambito urbano, non si giungeva a una differenziazione sociale leggibile in termini visivi entro il «territorio semantico»[84] della cittadinanza.

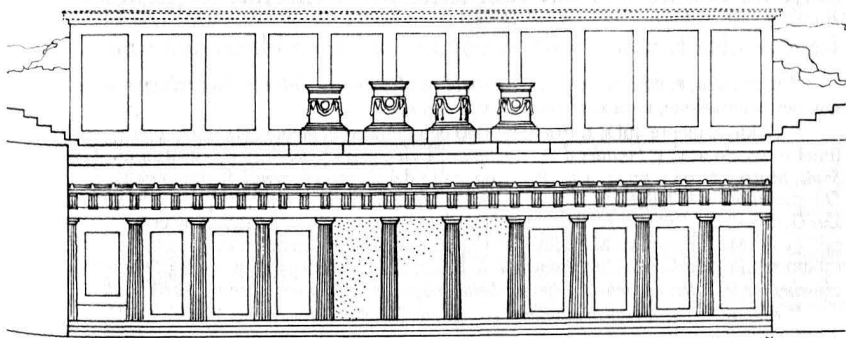
Nell'epoca successiva i volumi edilizi e il lusso delle ornamentazioni poterono accrescersi acquisendo elementi dei templi peripteri e di altre architetture pubbliche, e nello stesso tempo conservarono la posizione di distanza dalla città, come mostra l'esempio di Ta Marmara[85]. L'Archokrateion di Lindo, di epoca successiva al 225 a. C.[86], anch'esso un monumento sepolcrale sontuoso costruito con grande dispiego di mezzi[87], si avvicina invece molto alla città (fig. 7); è addossato a una parete rocciosa, a occidente di Lindo, in una posizione visibile dall'intero territorio urbano. Era costituito di un fronte a due piani in poros decorato a stucco. Il piano inferiore era dotato di una fila di colonne doriche, mentre quello superiore, arretrato, creava una sorta di palcoscenico; su di esso si trovavano, come in esposizione, quattro altari di dimensioni superiori al-

[84] Sul ruolo dello spazio pubblico per amplificare l'importanza di singoli avvenimenti nella Roma tardorepubblicana cfr. HOEPFNER e BRANDS (a cura di), *Basileia* cit., pp. 240 sg.

[85] Sul sepolcro di Ta Marmara: T. WIEGAND, *Zweiter vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen der Königlichen Museen in Milet*, in «Archäologischer Anzeiger», XVII (1902), pp. 149 sg.; LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 215 tav. 47a; J. FEDAK, *Monumental Tombs of the Hellenistic Age*, Toronto 1990, p. 87 fig. 110; KADER, *Heroa* cit., pp. 202 sg.; F. RUMSCHEID, *Untersuchungen zur kleinasiatischen Bauornamentik des Hellenismus*, II, Mainz 1994, p. 85 n. 353.

[86] E. DYGGVE, *Lindos*, III/2, Berlin 1960, pp. 491 sg. figg. 12-23 tav. 13 B-C; D. BERGES, *Hellenistische Rundaltäre Kleinasiens*, Freiburg im Breisgau 1986, p. 97; KADER, *Heroa* cit., pp. 203 sg.

[87] Per gli edifici sepolcrali concepiti in maniera analoga nella necropoli di Cnido: BERGES, *Hellenistische Rundaltäre* cit., pp. 12 sgg. figg. 6-8, 12; KADER, *Heroa* cit., p. 202.

Figura 7.
Archokrateion di Lindo. (Secondo E. Dyggve).

la norma, dedicati alla famiglia del titolare del sepolcro. Forme derivate dall'architettura pubblica erano la sala nel piano inferiore, la scenografia degli altari, che apparivano come collocati in un luogo pubblico, e infine anche la posizione panoramica, comparabile a quella del santuario di Atena. L'architettura pubblica e quella privata non si differenziavano in questo caso né per forme architettoniche né per impegno finanziario, e rimaneva ormai soltanto la limitazione dell'esclusione dei sepolcri dall'area urbana, che però veniva aggirata visivamente grazie alla particolare collocazione dell'edificio.

L'*heroon* di Calidone, che un certo Leonte si fece costruire nel tardo II secolo a. C.[88] per farsi onorare come nuovo Eracle, rappresenta un passo avanti nella stessa direzione; ma il carattere pubblico non si manifestò, in questo caso, in citazioni formali dell'architettura pubblica o in una posizione dominante che si imponesse allo sguardo. Fu piuttosto l'edificio a peristilio a realizzare una «vera» e peculiare forma pubblica, peraltro non entro la città, ma nella necropoli posta 200 metri a sud: ciò significa che occupava pur sempre una posizione di rilievo lungo la via processionale che portava al santuario di Atena Lafria. Invece di essere condotto direttamente alle sale del culto e del banchetto, il visitatore doveva girare due angoli prima di giungere ai locali principali. La sala di culto[89] era posta trasversalmente e dotata di sedili laterali, un'esedra cultuale di fondo, decorazioni alle pareti con busti clipeati di dèi ed eroi, fra i quali Eracle[90]. Gli ornamenti figurativi conservati, che trovano paralleli sostanziali nel monumento a Mitridate VI a Delo, rendono evidente la sfera nella quale il titolare intendeva collocarsi. Sotto l'esedra si trovava la camera mortuaria chiusa permanentemente. Nell'esedra stessa alcuni pannelli divisori separavano una sezione anteriore da una zona posteriore, la quale comprendeva, quali arredi per il culto, un podio e un altare. Il podio sosteneva probabilmente tre statue, del committente Leonte e di due suoi antenati. Il riferimento all'architettura

[88] E. DYGGVE, F. POULSEN e K. RHOMAIOS, *Das Heroon von Kalydon*, Kopenhagen 1934, pp. 109 sgg. per la datazione; KADER, *Heroa* cit., pp. 205 sg.

[89] Evidentemente qui si tratta di un tipo ben definito di *heroon*: cfr. *ibid.*, p. 207. Ai Khānum (inizi III secolo a. C.): *Fouilles d'Ai Khanoum*, I cit., p. 217 tav. 12; W. LESCHHORN, *Gründer der Stadt*, Stuttgart 1984, pp. 314 sg. Pergamo, culto del sovrano-*temenos*: E. BOEHRINGER e F. KRAUSS, *Die Altertümer von Pergamon*, IX. *Das Temenos für den Herrscherkult*, Berlin 1937; A. F. WENSLER, *Zur Datierung des Temenos für den Herrscherkult in Pergamon*, in «Archäologischer Anzeiger», 1989, pp. 33 sg. Monumento di Mitridate VI Eupatore nel Samothrakeion di Delo (102/101 a. C.): F. CHAPOUTHIER, *Exploration archéologique de Délos*, XVI, Paris 1935, pp. 13 sgg.; PH. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, pp. 576 sg.

[90] P. C. BOL, *Die Metopen aus dem Heroon von Kalydon*, in «Antike Plastik», XIX (1988), pp. 35 sg. tavv. 24 sg.

pubblica non nasce solo da reminiscenze di *bouleuteria*, palazzi e edifici analoghi di utilità pubblica[91]: decisivo è il confronto con i ginnasi, nei quali venivano sepolti i fondatori[92]. In essi ciò che colpiva immediatamente l'osservatore era l'immagine di un lussuoso edificio pubblico all'interno dell'area urbana, mentre la tomba di cui si è parlato aveva un ruolo piuttosto modesto, tanto piú che non era visibile dalla città. L'*heroon* di Calidone, invece, sotto le forme di un edificio pubblico, era nel suo insieme un monumento sepolcrale assolutamente privato, e ciò evidenzia ancora una volta che lo sfoggio di mezzi economici non può piú essere soggetto a efficaci restrizioni pubbliche. Peraltro, il complesso si trova al di fuori della città.

Quest'ultima limitazione fu probabilmente superata dall'Heroon I a Mileto, che risale al periodo a cavallo fra il II e il I secolo a. C.[93] All'interno di un muro perimetrale di forma quadrangolare sono concentrati sui lati brevi alcuni ambienti raggruppati in parte in modo irregolare. Un tumulo di 15 metri di diametro costituito da strati di pietre squadrate in poros dominava il lato orientale del cortile. Il tumulo comprendeva cinque pozzi funerari a ovest e una camera mortuaria separata. Sul lato occidentale una sala con lussuosi ornamenti architettonici occupa circa un terzo della superficie recintata, mentre su quello orientale si osservano gruppi di ambienti irregolari collegati fra loro. Per la combinazione di recinzione quadrangolare e di tumulo, ma anche per l'intenzionale introduzione di gruppi di ambienti irregolari, sembra trattarsi di un «nuovo edificio» in aree di antica frequentazione come l'Archegesion di Delo[94]. Il motivo del tumulo non si può piú collocare all'interno del patrimonio formale dell'architettura pubblica, bensí rimanda univocamente allo status di eroe fondatore, che qui viene usurpato da una tomba di famiglia. Diversamente dai sepolcri degli eroi fondatori che erano intenzionalmente integrati nello spazio pubblico nell'*agora* o in un ginnasio, l'Heroon I di Mileto si trovava in una posizione elevata ai margini dell'area urbana. Se si intende questo fatto come un indizio del carattere non pubblico del monumento, allora rimane solo la possi-

[91] MILLER, *The Prytaneion* cit., pp. 112 sgg. fig. 12.

[92] Vedi note 78-79. KADER, *Heroa* cit., p. 208.

[93] W. MÜLLER-WIENER, *Milet 1976-1986. Ergebnisse aus 10 Jahren Ausgrabungstätigkeit*, in «Antike Welt», XIX, 4 (1988), p. 32 fig. 2; ID., *Milet 1983-1984. Arbeiten im Stadtgebiet*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abteilung Istanbul)», XXXV (1985), pp. 16 sgg.; V. VON GRAEVE, *Milet 1985. Grabung auf dem Kalabaktepe*, ivi, XXXVI (1986), pp. 8 sg.; KADER, *Heroa* cit., pp. 209 sg.

[94] PH. BRUNEAU e J. DUCAT, *Guide de Délos*, Paris 1983^3, pp. 200 sg.; PH. BRUNEAU, *Recherches* cit., pp. 413 sgg.

bilità di interpretarlo come autorappresentazione privata portata al grado estremo. Sulla base dei dati di fatto non si può neanche escludere, però, che il monumento fosse stato edificato a seguito di una decisione pubblica per ospitare un eroe «ufficiale»; pertanto la sua posizione e la disposizione non equilibrata degli spazi potrebbero avere altre ragioni.

Nel I secolo a. C. si modificano le condizioni storiche e sociali generali dell'autorappresentazione del cittadino a causa della caduta, in successione, dei regni ellenistici e della tendenza sempre piú forte a una concentrazione degli avvenimenti importanti in direzione di Roma, alla quale già dal II secolo a. C. guardavano tutte le città, per dirla con le parole di Dionigi di Alicarnasso[95]. Roma e gli Italici non diventano però un modello, ma semplicemente eliminano i sovrani ellenistici come grandezza di riferimento nel plasmare lo spazio pubblico delle città e aprono cosí la strada ai cittadini, i quali, tuttavia, si trovano in una situazione contraddittoria. Da una parte vogliono rappresentare se stessi con i loro edifici in maniera adeguata all'interno dello spazio pubblico cittadino; dall'altra, però, hanno a disposizione, come serbatoio cui attingere, soprattutto le norme della tradizione della *polis* degli inizi del III secolo a. C.

La trasformazione qui delineata viene considerata la causa per cui non si costruirono piú grandi edifici, come in precedenza, e si passò a «edifici commemorativi» minori[96]. In linea di principio, la riduzione ai bisogni locali delle possibilità di ostentazione dei cittadini, che vengono cosí messe tra parentesi, favoriscono le modificazioni nelle dimensioni e nell'aspetto esteriore degli edifici; naturalmente in siffatto contesto le fasi del passaggio dal II al I secolo a. C. variano a seconda della regione e della situazione. Le motivazioni di questa forma di costruzione spesso non sono comprensibili mediante categorie definite rigidamente, come monumento onorario, *heroon*, cenotafio ecc.; ma può trattarsi in molti casi di semplici monumenti commemorativi, che ora si trovano spesso nelle vicinanze del centro cittadino, come, per esempio, sulla via dei Cureti a Efeso[97].

Nel caso degli *heroa* la riconoscibilità delle funzioni sepolcrali costituiva un elemento decisivo: se la costruzione si trovava molto al di fuori della città, il carattere sepolcrale poteva essere formulato chiaramente; ma se questo tipo di edifici riusciva a penetrare all'interno dell'area urbana si avevano come conseguenza limitazioni nell'accessibilità, fino

[95] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.4.2.

[96] KADER, *Heroa* cit., pp. 212 sg.; H. VON HESBERG, *Formen privater Repräsentation in der Baukunst des 2. und 1. Jahrhunderts*, Köln 1994, pp. 14 sg., 27 sg.

[97] KADER, *Heroa* cit., pp. 212 sg.

alla totale copertura della tomba (a Lindo l'Archokrateion, a Mileto l'Heroon I)[98]. Cosí facendo si tentò di nascondere la vera funzione dell'edificio attraverso artifici ottici, e ciò potrebbe aver aperto la strada a un'architettura puramente scenica per i monumenti commemorativi del II e I secolo a. C. Questi ultimi, sotto il profilo formale, sono, a differenza degli *heroa*, dei tempietti con statue. La loro struttura non è condizionata, come nel IV secolo a. C., da vincoli di tipo tradizionale o tipologico, bensí essi vengono sottoposti, attraverso ampliamenti della stilata e modifiche di proporzioni, alle esigenze dell'esposizione di statue[99]. Ma in fin dei conti la rafforzata presenza dei Romani in Oriente non ha avuto solo un'influenza indiretta sulla nascita dei monumenti commemorativi. Il ceto di coloro che potevano erigere tali edifici si ampliò e, nella misura in cui il profilo politico dei committenti o delle persone onorate era costretto all'appiattimento verso il basso, anche dei Romani penetrarono in questo ceto e conquistarono posizioni di prestigio nelle città, nelle quali anch'essi adottarono l'uso, diffuso fra gli abitanti del luogo, di erigere monumenti onorari. Nella situazione politica dell'epoca era innegabile la forza dirompente di un edificio come quello, costruito nella seconda metà del I secolo a. C., dedicato a C. Memmio (fig. 8)[100]. Anche se, dal punto di vista quantitativo, nel complesso deve essersi trattato solo di un fenomeno marginale, le architetture commemorative romane rappresentarono, nel contesto di una città come Efeso, un comportamento di dominanza a volte provocatoria. Già la posizione dell'edificio di Memmio all'interno della Efeso greca, accanto all'angolo nordoccidentale del mercato, doveva avere l'effetto di una sfida. A ciò si aggiunse che venivano cosí rovesciate le regole della legittimazione, secondo le quali una posizione preminente si doveva acquisire mediante la discrezione nelle strutture formali. I Romani non erano comunque i soli a darsi a tali eccessi, visto che una cosa simile accadde anche con l'*heroon* sulla via dei Cureti[101]. In alcuni casi si può anche osservare il rispetto delle regole sopra dette, e ciò indica che i Romani si mossero per molti versi nell'ambito di ciò che era usuale fra i Greci, anche se la sobrietà formale di un edificio come quello di Pollione può essere stata de-

[98] *Ibid.*, p. 220 con bibliografia precedente.

[99] HESBERG, *Formen* cit., pp. 13 sg. e 19.

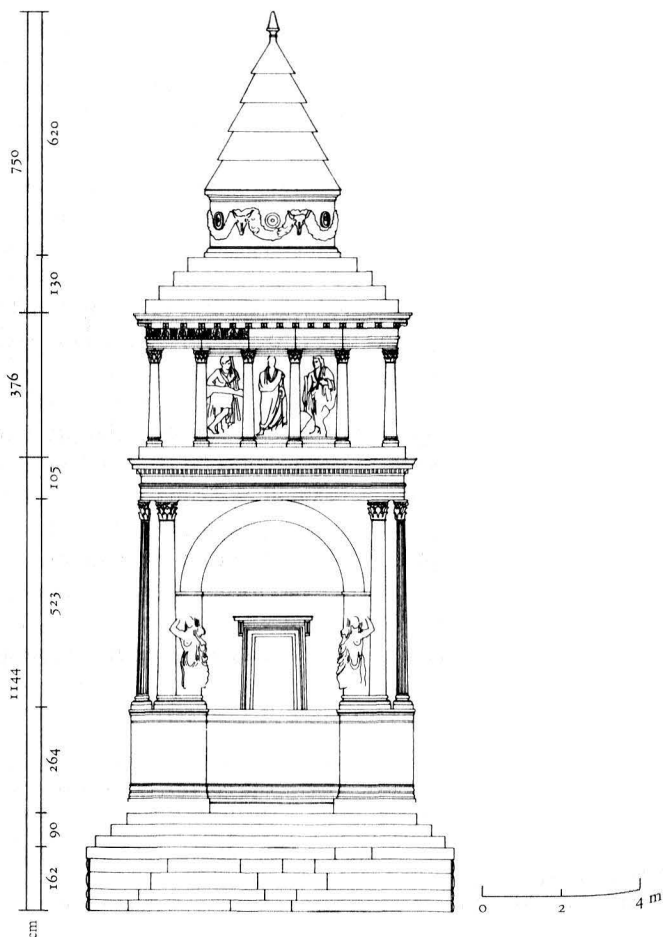
[100] W. ALZINGER e A. BAMMER, *Das Monument des G. Memmius*, in *Forschungen in Ephesos*, VII, Wien 1971, pp. 57 sg., 85 sg.; HESBERG, *Formen* cit., pp. 104; KADER, *Heroa* cit., p. 218.

[101] H. THÜR, *Der ephesische Ktistes Androkles und (s)ein Heroon an der Kuretenstraße*, in «Österreichischen archäologischen Instituts in Wien Berichte und Materialien», VIII (1994); ID., *Arsinoe IV., eine Schwester Kleopatras VII., Grabinhaberin des Oktogons von Ephesos? Ein Vorschlag*, in «Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts in Wien», LX (1990), p. 44 nota 8; ID., *Grabungen 1992*, ivi, LXII (1993), pp. 27 sg. e fig. 11 (scavi 1992); KADER, *Heroa* cit., p. 216 nota 134.

terminata da tendenze generali dell'epoca augustea[102]. Differenze caratteristiche si possono cogliere già nella piú forte accentuazione (in dire-

[102] A. BAMMER, *Das Denkmal des C. Sextilius Pollio in Ephesos*, in «Jahreshefte des österreichischen archäologischen Instituts in Wien», LI (1976-77), Appendice, pp. 77 sg.; KADER, *Heroa* cit., p. 219. L'edificio di Pollione fu costruito, ci informa l'iscrizione, sul sito deciso dalla cittadinanza, e si connette direttamente allo zoccolo della basilica nell'*agora*. In tal modo esso, piú di tutti gli altri esempi di Efeso, si approssima a un edificio pubblico.

Figura 8.

Edificio di Memmio a Efeso. (Secondo U. Outschar).

zione del monumento onorario) dell'elaborazione formale dell'edificio di Memmio: quattro piani sovrapposti, lo zoccolo con motivi architettonici romani tipici degli archi onorari (posizione delle colonne e archi a tutto sesto, retti da cariatidi con esedre), il piano superiore con peristasi corinzia e pannelli a rilievo arretrati che ritraggono Memmio nella cerchia di figure di eroi. Ma la differenza piú chiara si esprimeva nell'iscrizione, che era in latino. Da una parte dunque i tratti caratteristici dell'architettura non si sono subito modificati all'arrivo dei Romani, dall'altra le pretese dei Romani divenivano immediatamente evidenti, già soltanto grazie all'impiego di una lingua straniera per le popolazioni locali.

7. *Ornamenti architettonici figurativi con motivi emblematici*[103].

A partire dalla fine del IV secolo a. C. appaiono nelle decorazioni figurative degli edifici, accanto a scene narrative, anche motivi emblematici. La loro piú importante funzione semantica era quella di fare da commento illustrativo all'edificio o monumento relativo. Oggetti cultuali come patere e bucrani[104], legati con fregi di ghirlande, si trovano nell'architrave del tempio di Demetra a Pergamo[105], nei pannelli divisori dell'opistodomo nel tempio di Artemide a Magnesia[106], o nella zona del propileo del santuario di Atena a Pergamo[107]. Questi motivi rimandano in forme diverse all'edificio in cui si trovano. Se i segni sacrali avevano un significato del tutto generico nel tempio di Demetra, negli altri due casi sono richiami precisi alle divinità alle quali i templi erano consacrati. A Magnesia si trasformarono le convenzionali teste di toro, che di solito sostengono ghirlande di frutta, in teste di daino, facendo cosí riferimento all'animale sacro ad Artemide e con ciò alla signora stessa del tempio. Altrettanto evidenti sono i richiami ad Atena e Zeus nel propileo del santuario di Atena a Pergamo. Qui il fregio a ghirlande è composto di fogliame di quercia ed è sorretto, oltre che da bucrani, da aquile; negli inserti si tro-

[103] HESBERG, *Formen* cit., pp. 97 sgg.

[104] ID., *Girlandenschmuck der republikanischen Zeit in Mittelitalien*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Römische Abteilung)», LXXXVIII (1981), pp. 201 sgg.

[105] W. DÖRPFELD, *Die Arbeiten zu Pergamon (1908-1909)*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», XXXV (1910), p. 382 tav. 20; C. H. BOHTZ, *Die Altertümer von Pergamon*, XIII. *Das Demeter-Heiligtum*, Berlin 1981, pp. 40 sgg.

[106] C. HUMANN, J. KOHTE e C. WATZINGER, *Magnesia am Mäander*, Berlin 1904, pp. 78 sg. figg. 76 sgg.

[107] R. BOHN, *Die Altertümer von Pergamon*, II. *Das Heiligtum der Athena Polias Nikephoros*, Berlin 1885, p. 52 tav. 52.

vano civette. In un caso estremo, cioè la consacrazione di un altare rotondo a tutti gli dèi da parte di Eumene II, si rappresentò simbolicamente il rapporto con ogni singola divinità attraverso un'ampia gamma di ghirlande di frutti e di teste di animali che le sorreggevano[108]. Analogamente il motivo delle decorazioni a ghirlanda viene completato con maschere all'esterno e all'interno dei teatri, e sugli altari in essi collocati[109]. I basamenti delle statue, come la nave della Nike di Samotracia[110], possono sottolineare il tema di una vittoria navale; oppure, per esempio, la base su rocce poteva inserire piú marcatamente la statua in una prospettiva naturale[111]. Molto diffusa era la rappresentazione di armi, intese come doni votivi e richiami alla forza militare nei piú diversi aspetti[112]. Esse contribuivano a «descrivere» la funzione di singoli impianti e edifici. A seconda del contesto in cui veniva inserita, sulla porta di una città[113], in un *bouleuterion*[114] o nel propileo di un santuario[115], e a seconda del motivo nella rappresentazione stessa delle armi, la decorazione per mezzo di armi costituí un elemento dell'accentuazione semantica, mentre l'enunciato fondamentale veniva fornito dalla funzione dell'edificio o del monumento stesso: nel propileo del santuario si segnalava il valore militare del o dei committenti, sulla porta della città o nel *bouleuterion* quello della città stessa, sui sepolcri quello del proprietario[116]. Questi elementi rimasero in primo piano, con alcune variazioni che riguardarono l'applicazione e la sempre maggiore astrazione dei segni figurativi. Interpretazioni traslate in senso simbolico che vadano oltre quanto detto o, addirittura, parafrasi di rapporti sociali sono presenti tutt'al piú in nuce, ma non ebbero alcun ruolo di rilievo nel mondo comunicativo delle città ellenistiche[117].

[108] F. WINTER, *Die Altertümer von Pergamon*, VII. *Die Skulpturen mit Ausnahme der Altarreliefs*, Berlin 1908, p. 418 tav. 41.

[109] HESBERG, *Formen* cit., p. 98 con esempi.

[110] PH. WILLIAMS-LEHMANN e K. LEHMANN, *Samothracian Reflections*, Princeton N.J. 1970, pp. 181 sgg.; A. JACQUEMIN e D. LAROCHE, *Le char d'or consacré par le temple rhodien*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CX (1986), pp. 294 sg.; vedi anche A. L. ERMETI, *L'agorà di Cirene*, III/1. *Il monumento navale*, Roma 1981, pp. 53 sgg.

[111] HESBERG, *Formen* cit., p. 99 note 876 sg. con esempi.

[112] *Ibid.*, p. 102 note 909 sg.

[113] Perge: G. NIEMANN e E. PETERSEN, *Städte Pamphyliens und Pisidiens*, I, Wien 1890, pp. 59 sgg. Efeso, Porta Magnesia: G. SEITERLE, *Das Hauptstadttor von Ephesos*, in «Antike Kunst», XXV (1982), pp. 148 sg. tav. 27, 3. Side: A. M. MANSEL, *Osttor und Waffenreliefs von Side (Pamphylien)*, in «Archäologischer Anzeiger», 1968, pp. 239 sgg.; HESBERG, *Formen* cit., p. 102 nota 905.

[114] Elide: PAUSANIA, 6.23.7. Mileto: KNACKFUSS, *Das Rathaus* cit., p. 52 fig. 44 tavv. 5 sgg.

[115] Vedi nota 107.

[116] P. M. FRASER e T. RÖNNE, *Boeotian and West Greek Tombstones*, Lund 1957, pp. 66 sgg. tav. 18; *I. Priene*, pp. 23 sgg. n. 17; HESBERG, *Formen* cit., p. 102 nota 906.

[117] *Ibid.*, p. 104, cita come eccezioni il progetto del monte Athos di Dinocrate (H. MEYER, *Der*

Al di là dell'illustrazione della funzione di edifici e monumenti, i motivi emblematici subiscono anche una trasformazione interna del proprio carattere semantico. Motivi come le teste di toro e le armi, nel corso del tempo, divengono sempre piú astratti. Nel III secolo a. C., nella rappresentazione di un teschio era ancora presente l'idea di teste di animali sacrificali realmente appese; nella *stoa* di Antigono a Delo ci sono teste complete come inchiodate ai triglifi[118]. Ma questo riferimento concreto andò perduto nel tardo III secolo a. C. quando, trasferiti su altari, essi divennero segni astratti dell'animale sacrificale come intero. Una volta avvenuta la metamorfosi in segni simbolici, in seguito essi possono anche essere sostituiti.

Come ornamento architettonico venivano affisse armi vere[119]: in tal modo, poste su monumenti per la vittoria[120], valevano ancora come richiamo ai bottini di guerra. La loro traduzione in pietra è un'astrazione che avviene sul piano materiale, ma non riguarda il problema decisivo, e cioè fino a che punto vi sia un richiamo simbolico alle armi conquistate in guerra. A partire dall'inizio del III secolo a. C. si ebbero spesso critiche, in occasione di dediche pubbliche, quando non si utilizzavano armi vere, ma solo raffigurazioni di bottini di guerra: a quanto pare, una pratica comune[121]. Nella ricezione pubblica delle armi come decorazione architettonica il giudizio dipendeva, in ultima analisi, dal tipo di edificio nel quale le armi, o la loro rappresentazione, si trovavano. Nel propileo del santuario di Atena a Pergamo le armi di popoli diversi, cioè

Berg Athos als Alexander. Zu den realen Grundlagen der Vision des Deinokrates, in «Rivista di Archeologia», IX (1985), pp. 22 sgg.), edifici a labirinto del IV e III secolo a. C. (F. ROBERT, *Thymélé*, Paris 1939, pp. 305 sgg.; S. D. DAKARIS, *The Antiquity of Epirus*, s.l. s.d., pp. 10 sgg.), il fregio della tomba del fornaio Eurisace a Roma e monumenti analoghi (P. CIANCIO ROSSETTO, *Il sepolcro del fornaio Marco Virgilio Eurisace*, Roma 1973, pp. 75 sgg.).

[118] H. VON HESBERG, *Konsolengeisa des Hellenismus und der frühen Kaiserzeit*, Mainz 1981, pp. 61, 64; ID., *Bemerkungen* cit., pp. 117 sg.; A. FRAZER, *Samothrace*, X. *The Propylon of Ptolemy II*, Princeton 1990, pp. 199 sgg.; HESBERG, *Formen* cit., p. 102 nota 903.

[119] Samotracia, propileo del tempio: K. LEHMANN, *Samothrace, fifth preliminary report*, in «Hesperia», XXI (1952), p. 28 fig. 2 tav. 8; PH. WILLIAMS-LEHMANN, *Skopas in Samothrace*, Northampton Mass. 1976, pp. 8 sgg. Delfi, metope del tempio di Apollo: H. DRERUP, *Zum Ausstattungsluxus in der römischen Architektur*, Münster 1981², p. 36 nota 121.

[120] Olimpia, pilastro della Nike di Peonio: K. HERRMANN, *Der Pfeiler der Paionios-Nike in Olympia*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXXVII (1972), pp. 253 sgg. fig. 14. Leuttra, zoccolo del trofeo: G. DAUX, *Απολλον Πλατυτοξος*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», LXXXV (1961), pp. 743 sg. figg. 3 sg.; ID., *Deux affranchissements delphiques*, ivi, LXXXVI (1962), p. 773 fig. 3. Cnido, monumento dei leoni: F. KRISCHEN, *Löwenmonument und Maussoleion*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Römische Abteilung)», LIX (1944), pp. 173 sgg.; A. W. LAWRENCE, *Greek Architecture*, Harmondsworth 1957, pp. 196 sg. fig. 108.

[121] *Antologia Palatina*, IX, 322-23; VI, 163; HESBERG, *Formen* cit., p. 101 note 891 sg.

Galli e Paflagoni[122], rappresentate nei rilievi potevano essere intese come prede di guerra, nonostante la traduzione simbolica in pietra. L'iscrizione dedicatoria dichiara che Eumene II consacrò agli dèi edifici realizzati con il bottino del nemico[123]. Le armi, divenute di pietra, erano il simbolo di un'offerta votiva duratura. Certo qui il contesto era anche singolarmente diversificato e significativo. Per contro, la presenza di rilievi di armi nei *bouleuteria* era intesa piuttosto con funzione di elemento ornamentale, in cui l'oggetto rappresentato si poteva collegare solo in maniera molto indiretta con la funzione dell'edificio.

La traduzione in pietra poteva dunque configurarsi non solo come un'astrazione nel senso di un appiattimento del significato, bensí anche come un rafforzamento della durevolezza dell'offerta. Proprio la trasformazione in pietra di «materiali organici», come teste di toro e ghirlande, nel III secolo a. C., costituí un vantaggio dal punto di vista qualitativo, un passaggio da decorazione effimera dell'edificio a suo attributo significativo, che ne sottolinea la sacralità. Questa tendenza viene relativizzata di nuovo, nel II secolo a. C., con l'inserimento di figure umane a sostenere le ghirlande. Cosí viene accresciuto il suggestivo realismo dell'ornamento a spese del rispetto rigoroso per il valore sacrale che l'edificio emana. In tal modo si manifesta anche un'altra tendenza molto diffusa nella decorazione architettonica ellenistica[124]. La trasformazione dei motivi emblematici appare evidente anche nel fatto che cambiano i luoghi cui essi vengono applicati[125]: in edifici del III secolo a. C. sono spesso collocati come un'aggiunta particolare all'architrave o su parapetti in muratura; nel II e I secolo a. C. compaiono nei luoghi tradizionali, come il fregio e il frontone.

Nell'urbanistica dell'ellenismo i benefattori privati non cercarono di emulare i sovrani[126], bensí si concentrarono sulle loro città natali o su santuari di loro scelta[127]. Per lo piú si trattava di consacrazioni minori di parti di edificio, di ampliamenti o restauri. Ai cittadini si presentava una gamma di possibilità formali ai cui estremi stavano due posizioni alternative: il limitarsi, secondo le regole della comunità, alle norme generalmente accettate (εὔνοια) e l'uscire dall'ordinario (φιλο-

[122] BOHN, *Die Altertümer von Pergamon*, II cit., pp. 95 sgg. tavv. 43 sgg.; HESBERG, *Formen* cit., p. 100 nota 887.

[123] *I. Pergamon*, pp. 22 sg. n. 20.

[124] HESBERG, *Formen* cit., p. 105 note 937 sgg.

[125] *Ibid.*, p. 98 nota 873.

[126] Vedi note 131-32.

[127] HESBERG, *Formen* cit., p. 48.

δοξία). Entrambe le qualità furono elogiate in committenti come Archippe, fondatrice del *bouleuterion* di Cuma, dai decreti onorari emanati successivamente[128]. In tal senso sembra che i due concetti non si possano far corrispondere alle tendenze del linguaggio formale dell'architettura ellenistica, sfarzosa da una parte, severa dall'altra. Tuttavia la maggior parte dei committenti dovettero ricorrere a entrambe le posizioni, per lo meno nelle iscrizioni rivolte al pubblico, indipendentemente da quale linguaggio formale poi essi usassero; possibilità di interpretazioni ambivalenti avranno qui offerto la via d'uscita per «salvare» entro l'ambito dell'εὔνοια anche forme molto sfarzose. Senza tener conto delle regole formali pubbliche, si intende la φιλοδοξία come posizione che sta alla base di uno stile architettonico ricco e con forme preziose e stravaganti, mentre l'εὔνοια si avvicina a uno stile severo caratterizzato da regole quanto piú possibile pure e dalla moderazione formale.

8. *Formazione di un nuovo equilibrio con l'arrivo dei Romani. Il cambiamento di paradigmi nell'evergetismo dei sovrani.*

Una prima fase dell'evergetismo dei sovrani ellenistici si realizzò durante la guerra dei diadochi. Le donazioni a singole *poleis* servivano soprattutto allo scopo di attrarle nella propria sfera di influenza e ad assicurarle, dal punto di vista militare, contro la parte avversaria, mediante denaro, cereali, armi, mercenari e legname per costruzioni navali. Lo scopo cui si mirava era dunque in primo luogo militare e politico. Oltre a molte misure singole di questo genere si devono ricordare diversi casi nei quali si attuò un impegno economico e politico di straordinaria ampiezza: la nuova fondazione di Tebe (un'operazione panellenica)[129], lo spostamento di Sicione (da parte di Demetrio Poliorcete), la nuova fondazione di Alessandria in Troade, lo spostamento e ampliamento di Efeso (entrambi opera di Lisimaco), e infine anche la piú grande operazione di soccorso del mondo ellenistico nel III secolo a. C., la ricostruzione di Rodi dopo il terremoto del 227/226 a. C.[130] D'altra parte i so-

[128] *I. Kyme*, pp. 32 sgg., II, ll. 25 sg.; HESBERG, *Formen* cit., pp. 45 sg. e nota 393 con ulteriore documentazione.

[129] M. HOLLEAUX, *Sur une inscription de Thèbes*, in «Revue des Etudes Grecques», VIII (1895), pp. 7 sgg.; B. GULLATH, *Untersuchungen zur Geschichte Boiotiens in der Zeit Alexanders und der Diadochen*, Frankfurt am Main 1982, pp. 86 sgg.

[130] POLIBIO, 5.88-90; M. HOLLEAUX, *Polybe et le tremblement de terre de Rhodes*, in «Revue des Etudes Grecques», XXXVI (1923), pp. 480 sgg.; M. ROSTOVZEFF, *A Social and Economic History*

vrani dell'alto e medio ellenismo non avevano fatto donazioni alle città al fine di accrescere le loro attrattive culturali[131]. Unica eccezione, che però conferma la regola, anziché smentirla, è la Stoà Poikile di Sicione, fondata intorno al 300 da Lamia, l'amante di Demetrio Poliorcete[132]. Questa sala era una cornice architettonica per le opere pittoriche dei maestri della scuola sicionia, e non veniva usata per collocarvi offerte votive del sovrano, o quale monumento per la vittoria, come invece era tipico per i donativi di sovrani dell'alto e medio ellenismo, soprattutto in santuari. Essa si distingue anche per il comportamento dell'evergete, che si mette in secondo piano dietro a un vicario: nel tardo II secolo a. C. un sovrano avrebbe fatto fondazioni a proprio nome. Misure di sostegno di questo genere tendono a esaurirsi con il volgere alla fine del III secolo a. C., al pari della costruzione di monumenti per la vittoria dedicati agli dèi. La sconfitta militare di Filippo V segna, come ultimo anello di una lunga catena di insuccessi contro i Romani, una cesura definitiva. I pochi esempi di epoca successiva, come il modesto donario di Attalo alle mura meridionali dell'Acropoli di Atene, e un'offerta votiva comune dei cittadini di Anfipoli e di Perseo, non sono altro che eccezioni alla regola[133].

A partire dalla sconfitta militare di Filippo V cambiarono gli spazi di libertà d'azione per tutti i sovrani ellenistici, non senza ripercussioni sul loro carisma regio. Si dovette trovare un elemento che sostituisse l'autorità conferita dai successi militari, e l'attività di dedica di edifici dovette indirizzarsi a monumenti diversi da quelli per le vittorie. Entrambe le cose equivalevano a un mutamento di paradigmi. I sovrani cercarono ora di sottolineare il loro ruolo di benefattori, cosa che trovò espressione in un impegno rafforzato per aumentare le attrattive

of the Hellenistic World, II, Oxford 1941, p. 631 [trad. it. Firenze 1973]; F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, I, Oxford 1956, p. 616; K. BRINGMANN, *Die Ehre des Königs und der Ruhm der Stadt. Bemerkungen zu königlichen Bau- und Feststiftungen*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., p. 94.

[131] Tutte le fonti sono raccolte in un nuovo corpus: K. BRINGMANN e H. VON STEUBEN (a cura di), *Schenkungen hellenistischer Herrscher an griechische Städte und Heiligtümer*, I. *Zeugnisse und Kommentare*, Berlin 1995. K. BRINGMANN, *Der König als Wohltäter. Beobachtungen und Überlegungen zur hellenistischen Monarchie*, in J. BLEICKEN (a cura di), *Colloquium aus Anlaß des 80. Geburtstags von A. Heuß*, Kallmünz 1993, pp. 83 sgg.; BRINGMANN, *Die Ehre* cit., pp. 93 sg.

[132] POLEMONE, frr. 14-17 Preller; A. GRIFFIN, *Sikyon*, Oxford 1982, pp. 147 sgg.; PLUTARCO, *Vita di Demetrio*, 27.1-3; ATENEO, 3.101e, 4.128b e 13.577e; BRINGMANN, *Die Ehre* cit., p. 95 nota 15.

[133] Sul donario attalico cfr. la sintesi *ibid.*, p. 95 nota 12. Sull'offerta votiva di Perseo cfr. CH. KOUKOULI-CHRYSANTHAKI, *Politarchs in a new inscription from Amphipolis*, in *Ancient Macedonian Studies in Honor of C. F. Edson*, Thessaloniki 1981, pp. 229 sgg.; BRINGMANN, *Die Ehre* cit., p. 94 nota 11.

culturali delle città e dei santuari. La popolazione delle città accettò i sovrani nel loro nuovo ruolo di evergeti in ambito culturale. L'evergetismo nei confronti delle città, e in generale di tutti i Greci, divenne una norma comportamentale sentita come propria dei sovrani[134].

Gli spazi di manovra si modificarono però anche per le città. La comparsa di Roma sottrasse per prima la Grecia, poi anche l'Asia Minore, alle ambizioni militari dei grandi regni ellenistici. Di conseguenza le città non si sentirono piú come un elemento determinante negli accadimenti della politica internazionale. Non solo quindi per i sovrani, ma anche per le città, uno degli aspetti già in precedenza importante divenne la cosa in assoluto fondamentale: la cura per rendere piú attraenti gli edifici pubblici e cultuali, le istituzioni educative, le feste e gli agoni. Alla base di tutto ciò stava la nuova coscienza culturale che andava formandosi, della quale K. Bringmann adduce diversi elementi: la nuova immagine di grande effetto delle città sedi della corte, l'ampiezza del raggio d'azione della cura della cultura greca nel mondo ellenistico e il ripensamento dei luoghi storici della madrepatria greca. Atene divenne in tal modo il centro su cui si focalizzava l'impegno evergetico dei re ellenistici[135].

Questa trasformazione nel comportamento dei sovrani benefattori produsse quello che fu probabilmente il cambiamento piú grande nell'immagine esteriore delle città e nelle forze che su di essa agivano. Dalla prima metà del II secolo a. C. le donazioni riguardarono ginnasi, *stoai*, teatri, ma anche corredi per pritanei[136], nonché scuole e feste. I protagonisti furono Eumene II e Antioco IV Epifane. Ad Atene Eumene fece costruire la *stoa* presso il teatro di Dioniso[137], a Delfi fece restaurare il teatro[138], a Rodi si impegnò a far rivestire di marmo il teatro[139] e fondò una scuola[140], a Mileto finanziò la costruzione del ginnasio[141]. Attalo II finanziò *stoai* nelle *agorai* di Atene[142] e Termesso[143], e creò a Delfi un edi-

[134] ID., *Der König* cit., pp. 83 sgg.

[135] Cfr. la rassegna in ID., *Die Ehre* cit., pp. 98 sg.

[136] LIVIO, 41.20.7; CHR. HABICHT, *Athen und die Seleukiden*, in «Chiron», XIX (1989), p. 13; BRINGMANN, *Die Ehre* cit., p. 95 nota 13.

[137] Cfr. nota 166.

[138] G. DAUX, *Fouilles de Delphes*, III/3. *Inscriptions depuis le trésor des Athéniéns jusqu'aux bases de Gélon*, Paris 1943, p. 237 ll. 7 sgg., p. 239 l. 12.

[139] DIODORO SICULO, 31.36.

[140] POLIBIO, 31.31.1.

[141] P. HERMANN, *Neue Urkunden zur Geschichte von Milet im 2. Jh. v. Chr.*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abteilung Istanbul)», XV (1965), pp. 71 sgg.

[142] *IG*, II², 3171; B. MERITT, *Greek inscriptions. Decrees and other texts*, in «Hesperia», XXVI (1957), pp. 83 sgg.

[143] *Tituli Asiae Minoris*, III/1, 9.

ficio scolastico e per le feste[144]. Antioco IV iniziò a far costruire un teatro in marmo a Tegea[145], ad Atene fece proseguire in suo nome i lavori all'Olimpieion[146] e, accanto a una grande quantità di altre fondazioni da parte sua[147], si aggiunsero donazioni a singole città da parte di suoi amici e alti funzionari[148].

Che un simile cambiamento di paradigmi nell'evergetismo regio potesse avere successo, compensando la perdita della base militare su cui poggiava il potere della monarchia, è da ricondurre alla solidità del modello dell'evergetismo. Scrive Aristotele nell'*Etica nicomachea*: «Ed egli è capace di fare del bene, ma se riceve un beneficio se ne vergogna: giacché la prima cosa è propria di chi è superiore, la seconda di chi è inferiore. Ed è incline a contraccambiare piú benefici di quanti riceve, giacché cosí colui che ha preso l'iniziativa di beneficare contrarrà un nuovo debito verso di lui e sarà obbligato»[149]. Perciò l'evergetismo non deve necessariamente essere valutato solo sulla base delle conseguenze dirette a livello di politica interna. A dimostrazione di ciò si prenda l'esempio di Antioco IV: le sue fondazioni in Grecia e in Asia Minore non ebbero alcun effetto diretto sullo stato da lui governato[150], ma servirono indirettamente a rinsaldare il suo ruolo nel contesto panellenico. Fondamentali al riguardo sono le considerazioni di K. Bringmann, basate su un'ampia documentazione epigrafica, sulla funzione dell'evergetismo[151]. Era la città che, con l'invio di legazioni di supplica a una corte reale, metteva in moto il meccanismo che portava a una donazione. Questa doveva rendere piú rappresentativo l'aspetto esteriore della città e doveva servire anche ai suoi interessi economici. D'altra parte tutto questo aumentava anche il prestigio dei sovrani, come dimostra il decreto onorario della lega ionica per Eumene II[152], nel quale si dichiara che il

[144] *SIG*³, 672; G. DAUX, *Fouilles de Delphes*, III/3. *Inscriptions depuis le trésor des Athéniéns jusqu'aux bases de Gélon*, Paris 1943, p. 87 fig. 9; H. B. SIEDENTOPF, *Das hellenistische Reiterdenkmal*, Waldsassen 1968, p. 57 fig. 14, pp. 109 sg. fig. 67.

[145] LIVIO, 41.20.6; POLIBIO, 26.1.10.

[146] VITRUVIO, 7 pr. 15; STRABONE, 9.1.17; VELLEIO PATERCOLO, 1.10.1; PLINIO, *Naturalis historia*, 36.6.45.

[147] Cfr. LIVIO, 41.20.7, sul servizio da tavola in oro per il consiglio di Cizico.

[148] HERRMANN, *Antiochos der Große* cit., per la fondazione del consiglio di Mileto e la donazione di una statua ritratto nel *bouleuterion* di Teo.

[149] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1124b9 sgg.; cfr. H. KLOFT, *Liberalitas Principis*, Köln 1970, p. 9 nota 23.

[150] LAUTER, *Die Architektur* cit., p. 17.

[151] *Ibid.*

[152] GERKAN e KRISCHEN (a cura di), *Milet*, I/9 cit., p. 306 ll. 19-21 = C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven - London - Oxford - Prague 1934, pp. 209 sgg. n. 52; BRINGMANN, *Die Ehre* cit., p. 96 nota 17.

re ha aiutato le città nel costruire molti edifici, cosa che contribuisce al loro splendore e alla loro fama, e si auspica che lo voglia fare anche in futuro, affinché egli riceva dalle città tutto ciò che possa accrescere il suo onore e la sua fama. L'interesse comune di sovrani e città era l'innalzamento reciproco del proprio status. Cosí si sviluppò una sequenza rituale: la preghiera della città, la supplica che viene accolta dal sovrano, la celebrazione del sovrano da parte della città e il pagamento degli onori da parte del celebrato stesso, il sovrano. Questo schema fu portato a volte all'eccesso sia da città[153] che da sovrani[154]. Espressioni critiche pubbliche e soprattutto filosofiche[155] riflettono questo fenomeno in vario modo. Tuttavia le considerazioni morali dei filosofi ebbero scarsa efficacia contro un'ideologia cosí radicata, non da ultimo grazie alla sua redditività, come quella che un vero sovrano fosse un benefattore di tutti i Greci. Il crollo dei regni ellenistici portò anche alla fine dell'evergetismo regio. Intorno alla metà del II secolo a. C. la notizia che i sovrani non potevano piú onorare la promessa fatta a Priene di costruire un ginnasio «a causa delle vicende sfortunate che li avevano colpiti»[156] suona come un segnale di non ritorno.

9. *La situazione delle città antiche rispetto alle nuove città sedi della corte.*

Nelle città antiche i grandi templi peripteri, i santuari e gli edifici civili sono distribuiti su tutta l'area cittadina; solo gli edifici della politica si concentrano intorno all'*agora*. L'esempio di Atene mostra quanto ampio potesse essere lo spettro delle varianti. Nell'ellenismo si cerca di raggruppare quanto piú possibile vicini gli uni agli altri gli edifici cultuali e civili piú importanti per la cittadinanza. Ciò avviene in primo luogo per motivi funzionali, cioè affinché gli edifici fossero raggiungibili velocemente, per lo meno quando questo fu ritenuto importante in determinate epoche e regioni[157]. Nel corso del tempo poterono cosí essere concentrati in uno spazio ristretto intorno all'*agora* molti degli edifici importanti sotto il profilo architettonico. A Sicione si raggrupparono accanto al tempio anche la *stoa*, il *bouleuterion*, il grande ginnasio, il

[153] POLIBIO, 31.31.1-2.

[154] *Ibid.*, 22.7.8 sgg.; DIODORO SICULO, 29.17; BRINGMANN, *Die Ehre* cit., p. 101 nota 59.

[155] CICERONE, *De officiis*, 2.21, 2.60.

[156] *I. Priene*, 108, ll. 113-15; CHR. HABICHT, *Makedonen in Larisa?*, in «Chiron», XIII (1983), p. 32 nota 35; BRINGMANN, *Die Ehre* cit., p. 102 nota 65.

[157] Vedi note 49 sgg.

teatro e uno stadio[158]. Si giunse anche a imitare alcune delle caratteristiche innovative delle città sedi della corte, come Alessandria, per esempio nella costruzione di nuovi ginnasi nel centro urbano e particolarmente nelle vicinanze dell'*agora*, come a Rodi, Coo e Priene[159]. Il significato di questo fenomeno risiedeva nel nuovo carattere del ginnasio, luogo che, ormai svincolato dal sistema di valori tradizionali della singola *polis*, aveva acquisito connotati piú generici di simbolo di ellenicità[160]. Nelle città antiche le attività edilizie si limitarono a completamenti e restauri; tuttavia proprio in esse si ebbe la maggior parte degli eventi di rilievo, e in particolare le donazioni di sovrani ellenistici fino al 150 a. C. circa.

10. *Atene*.

Ad Atene si può cogliere in maniera esemplare la situazione di una città «antica» nel mondo dell'ellenismo, un mondo con regni territoriali di dimensioni fino allora impensabili e grandi «capitali» di nuova fondazione, un mondo dunque che era andato oltre le basi infrastrutturali dell'Atene classica. Ma anche dal punto di vista politico sembrava che le condizioni del successo che Atene aveva ottenuto in epoca classica fossero superate. Tuttavia la città simboleggiava pur sempre un modello democratico, al quale Demostene assicurava nel ricordo storico un orientamento decisamente antimonarchico.

Si può comprendere la situazione di Atene in maniera chiarissima considerando due aspetti: il modo in cui la città veniva vissuta e il significato che aveva per l'evergetismo dei sovrani ellenistici. Il periegeta Eraclide, nella sua descrizione, valuta Atene sulla base della sua esperienza della città all'inizio del III secolo a. C.[161] Egli la visitò all'epoca macedonica, quando, dopo la sconfitta nella guerra cremonidea (267-263 a. C.), truppe di occupazione macedoni si trovavano sulla collina del Museion (fino al 256/255 a. C.) e a Munichia (furono allontanate definitivamente solo nel 229 a. C.). Vide dunque i ginnasi e i giardini ate-

[158] LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 85.

[159] HESBERG, *Das griechische Gymnasion* cit., p. 16.

[160] ID., *Bemerkungen* cit., pp. 67 sgg.

[161] ERACLIDE, fr. 1 Pfister; H. HITZIG, *Die griechischen städtebilder des Herakleides*, in *Festgabe für Hugo Blümner*, 1914, pp. 1 sgg.; M. M. AUSTIN, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest. A Selection of Ancient Sources in Translation*, Cambridge 1981, pp. 151 sg. Un'interpretazione archeologica del testo in K. FITTSCHEN, *Eine Stadt für Schaulustige und Müßiggänger. Athen im 3. und 2. Jh. v. Chr.*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., pp. 55 sg., con argomentazione circa la datazione.

niesi prima che fossero devastati nel 200 a. C., durante la campagna di vendetta di Filippo V contro Atene. Eraclide osserva Atene dall'angolo visuale del cosmopolita di nuovo tipo, per il quale gli interessi politici di una *polis* sono meno importanti della fruizione di educazione e arte. Proprio in questo Atene gli è congeniale, data la sua specifica condizione di città che era riuscita a salvare del suo grande passato soltanto gli aspetti culturali e si dedicava adesso alla loro cura. Non si trattava solo dei distretti monumentali del teatro di Dioniso, dell'Acropoli, dell'Olimpieion e dei ginnasi, ammirati nel loro complesso da Eraclide come «il massimo della bellezza nel mondo abitato». Eraclide elogia anche la vita culturale contemporanea, le feste, le rappresentazioni teatrali e le declamazioni dei filosofi. Dal punto di vista urbanistico è però molto indicativo che gli altri «servizi» per il cittadino e anche il livello qualitativo generale dell'edilizia risultino invecchiati e superati. Anche se questi difetti sono naturalmente compensati dai valori culturali e artistici, tuttavia sono significativi di come doveva apparire una città antica se la si confrontava con le nuove città. Il paragone con le città sedi della corte non è fatto in maniera esplicita, ma proprio queste avranno dato l'impronta a un modo metropolitano di vivere le città. La città di Atene risulta «non ben rifornita d'acqua e priva di un piano urbanistico a causa della sua antichità; la maggior parte delle sue case sono senza valore, solo poche sono utilizzabili».

Un secolo abbondante dopo la visita di Eraclide la forza culturale di Atene divenne il punto di partenza di una massiccia attività di evergeti appartenenti alle grandi famiglie reali del mondo ellenistico. In tal modo Atene naturalmente non si avvicinò, sotto il profilo urbanistico, alle capitali dell'alto ellenismo, ma vide almeno potenziati i complessi monumentali già esistenti. Questo avvenne però non tanto nei distretti messi in particolare risalto da Eraclide, quanto piuttosto nell'*agora*. Atene e le sue aree adibite alla vita cittadina divengono il punto di riferimento delle nuove tendenze urbanistiche. Le crescenti carenze strutturali della monarchia riducevano la posizione dominante del sovrano nei confronti dei cittadini delle *poleis*. L'elemento cittadino guadagnò piú importanza come fattore politico determinante della vita urbana, tanto che l'impegno dei sovrani a favore della cultura nelle città non poté evitare di diventare anche cura dei luoghi urbani dotati simbolicamente di un contenuto politico-democratico[162]. Proprio ad Atene questo condusse a dare un rilievo mai avuto precedentemente all'*agora* mediante edifici di nuova fondazione.

[162] Vedi nota 33.

L'inizio dell'attività edilizia è segnato dal Diogeneion e dal Ptolemaion, due ginnasi che vennero eretti ancora esclusivamente nell'ottica dell'egemonia militare. Dopo la morte di Demetrio II, nel 229 a. C., Atene ottenne di nuovo il controllo su tutto il suo territorio. L'ufficiale macedone Diogene si era già dichiarato pronto a ritirare le truppe di occupazione dal Pireo e dalle fortificazioni attiche dietro pagamento di 150 talenti. Il fatto che Atene, con le sue sole forze, non fosse in grado di procurarsi questa somma evidenzia la mancanza di mezzi della città, che la rendeva sensibile alle attenzioni dei sovrani benefattori[163]. Tuttavia, il ginnasio dedicato a Diogene[164] fu probabilmente edificato ancora con gli scarsi mezzi che Atene aveva a disposizione; ma in tal modo si era creata una nuova forma di celebrazione che apparve appetibile anche a Tolomeo III Evergete. Questi fu chiamato in campo quando Antigono Dosone creò una grande coalizione contro Cleomene III di Sparta. Atene dovette vedere minacciata l'indipendenza appena riconquistata, cosicché Tolomeo III servì da garante contro una possibile invasione macedone. Egli inoltre era disposto a pagare una celebrazione della sua persona secondo il modello del Diogeneion e nel 224/223 a. C. fu emanato il decreto relativo[165].

La *stoa* presso il teatro di Dioniso sulle pendici meridionali dell'Acropoli segnò il passaggio all'ambito culturale dell'attività dei benefattori. Il fondatore, Eumene II, fece prefabbricare una gran parte degli elementi architettonici a Pergamo, in modo che non solo la conduzione finanziaria, ma anche quella artistica, fossero realizzate nel suo regno[166]. La *stoa* serviva da viale coperto che conduceva fino al teatro, offriva riparo dalla pioggia agli spettatori e poteva ospitare anche attrezzature teatrali. Ma l'impegno maggiore si concentrò sulla trasformazione dell'*agora* in una moderna piazza ellenistica, grazie all'erezione di due *stoai* che la delimitavano: nella parte meridionale la *stoa* di mezzo, e in quella orientale la *stoa* di Attalo. Per prima, dopo il 183 a. C., fu costruita

[163] *IG*, II², 835, ll. 5-7 e 786, ll. 4 sg.; sulla partecipazione della lega beotica *IG*, VII, 2406 e 1737-38; sulla partecipazione della lega achea PLUTARCO, *Vita di Arato*, 34.5, e PAUSANIA, 2.8.6. In generale CHR. HABICHT, *Studien zur Geschichte Athens in hellenistischer Zeit*, Göttingen 1982, pp. 79 sg., 114 sg.; BRINGMANN, *Die Ehre* cit., p. 98 nota 33.

[164] A. FRANTZ, *A building of Late Antiquity in Athens (IG II², 5205)*, in «Hesperia», XLVIII (1979), pp. 194 sgg. con fig. 3; THOMPSON e WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV cit., p. 66 nota 179, pp. 125, 205.

[165] HABICHT, *Studien* cit., p. 115.

[166] VITRUVIO, 5.9.1; TRAVLOS, *Bildlexikon* cit., pp. 660 sgg.; M. KORRES, *Vorfertigung und Ferntransport eines athenischen Großbaus und zur Proportionierung von Säulen in der hellenistischen Architektur*, in *Bauplanung und Bautheorie in der Antike. Diskussionen zur archäologischen Bauforschung*, IV, Berlin 1983, pp. 201 sgg.

la *stoa* di mezzo, che, tra l'altro, veniva utilizzata come mercato[167]. L'ipotesi piú volte avanzata che l'edificio sia sorto con il sostegno dei dinasti[168] fino ad oggi non si è potuta dimostrare concretamente. L'inizio della costruzione della *stoa* di Attalo si colloca poco dopo il 159 a. C., anno dell'ascesa al trono di Attalo II, e che si tratti di una sua fondazione è attestato anche epigraficamente[169]. A differenza dei re di Pergamo, Antioco IV, che aveva trascorso tre anni ad Atene prima dell'ascesa al trono, si sentiva piú attratto dalle rovine dell'Olimpieion[170]. Il tempio incompiuto dei Pisistratidi era stato ammirato da Eraclide, il quale era rimasto impressionato già soltanto dal progetto edilizio: «sarebbe divenuto grandioso se fosse stato portato a termine»[171]. Quanto prestigio guadagnasse in tal modo Antioco IV è dimostrato dall'apprezzamento tributatogli da Polibio e Livio[172]. Entrambi adducono l'impegno di Antioco per l'Olimpieion come prova principale della magnificenza dispiegata nei confronti degli dèi. Questo sarebbe, secondo i due storici, l'unico tempio in assoluto ad essere stato iniziato in maniera degna della maestà di Zeus Olimpio, anche se neppure l'iniziativa di Antioco realizzò il completamento dell'edificio.

Nonostante Atene ci offra un chiaro esempio del conflitto fra grandezza passata e volontà di affermazione in un nuovo presente, non si può generalizzare il modo in cui questo conflitto fu qui risolto. L'evergetismo dei sovrani giovò, in misura maggiore o minore, a molte città, ma, accanto a queste, ce ne furono altrettante che non godettero mai di simili attenzioni. Il desiderio di un'autorivalutazione per mezzo della storia locale nacque nell'ellenismo soprattutto in quelle città che erano rimaste escluse dal vento del rinnovamento. Esse cercarono di affermarsi contro le nuove capitali per lo meno mediante il loro passato[173]. Questa

[167] V. GRACE, *The Middle Stoa dated by amphora stamps*, in «Hesperia», LIV (1985), pp. 1 sgg.; CHR. HABICHT, *Athens and the Attalids in the second century B.C.*, ivi, LIX (1990), p. 573 nota 66.

[168] H. A. THOMPSON, *Buildings on the West side of the Agora*, ivi, VI (1937), p. 217; COULTON, *The Architectural Development* cit., p. 221.

[169] *IG*, II², 3171, e MERITT, *Greek inscriptions* cit., pp. 83 sgg. n. 31; F. KLEINER, *The earliest Athenian new style bronze coins. Some evidence from the Athenian Agora*, in «Hesperia», XLIV (1975), pp. 313 sgg. Sulla struttura della piazza THOMPSON e WYCHERLEY, *The Athenian Agora*, XIV cit., pp. 103 sgg.

[170] S. V. TRACY, *Greek inscriptions from the Athenian Agora. Third to first centuries*, in «Hesperia», LI (1982), pp. 60 sg. n. 3.

[171] ERACLIDE, fr. 1.1 Pfister; vedi nota 161.

[172] LIVIO, 41.20.8, e POLIBIO, 26.1.10-11. Sul tempio: VITRUVIO, 7 pr. 15; R. E. WYCHERLEY, *The Olympieion at Athens. Appendix. Synopsis of Zeus cults at Athens*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», V (1964), pp. 161 sgg.; ID., *The Stones of Athens*, Princeton N.J. 1978, pp. 155 sg.; TRAVLOS, *Bildlexikon* cit., pp. 402 sgg.

[173] Hesberg collega questo tipo di problematica con un indirizzo dell'architettura ellenistica

situazione si rispecchia nell'argomentazione che Plutarco fa esporre al re spartano Agide: « Egli non poteva competere con gli altri re per ricchezza: ogni schiavo di satrapo, ogni servo dei soprintendenti di Tolomeo e di Seleuco, possedeva piú ricchezze da solo che non insieme i due re di Sparta»[174]. L'oggettivo stato di necessità avrà indotto anche altri a riconoscere di non poter stare al passo con i re ellenistici. In questa situazione, nelle città ci si vide costretti a ricorrere alla messa in scena del passato sotto forma di monumenti di antica età.

11. *Mettere in scena gli antichi.*

Di fronte alle innovazioni senza precedenti e ai cambiamenti di prospettive dell'ellenismo una nuova definizione del rapporto con il passato era una logica conseguenza. Per esempio, i periegeti mostrarono, già nei titoli delle loro opere[175], un rafforzamento degli interessi antiquari. La messa in scena di antichi monumenti si lega strutturalmente alla concezione della città ellenistica. Nel monumento ad Archiloco di Paro si possono ricostruire in maniera esemplare i singoli stadi di sviluppo (fig. 9)[176]. Nella seconda metà del IV secolo a. C. fu eretto un prostilo dorico rimasto incompiuto, a cui si aggiunsero un piccolo *naiskos*, una base per un gruppo di statue e uno o piú edifici sepolcrali. Ma l'elemento architettonico che richiama di piú la nostra attenzione risale a oltre duecento anni prima: si tratta di un capitello ionico del terzo quarto del VI secolo a. C., creato, cioè, circa cent'anni dopo la morte del

che preferisce forme severe e misurate: cfr. HESBERG, *Formen* cit., p. 51 note 428-29, con ulteriore documentazione. Vedi anche C. SCHNEIDER, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, München 1967, p. 159.

[174] PLUTARCO, *Vita di Agide*, 7.

[175] Diodoro di Atene scrisse fra il 322 e il 308 a. C. una guida *Sui monumenti funerari* di famosi personaggi dell'Atene classica: *FGrHist*, 372; da ultimo K. MEISTER, *Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Stuttgart 1990, p. 197 [trad. it. Roma-Bari 1992]. Lo stesso fece Eliodoro di Atene, probabilmente nel II secolo a. C. I suoi interessi erano orientati fortemente in senso antiquario e, andando oltre la consistenza del patrimonio conservato, si rivolsero anche alle strutture già ridotte a rovine e ai loro ornamenti in parte scomparsi: *FGrHist*, 373; PSEUDO-PLUTARCO, *Vite dei dieci oratori*, 838d; A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1971³, pp. 655, 754. Polemone di Ilio nella prima metà del II secolo si concentrò su singole testimonianze epigrafiche (MEISTER, *Die griechische Geschichtsschreibung* cit., pp. 197 sg. nota 35); nel 177/176 ottenne da Delfi la prossenia. Era autore di uno scritto *Sulla strada sacra e i suoi monumenti*.

[176] A. K. ORLANDOS, *Ανασκαφή της παλαιοχριστιναικής βασιλικής Τριών Εκκλησιών Πάρου*, in «Prakt», 1960, pp. 246 sgg.; A. OHNESORG, *Der dorische Prostylos des Archilocheion auf Paros*, in «Archäologischer Anzeiger», 1982, pp. 271 sgg.; M. SCHULLER, *Die dorische Architektur der Kykladen in spätarchaischer Zeit*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», C (1985), p. 398 nota 195.

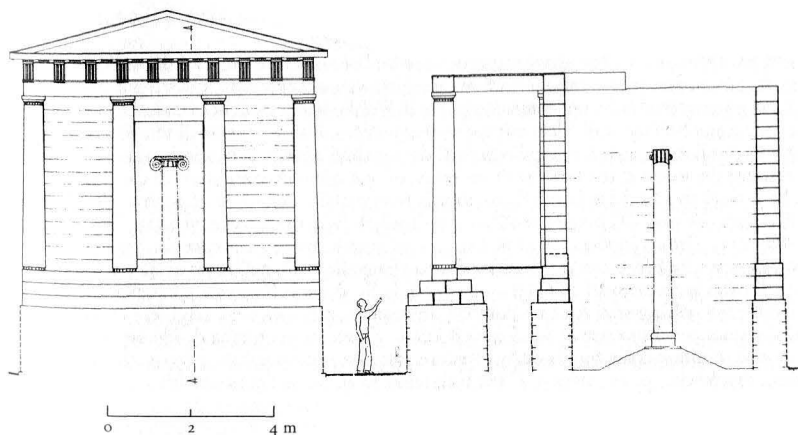
poeta. Delle due tracce sulla superficie dell'abaco[177] la piú antica fa pensare a una sfinge che doveva stare sulla colonna, la piú recente a una statua. Verso la metà o nella seconda metà del IV secolo a. C. il capitello fu indicato nelle iscrizioni come monumento sopra la tomba di Archiloco[178]. Tuttavia l'ipotesi di un sepolcro a colonne, intorno al quale viene costruito il prostilo, è soltanto una delle molte possibilità. In un'iscrizione del III secolo a. C. viene descritta la fondazione di un culto eroico ad Archiloco ad opera di Mnesiepe di Paro[179], un avvenimento che risale dunque a quasi cent'anni prima. Un'ulteriore iscrizione, quella di Sostene, appartiene al I secolo a. C. In entrambe le testimonianze gli autori cercano, con acribia scientifica, di mettere sotto la giusta luce[180] il figlio piú importante della loro patria e ricorrono a fonti diverse per ricostruire una biografia dai toni etici. Il capitello antico veniva cosí interpretato, come dimostra anche l'iscrizione, come una sorta di garanzia reale, in quanto residuo dell'epoca ormai lontana

[177] DAUX, *Απολλον* cit., p. 847 fig. 25; ID., *Deux affranchissements* cit., p. 861 fig. 10.

[178] ORLANDOS, *Ανασκαφή* cit., p. 255; OHNESORG, *Der dorische Prostylos* cit., p. 289 nota 59. Discussione in DAUX, *Απολλον* cit., p. 846.

[179] N. KONTOLEON, *'Ανασκαφή ἐν Πάρῳ*, in «Prakt», 1950, pp. 258 sgg.; ID., *Νέαι ἐπιγραφαί περί τοῦ Ἀρχιλόχου ἐκ Πάρου*, in «Archaiologike Ephemeris», 1952, pp. 32 sgg.

[180] Anche la menzione di ARISTOTELE, *Retorica*, 1398b11, mostra la rivalutazione del poeta nel IV secolo.

Figura 9.
Archilocheion di Paro. (Secondo A. Ohnesorg).

dell'antico poeta: esso riceveva cosí, in un contesto del tutto moderno, una presentazione «museale». Le iscrizioni non onorano solo la memoria di Archiloco, ma anche l'erezione e la decorazione dell'Archilocheion, nonché i suoi fondatori: l'insieme forma un tutto coerente, chiuso nella storia locale.

La tensione fra antico e nuovo appare chiara in maniera quasi simbolica a Delo nella giustapposizione della teca di Opi e Arge, minuscola al confronto, e della *stoa* di Antigono[181]. La combinazione di recinzione e sepolcro centrale contraddistingueva i complessi tombali rappresentativi, prima che essi fossero coperti con un tumulo. Con questa sistemazione della teca di Opi e Arge, l'esperienza (di norma fugace) di gettare lo sguardo in una tomba eroica parzialmente aperta diventava, al contrario, durevole: un modo di esprimersi tipico di un'età che voleva rendere presente il passato. Si vede qui bene che i testimoni del passato, almeno in un contesto del genere, non era facile che fossero notati: l'elemento dominante era l'architettura regia contemporanea, non la messa in scena del passato. Già all'epoca di Tucidide l'apparato delle fortificazioni micenee risultava piuttosto insignificante, se confrontato con le esigenze della guerra del Peloponneso[182]. Questo divario si dev'essere ancora piú accentuato al cospetto dei sontuosi edifici ellenistici. Da qui derivò alle città antiche la motivazione a contrapporre, in certo qual modo, l'antico alle forme dominanti contemporanee. Il passo è breve per giungere ai molti *heroa* di città greche dei quali al tempo di Pausania, o già molto prima, si era dimenticato chi fosse l'eroe titolare[183]. Essi sim-

[181] ERODOTO, 4.35; concordano con questa identificazione e presentano una sintesi della controversa questione BRUNEAU e DUCAT, *Guide de Délos* cit., p. 145.

[182] TUCIDIDE, 1.10. Che questo fosse un criterio per giudicare la povertà di mezzi in guerre piú antiche lo mostra il fatto stesso che Tucidide vi si opponga.

[183] PAUSANIA, 10.33.6: «Gli abitanti di Caradra hanno nell'*agora* altari dei cosiddetti eroi e dicono che alcuni sarebbero stati dedicati ai Dioscuri, altri a eroi locali» (questo può essere interpretato, ma non necessariamente, come una prova dell'oblio in cui sarebbero caduti i nomi degli eroi). *Ibid.*, 6.24.9: «Nell'*agora* di Elea vidi anche il seguente edificio a forma di tempio: non alto e senza mura, con il tetto sorretto da pilastri fatti di tronchi d'albero. Secondo l'opinione concorde degli abitanti del luogo si tratterebbe di un sepolcro, ma non sanno indicare di chi sia. Se l'anziano che ho interrogato ha detto la verità, sarebbe la tomba di Oxylos». Cfr. E. ROHDE, *Psyche*, Freiburg im Breisgau - Leipzig - Tübingen 1898², p. 172 [trad. it. Bari 1914-16]; F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, Gießen 1909-12, pp. 410 sg., 447, 463; LESCHHORN, *Gründer* cit., pp. 178, 385. STRABONE, 10.3.2, cita Eforo con la menzione di una statua di Ossilo nell'*agora* di Elea attestata da iscrizioni. Il contesto esatto dei complessi accennati da Strabone e Pausania non è per noi riconoscibile. Un *heroon* nell'*agora* di Eraclea Pontica, un tumulo all'ombra degli ulivi, era anch'esso oggetto di discussioni per il suo nome: Apollonio Rodio lo chiamava «la tomba di Idmone», e piú tardi sarebbe stato onorato come tomba di Agamestore. Cfr. APOLLONIO RODIO, 2.835-50 (con scolio a 845); ROHDE, *Psyche* cit., p. 172 nota 5. C'era incertezza su chi fosse l'eroe sepolto sotto l'altare rotondo nell'ippodromo di Olimpia, davanti al quale i cavalli da corsa erano soliti adombrarsi: PAUSANIA, 6.20.15-19, traccia una serie di paralleli con allestimenti del genere all'interno di ippodromi.

boleggiavano ormai l'antichità, nel senso di una tradizione venerabile. Il primo ellenismo era orientato nella direzione esattamente opposta[184].

Nella messa in scena di antichi monumenti due aspetti sono particolarmente degni di nota. Per prima cosa il passaggio da un richiamo piú ideale all'evidenziazione formale di testimonianze concrete. Per esemplificarlo con il sepolcro di Opi e Arge: la vista del tumulo dell'eroe non è piú sufficiente, viene resa visibile la tomba. Il caso dell'Archilocheion mostra, oltre alla presentazione di un capitello «dell'epoca del poeta», che l'incorporazione del passato effettuata nel tardo IV secolo a. C. riceve tratti sempre piú individuali mediante le iscrizioni della metà del III e del I secolo a. C. Questo ci porta al secondo aspetto che vorrei porre in risalto: si compie una trasformazione sul piano delle motivazioni che portano alla rappresentazione del tempo passato. I primi monumenti creavano un senso di identità in funzione aggressiva, ci si serviva delle testimonianze del passato per contrapporsi ai nemici, come a Ilio[185]. Dal momento però che la rappresentazione del passato non fu mai legata a determinati generi di monumento, cosí il suo contenuto politico assunse, nel corso del II secolo a. C., forme sempre piú generali.

Naturalmente la rappresentazione architettonica di «testimoni del passato» non poteva competere per impiego di mezzi e incisività con la «modernizzazione» sempre piú veloce e ampia dell'immagine delle città e dei luoghi sacri. Strutturalmente analogo era il caso dei giorni festivi storici dei Greci[186], che allo stesso modo non riuscivano a compete-

[184] Nella sua dissertazione di Colonia D. Hertel chiarisce che nei dintorni di Troia era nota, dapprima, solo la tomba di Achille, mentre, a seguito della riattivazione politica del mito di Troia da parte di Alessandro e Lisimaco, si cominciarono a mostrare anche le tombe di Patroclo e Antiloco, facendo ricorso a due tumuli anonimi databili intorno al 500 a. C. Sulla tomba di Achille: M.-G.-A.-F. CHOISEUL-GOUFFIER, *Voyage pittoresque de la Grèce*, II/1, Paris 1809, pp. 306 sgg. tav. 28; J. M. COOK, *The Troad. An Archaeological and Topographical Study*, Oxford 1973, pp. 151 sg. e nota 1. Per un dibattito esauriente dei problemi legati alla localizzazione D. HERTEL, *Eine Stadt als Zeugnis ihrer Geschichte: Troja/Ilion in griechischer und in hellenistisch-römischer Zeit*, tesi di abilitazione (Colonia 1993), cap. C III 1. Sulle presunte tombe di Patroclo e Antiloco: STRABONE, 13.1.32. Sui due tumuli: A. U. KOSSATZ-POMPÉ, *Balli Dag, der Berg von Pinarbasi. Eine Siedlung in der Troas*, in «Studia Troica», II (1992), p. 181 e fig. 17.

[185] Il legame ideologico con Troia della prima spedizione di Alessandro fu all'inizio privo di conseguenze dal punto di vista urbanistico. Cfr. HERTEL, *Eine Stadt* cit., cap. B II 1.1. Sul tempio di Atena: F.-W. GOETHERT e H. SCHLEIF, *Denkmäler antiker Architektur*, X. *Der Athenatempel von Ilion*, Berlin 1962; W. HOEPFNER, *Der Entwurf des Athena-Tempels in Ilion*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abteilung)», LXXXIV (1969), pp. 165 sgg. Con lati di 6 colonne per 12 misurava alla base 16,30 × 35,70 m, e perciò superava il tempio di Atena Poliade a Pergamo; era però un po' piú piccolo del tempio di Priene. In ogni caso non si trattava del grande e sontuoso edificio, con il quale nessun altro potesse competere, lodato da Alessandro.

[186] Con maggiore attenzione storica ai giorni festivi dei Greci A. CHANIOTIS, *Gedenktage der Griechen. Ihre Bedeutung für das Geschichtsbewußtsein griechischer Poleis*, in J. ASSMANN (a cura

re con la cultura delle feste di corte dell'ellenismo. L'«anagrafe di Lindo» del 99 a. C. è un inventario che dà indicazioni in questo senso. Si elenca una selezione di offerte votive con una suddivisione in sei sezioni: offerte a figure mitiche, offerte in relazione alla spedizione contro Troia, offerte di singoli abitanti di Lindo o della comunità cittadina, offerte da parte di stranieri dall'età arcaica fino al v secolo a. C., offerte di abitanti di Lindo del IV e III secolo a. C. (dopo la fondazione della città rodia) e offerte di famosi sovrani ellenistici. I commenti menzionano non solo le circostanze della dedica, ma anche, a volte, la qualità e lo stile dell'opera d'arte[187]. Abbiamo cosí, nel contesto di un santuario del tutto moderno, l'attestazione[188] che l'apprezzamento di cui godeva un'offerta votiva riconosciuta come antica poteva andare in pieno accordo con l'orgoglio per le offerte di sovrani contemporanei. Con questo esempio si delinea una categoria interpretativa che potrebbe illuminare anche il rapporto reciproco fra la *stoa* di Antigone e la teca di Opi e Arge.

12. *Autorappresentazione dei cittadini e dei maggiorenti.*

In genere viene presupposto uno sviluppo ideale tipico del cittadino greco, dalla democrazia classica al regime ellenistico dei maggiorenti[189]. Chr. Habicht solleva invece il dubbio se nel tardo ellenismo la regola fosse la monarchia del singolo o l'oligarchia dei pochi: dal v al I secolo a. C. non ci sarebbero stati grandi cambiamenti nell'impegno politico e nella percentuale di cittadini che partecipavano attivamente alla politica. Ma anche Habicht vede una profonda trasformazione[190] nelle condizioni di vita delle città sotto l'influenza dapprima dei sovrani macedoni e poi dei Romani: ciò che si modificò erano il raggio e il campo d'azione della politica. In città dominate o dipendenti da un sovrano i cittadini non poterono piú agire nel campo della politica estera e perciò neppure dell'azione militare. All'interno di un corpo civico che aveva perduto simili campi d'azione si modificarono anche le tipologie rile-

di), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh 1991, pp. 123 sg., 141 sg.

[187] CHR. BLINKENBERG, *Die lindische Tempelchronik*, Bonn 1915, pp. 4 sgg.; *I. Lindos*, pp. 149 sg., 154 per la datazione; *FGrHist*, 532; *SIG*³, 725; A. CHANIOTIS, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*, Stuttgart 1988, pp. 52 sg.

[188] Per la posizione nello sviluppo storico cfr. LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 106 sg.

[189] HABICHT, *Ist ein Honoratiorenregime* cit., pp. 87 sgg.

[190] *Ibid.*, p. 88.

vanti del comportamento pubblico. Gli oratori continuavano ad essere richiesti come un tempo nella loro attività pubblica, ma strateghi e ammiragli non venivano piú reclutati per mezzo di decreti pubblici, bensí dipendevano direttamente dal sovrano. I diplomatici rimasero un gruppo essenziale nelle relazioni delle città con i potenti, dapprima con i re, piú tardi con i generali e il senato romani: di conseguenza poterono occupare una posizione di spicco nella loro città natale[191].

Habicht fa notare che anche nella democrazia dell'età classica solo una minoranza aveva un ruolo politico attivo, che la società dominante aveva una struttura elitaria e usava rappresentarsi con un dispiego di mezzi che dava la sua impronta anche all'aspetto della città; i monumenti dei maggiorenti ellenistici hanno tuttavia caratteristiche sociali e urbane completamente diverse[192]. P. Veyne sottolinea al riguardo che gli esempi piú antichi sono stati manifestazioni di individui, mentre i piú recenti di una classe[193]: in questo consisterebbe l'elemento di novità del tardo ellenismo. Secondo L. Migeotte solo l'élite dell'epoca ellenistica riceveva onori che la ponevano in posizione di rilievo rispetto all'insieme dei cittadini[194]. Egli vede queste persone oggetto di onori diventare una classe che accentua la propria distanza sociale dal resto della popolazione. Nel periodo tardoellenistico, in particolare, essa avrebbe addirittura esercitato una sorta di funzione di governo, poiché la maggior parte dei cittadini non esercitava i propri diritti.

Innovazioni nel conferimento di onori sono riconoscibili soprattutto in tre fenomeni. Per prima cosa si giunge a una moltiplicazione dei singoli onori. I decreti onorari non attribuivano piú, come si era fatto fino allora, una sola statua onoraria a un cittadino meritevole, bensí piú di una e spesso anche in diversa attitudine[195]. In secondo luogo si osserva che, rispetto all'epoca precedente, vengono conferiti onori di maggior valore. I massimi onori tradizionali erano una statua, il mantenimento a spese pubbliche nel Pritaneo (σίτησις) e la proedria nelle feste. Questi onori vengono ora dispensati piú facilmente e piú spesso che non nel IV secolo a. C. e nell'alto ellenismo; e in certi casi sono divenuti già

[191] *Ibid.*, p. 88 nota 5, con una rassegna di casi particolarmente illustri.

[192] HESBERG, *Formen* cit., p. 40; vedi anche KADER, *Heroa* cit., pp. 199 sg.

[193] P. VEYNE, *Le pain et le cirque*, Paris 1976, p. 232.

[194] L. MIGEOTTE, *X^e Congrès international d'épigraphie gecque et latine. Rapports préliminaires* (1992), p. 64.

[195] HABICHT, *Ist ein Honoratiorenregime* cit., p. 90; W. RAECK, *Der mehrfache Apollodoros. Zur Präsenz des Bürgers im hellenistischen Stadtbild am Beispiel von Priene*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., pp. 231 sgg.

una pratica abituale[196]. Un terzo aspetto è costituito dall'annuncio di ulteriori onori dopo la morte. Un'altra trasformazione nel corso dell'ellenismo è l'aumento d'importanza delle commissioni all'interno della βουλή[197].

13. *Spazi per l'autorappresentazione del cittadino entro l'immagine della città.*

La *polis* classica aveva posto chiari limiti all'autorappresentazione dei singoli cittadini nella città. I vincoli ugualitari della comunità cittadina si manifestavano in molteplici rituali, nei quali il significato dello spazio pubblico era segnalato soprattutto da assemblee popolari e a carattere giudiziario, dai mercati e dalle feste[198]. Queste tradizioni della *polis* determinavano la cornice funzionale per la struttura architettonica di strade, santuari e piazze, alla cui realizzazione il singolo cittadino poteva dare il suo contributo, anche se molto difficilmente ne poteva influenzare la forma, una volta stabilita, e comunque non in un modo che rendesse identificabile il suo apporto individuale[199]. Nel IV secolo a. C. si ampliò lo spazio dell'autoaffermazione: tant'è che nelle iscrizioni su edifici si richiamò l'attenzione, in maniera sempre piú chiara, sulla propria donazione[200]. Tuttavia gli edifici cosí fondati erano ancora entro il contesto della *polis* e uno spostamento dell'attività di donazione su singoli elementi architettonici, come porte, esedre o propilei, che portò con sé anche un loro aumento quantitativo, si verificò solo nel II secolo a. C. Nella forma di statue onorarie potevano al massimo farsi rappresentare gli stranieri[201]. Anche il contesto di una strada di tombe, in cui queste potevano entro certi limiti distinguersi l'una dall'altra, rivela tracce di una tendenza alla normalizzazione[202]. In linea di massima questa situazione rimane inalterata fino al tardo III secolo a. C. Con la nascita dei regni ellenistici si modificò il modo in cui si attivava la limitazione: in

[196] HABICHT, *Ist ein Honoratiorenregime* cit., p. 90 nota 12.

[197] H. MÜLLER, *Bemerkungen zu Funktion und Bedeutung des Rats in den hellenistischen Städten*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., pp. 49 sgg.

[198] F. KOLB, *Die Stadt im Altertum*, München 1984, pp. 134 sgg.; HESBERG, *Formen* cit., p. 121.

[199] Sulla diffusione generale di simili convenzioni *ibid.*, pp. 33 sg.

[200] *Ibid.*, pp. 38 sg.

[201] R. O. HUBBE, *Public Service in Miletus and Priene in Hellenistic and Roman Imperial Times*, Diss. Princeton 1950, pp. 129 sgg.

[202] LAUTER, *Die Architektur* cit., pp. 70 sg.; per le tombe sulla strada da Atene a Eleusi cfr. PAUSANIA, 1.36.3 sgg.

luogo delle restrizioni interne della comunità dei cittadini subentrò un contenimento della cittadinanza nel suo complesso ad opera della nuova istituzione della monarchia, che esigeva per sé i mezzi dell'autorappresentazione. Lo spazio per l'autorappresentazione individuale del singolo rimaneva ristretto, come prima. Quando però, nel II secolo a. C., i regni ellenistici cadono uno dopo l'altro, le comunità degli abitanti delle città acquistano un nuovo decisivo significato. Si giunge a sviluppare un sistema di attribuzione di onori graduato in livelli gerarchici che valorizza in misura crescente il singolo e che cancella la divisione fra ambito privato e pubblico.

Cambia il tenore dei decreti di conferimento di onori a cittadini eminenti. Nell'alto ellenismo erano posti in primo piano i meriti politici e militari, come pure la gestione esemplare delle diverse cariche. Decreti di questo tipo continuano ad essere votati fino alla fine dell'epoca ellenistica, anche se sono legati per lo piú a situazioni particolari di crisi. A partire dalla seconda metà del II secolo a. C. compaiono decreti nei quali si esaltano altri valori: nobile origine, patriottismo familiare, indole, educazione culturale, amore per la famiglia, evergetismo, generosità e religiosità. Si esprime riconoscenza per l'erezione di edifici che offrivano accoglienza generosa in occasione di feste pubbliche, non solo ai cittadini, ma anche agli stranieri, ai Romani e addirittura agli schiavi. Le espressioni utilizzate divennero nel corso del tempo sempre piú prolisse[203].

14. *Culto dei morti.*

Anche le iscrizioni funerarie ci forniscono un ritratto del cittadino dell'ellenismo modellato, per cosí dire, con le parole. Come altre categorie di monumenti, anche le iscrizioni su tombe greche rappresentano solo un campione limitato dell'intera popolazione, definito da determinati parametri sociali e materiali[204]. Il gruppo piú semplice di monumenti sono le cosiddette «iscrizioni funerarie in prosa»[205], che, accanto al nome, recano spesso solo l'aggettivo χρηστός o χρηστή. Ma esistono mi-

[203] HABICHT, *Ist ein Honoratiorenregime* cit., p. 88 nota 6 con esempi.

[204] P. HERRMANN, *Γερας θανοντων. Totenruhm und Totenehrung im städtischen Leben der hellenistischen Zeit*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., pp. 189 sgg.

[205] M. N. TOD, *Laudatory epithets in Greek epitaphs*, in «Annual of the British School at Athens», XLVI (1951), pp. 182 sg.; B. SCHMALTZ, *Griechische Grabreliefs*, Darmstadt 1983, pp. 239 sg. nota 559.

gliaia di iscrizioni che offrono molte piú informazioni; in esse sono rappresentati con frequenza piú o meno uguale sia uomini che donne[206]. Le qualità caratteriali che vengono messe in risalto sono decisamente informate alla tradizione; spesso si tratta di stereotipi e a stento presentano specificità per l'uno o l'altro sesso: ἀρετή, σωφροσύνη, δικαιοσύνη ed εὐσέβεια. Gli epigrammi funerari sviluppano nell'ellenismo una specie di koinè greca[207]. Ciò che nel VI secolo a. C. era ancora espressione di un'etica aristocratica fu in certo senso democratizzato con l'uscita degli epigrammi funerari dai confini dell'aristocrazia. In questo sviluppo i valori subirono fusioni e generalizzazioni, come per esempio quando δικαιοσύνη ed εὐσέβεια divengono un binomio che esprime ormai la giusta condotta verso gli uomini e gli dèi[208].

Negli epigrammi di tombe sia maschili che femminili si trovano sorprendentemente pochi dettagli che esulino dalla vita privata del sepolto, cioè che nominino concretamente le funzioni pubbliche svolte. Il ruolo che assume l'elemento pubblico negli epigrammi funerari diviene sempre piú quello di un'istanza che valuta e giudica. Il valore della risonanza positiva nel mondo contemporaneo e presso i posteri diventa un tema a sé negli epigrammi, sia che si tratti dell'elogio e della buona fama che gli inumati godevano presso cittadini e stranieri[209], sia che s'intenda la gloria che i familiari potevano acquistare mediante l'allestimento di uno splendido sepolcro che risaltasse agli occhi di tutti[210]. La consapevolezza di funzioni politiche è presente solo in casi insigni[211]. In ambito urbano si potevano portare i morti all'attenzione pubblica mediante la cerimonia di sepoltura, per esempio con esequie pubbliche, o con l'ornamento della tomba privata con una semplice ghirlanda, o mediante l'impianto e l'allestimento dell'intero sepolcro da parte dello stato. La forma piú spettacolare era la collocazione della tomba dentro la città[212],

[206] A.-M. VÉRILHAC, *L'image de la femme dans les épigrammes funéraires grecques*, in *La femme dans le monde méditerranéen*, I. *Antiquité*, Lyon 1985, pp. 85 sgg.; J. PIRCHER, *Das Lob der Frau im vorchristlichen Grabepigramm der Griechen*, Innsbruck 1979; HERRMANN, *Γερας* cit., p. 191 nota 11.

[207] W. PEEK, *Griechische Grabgedichte*, Berlin 1960, pp. 34 sg.

[208] J. W. DAY, *Rituals in stone. Early Greek grave epigrams and monuments*, in «Journal of Hellenic Studies», CIX (1989), p. 27; A. DIHLE, *Der Kanon der zwei Tugenden*, Köln 1968, p. 13.

[209] HERRMANN, *Γερας* cit., pp. 192 sg.

[210] *Ibid.*, pp. 193 sg. con ulteriore documentazione.

[211] W. PEEK, *Griechische Epigramme aus Pierien*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», VII (1971), p. 255 n. 20.

[212] J. e L. ROBERT, in «Bulletin Epigraphique», 1959, p. 208 n. 252; L. ROBERT, *D'Aphrodisias à la Lycaonie. Compte rendu du volume 8 des Monuments Asiae Minoris antiqua*, in *Hellenica*, XIII, Paris 1965, p. 165 nota 2; ID., *Inscriptions d'Aphrodisias*, in «L'Antiquité Classique», XXXV (1966), pp. 421 sg.; CHR. HABICHT, *Die Altertümer von Pergamon*, VIII/3. *Die Inschriften des Asklepieions*, Berlin 1969, p. 25; E. SCHWERTHEIM, *Ein postumer Ehrenbeschluß für Apollonis in Kyzikos*, in «Zeit-

sotto forma di *heroon*, che poteva essere collegato a cerimonie profane e cultuali ricorrenti[213]. Le città uniscono spesso ringraziamento ed esortazione, nelle espressioni di riconoscenza agli evergeti per il loro operato. I casi di onori decretati quando il benefattore era ancora in vita hanno una frequenza analoga a quelli decretati dopo la morte. Un esempio impressionante è costituito dalla cosiddetta *stoa* settentrionale di Priene, la cui parete posteriore è coperta di decreti onorari che tramandano il cerimoniale per esequie, in uso a cavallo fra il II e il I secolo a. C., per onorare eminenti evergeti[214]. Lo scopo esortativo di questi onori combinati, cioè incitare gli uomini a impegnarsi tanto piú intensamente nell'interesse del δῆμος, è a volte espresso in maniera diretta[215]. Ce ne sono anche di epoca tardorepubblicana[216] e oltre, fino all'epoca imperiale. Con le sepolture entro le città si è giunti nell'ambito del culto degli eroi, legato in modo particolare all'*agora* e al ginnasio. L'*heroon* all'interno della città era uno dei luoghi dove l'immagine ideale del cittadino si poteva manifestare direttamente nell'immagine della città. La perpetuazione della memoria dei morti poteva essere anche frutto di iniziativa privata, organizzata dall'interessato stesso, per esempio con il finanziamento di banchetti pubblici che venivano tenuti a intervalli di tempo determinati in onore del defunto[217].

15. *Presenza visibile del cittadino nell'immagine della città. Comunicazione e ricezione nell'esempio delle statue onorarie.*

Una grandissima quantità di statue onorarie affollava piazze, santuari e ginnasi delle città ellenistiche, ma alcune trovavano spazio addirittura in complessi sepolcrali e in eminenti case private[218]. È stato piú volte sottolineato che la quantità degli onori in età ellenistica, se confrontato con l'uso dell'età classica, aumenta in un modo tale da dare

schrift für Papyrologie und Epigraphik», XXIX (1978), pp. 221 sg.; M. SÈVE, *Un décret de consolation à Cyzique*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CIII (1979), pp. 343 sg.; HERRMANN, *Γερας* cit., p. 195 nota 32 con ulteriore documentazione.

[213] PEEK, *Griechische Grabgedichte* cit., n. 168; HERRMANN, *Γερας* cit., p. 196 nota 33 con ulteriore bibliografia.

[214] *I. Priene*, 111, ll. 307-12.

[215] *Ibid.*, 108, l. 370.

[216] CICERONE, *Pro Flacco*, 75.

[217] P. SCHMITT-PANTEL, *Euergétisme et mémoire du mort. A propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine*, in G. GNOLI e J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts dans les societés anciennes*, Cambridge 1982, pp. 177 sgg.

[218] M. KREEB, *Zur figürlichen Ausstattung delischer Privathäuser*, Chicago 1988, pp. 69 sg.

l'idea di un'inflazione[219]. In questo si nota una forte diminuzione di tutte quelle restrizioni che un tempo si opponevano all'abuso del conferimento di onori a un singolo cittadino, una situazione analoga a quella osservata per le consacrazioni di monumenti architettonici. Le statue onorarie sono spesso menzionate nella letteratura scientifica, ma uno studio approfondito, sia pure in ambiti limitati, rimane ancora una lacuna da colmare. Panoramiche generali su singole zone geografiche di diffusione[220], su determinati generi di materiali[221], o su situazioni di singole città[222], sono rare. Le cause sono da ricercare, fra l'altro, nell'assai diverso stato di conservazione e nell'enorme quantità di materiale[223]. La stragrande maggioranza delle statue onorarie per cittadini meritevoli, persone che avevano rivestito cariche pubbliche ed evergeti, è nota attraverso le iscrizioni ellenistiche, che non riusciamo, per lo piú, a collegare con immagini o frammenti conservati[224]. Anche sui rilievi funerari ellenistici le statue onorarie giocano un ruolo dominante. Che con essi si alludesse a conferimenti pubblici di onori è dimostrato dalla frequente presenza sui rilievi di ghirlande, che venivano attribuite, da sole o insieme alla statua onoraria, da parte della cittadinanza[225]. Il problema principale che si poneva all'osservatore che si trovava nella «selva di statue» sulle piazze pubbliche, di fronte al gran numero di statue, spesso dall'aspetto simile, era in primo luogo quello di orientarsi e di identificarle. Questo è l'aspetto che analizzeremo in breve qui di seguito.

Indicazioni circa le statue onorarie potevano venire all'osservatore in primo luogo dal contesto sociale e politico. Una statua era di solito solo una parte di una quantità piú ampia di onori, visibili nelle vicinan-

[219] F. QUASS, *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens*, Stuttgart 1993, pp. 11 sgg.; ZANKER, *Die Maske* cit., pp. 49 sgg.; T. HÖLSCHER, *Die Aufstellung des Perikles-Bildnisses und ihre Bedeutung*, in K. FITTSCHEN, *Griechische Porträts*, Darmstadt 1988, pp. 377 sgg.; D. HERTEL, *Das Porträt des Miltiades. Zum Wandel des Feldherrnbildnisses im klassischen Athen*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abteilung Madrid)», XXXVI (1995), pp. 259 sgg.

[220] P. ZANKER, *Zur Rezeption des hellenistischen Individualporträts in Rom und in den hellenistischen Städten*, in ID. (a cura di), *Hellenismus in Mittelitalien*, II, Göttingen 1976, p. 582 note 1 sgg.

[221] ID., *Brüche im Bürgerbild? Zur bürgerlichen Selbstdarstellung in den hellenistischen Städten*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., pp. 251 sgg.

[222] N. HIMMELMANN, *Hellenistische Herrscher und bürgerliche Ehrenstatuen*, in *Herrscher und Athlet*, catalogo della mostra (Bonn, 20 giugno - 5 settembre 1989), Milano 1989, pp. 111 sg.

[223] *Ibid.*, pp. 100 sg., 116 sg.; G. LAHUSEN, *Untersuchungen zur Ehrenstatue in Rom*, Roma 1983; P. ZANKER, *Zur Bildrepräsentation führender Männer in mittelitalischen und campanischen Städten zur Zeit der späten Republik und der julisch-claudischen Kaiser*, in *Les «bourgeoisies» municipales italiennes aux II^e et I^er siècles av. J.-C.*, Atti del colloquio (Napoli, 7-10 dicembre 1981), Paris 1983, pp. 252 sgg.

[224] K. POLASCHEK, *Untersuchungen zu griechischen Mantelstatuen*, Berlin 1969; K. TUCHELT, *Frühe Denkmäler Roms in Kleinasien*, I, Tübingen 1979, p. 95.

[225] E. PFUHL e H. MÖBIUS, *Die ostgriechischen Grabreliefs*, I, Mainz 1977, tavv. 34 sgg.

ze della statua stessa o in altri luoghi della città. Questo valeva non soltanto per i casi estremi, in cui si giungeva al conferimento simultaneo di piú statue onorarie, di cui una dipinta, una dorata, una in bronzo e una in marmo, cosa che si poteva anche ripetere a intervalli di tempo determinati per la stessa persona[226]. Abbiamo già osservato, in relazione all'evergetismo dei sovrani, come l'attribuzione di onori potesse andare al di là della concessione di una o piú statue e produrre intense interazioni sociali. I cittadini evergeti si distinguevano però, rispetto all'evergetismo regio, nelle connotazioni che intendevano dare alla loro azione, che oscillavano fra il desiderio di apparire cittadini esemplari, da un lato, e dall'altro quello, a stento ancora conciliabile, di emergere dalla comunità. Alla fine del II secolo a. C. Cuma aveva ringraziato Archippe per il finanziamento del suo *bouleuterion* mediante il conferimento di statue, iscrizioni e altri onori. Archippe ricambiò ospitando l'intera cittadinanza nel nuovo edificio, e per questo ottenne nuovi onori[227]. Gli onori conferiti a Diodoro Pasparo a Pergamo furono del tutto straordinari[228]. Egli aveva guidato un'ambasceria a Roma con particolare successo, e questo gli valse il conferimento di una statua dorata, un gruppo statuario in bronzo che rappresentava la sua incoronazione da parte di Demo, una statua equestre, una scultura in marmo, che doveva essere venerata come sacra, e infine il diritto ad essere sepolto nell'*agora*. Diodoro divenne poi ginnasiarca e in questa carica poté compiere altre azioni che condussero all'attribuzione di ulteriori onori, fra cui un'esedra con immagine cultuale che egli stesso pagò. Entrambi i casi mostrano in maniera eclatante la forza della risonanza pubblica, sia dell'operato di coloro ai quali poi venivano conferiti onori, sia del decreto stesso derivante da questo operato. In misura minore, ma in maniera pur sempre percepibile all'interno di una città media, ciò valeva anche per conferimenti di onori meno eminenti.

Altri segni distintivi erano forniti all'osservatore dalla struttura formale delle statue[229]. Fino al II secolo a. C. le statue di sovrani e di filosofi erano spesso riconoscibili in base alla tipologia e alla *Pathosformel*. In certi casi erano stati creati modelli fisiognomici che venivano attri-

[226] *I. Priene*, nn. 109 (3 ritratti), 112-14 (in 3 casi 4 ritratti ciascuno); *I. Knidos*, n. 59 (12 ritratti); RAECK, *Der mehrfache Apollodoros* cit., p. 232 nota 8.

[227] *I. Kyme*, n. 13; H. MALAY, *Three decrees from Cyme*, in «Epigraphica Anatolica», II (1983), pp. 1 sgg.; RAECK, *Der mehrfache Apollodoros* cit., p. 237 nota 39.

[228] D. KIENAST, *s.v.* «Diodoros Pasparos», in *RE*, Suppl. 12 (1970), coll. 224 sgg.; C. P. JONES, *Diodoros Pasparos and the Nikephoria of Pergamon*, in «Chiron», IV (1974), pp. 183 sgg.; FILGIS e RADT, *Die Altertümer von Pergamon*, XV/1 cit., pp. 114 sgg.

[229] HIMMELMANN, *Hellenistische Herrscher* cit., pp. 116 sg.

buiti a determinate dinastie di sovrani o a specifiche scuole filosofiche. Grandi intellettuali del passato e del presente si potevano riconoscere dalle loro fisionomie. Per contro, le statue-ritratto onorarie mostravano evidentemente una minore differenziazione. Tipologicamente erano per lo piú statue panneggiate, cioè statue che avevano, in confronto agli altri generi di statue onorarie, anche dal solo punto di vista formale, il quoziente piú basso di riconoscibilità, e questo era di per sé un messaggio programmatico[230]. Le statue panneggiate permettevano relativamente poche variazioni. Nella loro uniformità si manifestava l'esigenza di presentarsi come cittadini esemplari mediante un abbigliamento e un portamento corretti: da una parte si rispettavano determinati modelli di mimica e movimento esercitati fin dalla gioventú, dall'altra si mostrava, con la foggia del mantello – indumento da drappeggiare con sapienza, ma tuttavia livellante –, che non ci si voleva elevare troppo dall'ambito delle convenzioni cittadine. Solo la testa-ritratto, dunque, assumeva una funzione forte di portatrice di significato, rispetto alla riconoscibilità e al messaggio della statua onoraria. Per meriti militari venivano conferite anche statue loricate[231].

Il gruppo piú appariscente fu quello costituito da statue onorarie nude. Dall'epoca classica le rappresentazioni di esseri umani in gloriosa nudità sono molto rare[232]. Tuttavia non abbiamo ancora un quadro completo: per esempio non sappiamo che aspetto avessero le statue che ritraevano gli strateghi. Cosí, sembra un'innovazione dell'ellenismo gravida di conseguenze aver messo insieme la statua nuda, nello schema di eroi e dèi, con la testa-ritratto dai lineamenti individuali e addirittura realistici. I ritratti realistici dei successori diretti di Alessandro ci permettono di riconoscere che questo fenomeno comparve già nell'alto ellenismo. I successivi monarchi ellenistici mostrano tratti idealizzati con pochi segni individuali e sono piú orientati alle fisionomie degli atleti che non a quelle degli dèi. Al momento, dunque, non è ancora possibile stabilire, nel caso delle statue onorarie ellenistiche che raffigurano cittadini nudi, se esse dipendano da quelle dei sovrani, o se invece si siano sviluppate contemporaneamente, o se, addirittura, si rifacciano alle statue onorarie di cittadini dell'epoca classica[233].

A differenza delle statue panneggiate, per le statue onorarie di cit-

[230] ZANKER, *Brüche* cit., p. 255.

[231] K. STEMMER, *Untersuchungen zur Typologie, Chronologie und Ikonographie der Panzerstatuen*, Berlin 1978, pp. 133 sgg.; TUCHELT, *Frühe Denkmäler* cit., pp. 96 sgg.

[232] HIMMELMANN, *Hellenistische Herrscher* cit., pp. 55 sg.

[233] K. FITTSCHEN, recensione in «Gnomon», LXIII (1991), p. 430.

tadini nudi possediamo piú esemplari conservati in originale che non riprodotti su rilievi funerari[234]. Tuttavia esse compaiono solo verso la fine del II secolo a. C. Si fecero raffigurare in questo modo anche i Romani, e ciò ha indotto a ritenere che si trattasse di un privilegio caratteristico della rappresentazione dei sovrani ellenistici, ormai decaduto, del quale si valsero per primi i Romani, che non avevano alcuna necessità di usare cautela nei confronti dei privilegi monarchici[235]. Sulla base delle stele e iscrizioni funerarie N. Himmelmann ha però sottolineato che nella rappresentazione eroicizzante non c'erano confini fra sovrani e cittadini, per lo meno per quanto riguardava i morti e i membri di casate reali non aventi funzioni di governo[236].

Un aspetto particolare della presenza dei cittadini nell'immagine della città, come per esempio negli *heroa* e nei monumenti commemorativi, fu l'incontro fra Greci e Romani. Da questo punto di vista la situazione di Delo è stata da sempre considerata esemplare[237]. L'isola fu sottratta dai Romani alla lega delle isole greche nel 166 a. C. e restituita ad Atene, la quale scacciò la popolazione e la sostituí con coloni attici. Ma, soprattutto, i Romani dichiararono Delo porto franco: in tal modo essa subentrò a Rodi, come punto nodale dei commerci del Levante, fino alla sua definitiva distruzione, durante la guerra mitridatica nel 69 a. C.

Facevano parte del ceto superiore dell'Oriente greco anche funzionari e commercianti romani, le cui possibilità di azione non subivano pressoché alcuna limitazione da parte della legislazione romana. La penetrazione dei Romani si manifesta nel modo piú evidente in un elemento nuovo che entra a far parte della definizione di status della classe alta nella società greca: l'intrattenere rapporti privilegiati con Romani influenti e l'essere in grado di rappresentare con successo i propri interessi (o quelli della propria città) nei confronti di Roma, come nel caso di Diodoro Pasparo. Per converso le élite greche apparivano ai Romani come modelli da seguire, soprattutto per il loro stile di vita lussuoso e il loro ideale filosofico di formazione culturale. Nello stesso modo in cui i sovrani ellenistici non si erano limitati a governare i propri regni, ma avevano anche esercitato una sorta di patronato su comunità nominalmente libere e organizzate in senso repubblicano, cosí ora i Ro-

[234] Documenti sulle singole figure in HIMMELMANN, *Hellenistische Herrscher* cit., p. 125.

[235] *Ibid.*, pp. 121 sg.

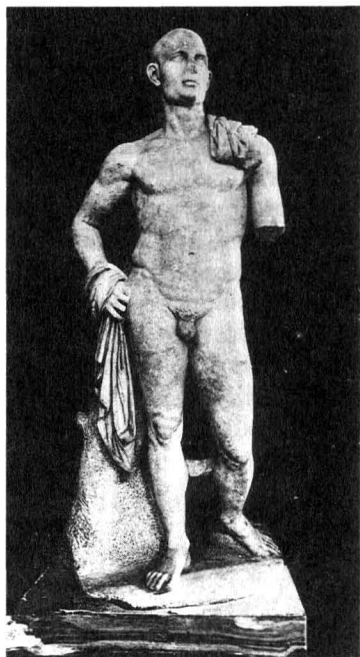
[236] *Ibid.*, p. 122.

[237] KREEB, *Zur figürlichen Ausstattung* cit., pp. 2 sgg.; L. GIULIANI, *Bildnis und Botschaft*, Frankfurt am Main 1986, pp. 102 sg.; M. HOFTER, *Das Porträt als gentiles Privileg und Propagandamedium*, in *Kaiser Augustus und die verlorene Republik*, catalogo della mostra (Berlino, 7 giugno - 14 agosto 1988), Mainz 1988, pp. 293 sgg.

mani si sostituivano a loro. Gli onori venivano perciò spesso conferiti, ad esempio, per una dilazione nel pagamento delle imposte, o per un aiuto contro interessi usurari o, come nel caso del famigerato Verre, per pura e semplice concussione. A Delo il ceto superiore era costituito da soldati romani, coloni attici e mercanti italici, greci e siriaci. Nei ritratti ellenistici le norme, un tempo vincolanti, legate al genere della rappresentazione del sovrano, del letterato e del filosofo, cedono il passo alle caratteristiche somatiche della singola persona da onorare. Mediante analisi formali si è tentato di distinguere, fra i ritratti di Delo, se il soggetto era un Greco o un Romano, ma senza successo, come nel caso del cosiddetto «Pseudo-atleta» (fig. 10)[238]. I Greci si fecero rappresentare spesso in questo modo, ma anche nei dintorni di Roma si trovano sta-

[238] Delo, Museo: C. MICHALOWSKI, *Délos*, XIII. *Les portraits hellénistiques et romains*, Paris 1932, p. 17 tavv. 14-19; HIMMELMANN, *Hellenistische Herrscher* cit., p. 125.

Figura 10. Cosiddetto «Pseudo-atleta».

Figura 11. Cosiddetto «Generale di Tivoli».

tue che usano lo stesso schema, che raffigurano senz'altro Romani. Un esempio che spesso viene citato è quello di una figura anonima, dal nome archeologico di «Generale di Tivoli» (fig. 11)[239]. Il modello, noto dalle statue greche di dèi ed eroi, della figura nuda cinta ai fianchi da un mantello drappeggiato, il cui lembo ricade su una spalla, si congiunge, anche in questo caso, con un ritratto individuale. Le teste delle due statue presentano senz'altro differenze, ma queste difficilmente possono essere ricondotte all'«espressione concentrata» di un Romano e a una meno realistica e piú fortemente idealizzata fisionomia di un Greco. A quanto pare, dunque, i Romani a Delo vengono assorbiti nell'omogeneo mondo formale del ritratto ellenistico in maniera cosí totale che fino ad oggi non si è riusciti a distinguerli dai Greci. Per l'osservatore antico sarà stato possibile riconoscere il soggetto rappresentato in primo luogo grazie alla diretta conoscenza personale, o attraverso le iscrizioni sulla base della statua, o dai decreti onorari.

Il ruolo delle statue onorarie negli spazi e avvenimenti pubblici offriva un aiuto decisivo per l'orientamento dell'osservatore antico. W. Raeck ha mostrato che sarebbe un equivoco moderno, di fronte alla quantità a prima vista sconcertante delle statue onorarie, ipotizzare il pericolo di una ricaduta nell'anonimato cui si sarebbe cercato di ovviare attraverso l'attribuzione inflazionistica di ulteriori statue alla stessa persona[240]. Egli ha poi dimostrato, ricorrendo all'esempio di Priene, che le statue si potevano invece identificare con facilità, offrendo una descrizione dei meccanismi fondamentali della ricezione di queste statue, che risultano applicabili anche nello studio di altre città.

Sembra che a Priene, nel corso del II secolo a. C., l'*agora* e il suo portico settentrionale siano subentrati al santuario di Atena quali sedi principali per statue e decreti onorari. Tuttavia la *stoa* del II secolo a. C. potrebbe essere stata preceduta da un altro edificio, insieme al quale potrebbero essere stati distrutti anche i decreti del III secolo a. C.[241] La maggior parte delle basi di Priene appartengono alla prima metà del II secolo a. C. Nell'*agora*, nel corso dell'ellenismo, si andò formando una sorta di cortina di monumenti onorari, in prosecuzione del viale della porta occidentale. In maniera contraddittoria con il piano architettoni-

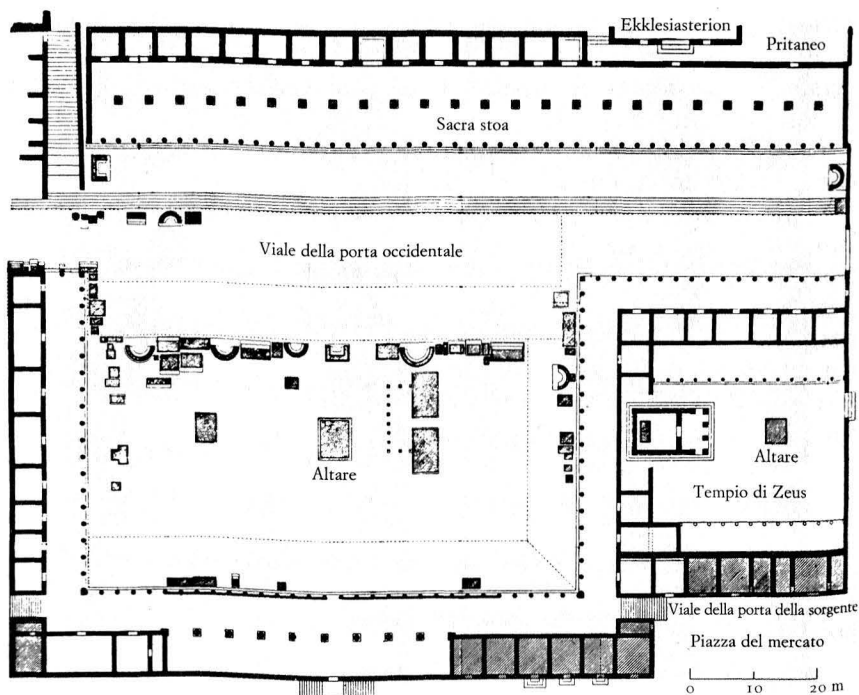
[239] Roma, Museo Nazionale Romano (museo delle terme), Inv. n. 106513: B. M. FELLETTI MAJ, *Museo Nazionale Romano. I Ritratti*, Roma 1953, n. 45; A. GIULIANO (a cura di), *Museo Nazionale Romano. Le sculture*, I/1, Roma 1979, pp. 267 sgg. n. 164; W. HELBIG, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, III[4], p. 2304; HOFTER, *Das Porträt* cit., p. 301 n. 136.

[240] RAECK, *Der mehrfache Apollodoros* cit., p. 233.

[241] *Ibid.*

co della piazza, tale fitta cortina isola sistematicamente dal resto la sua parte settentrionale (fig. 12)[242]. Le iscrizioni con i decreti sono sulle pareti e sulle ante delle *stoai* circostanti, volte verso questa porzione separata dell'*agora*. Queste potevano avere un'estensione anche di diverse centinaia di righe e comprendevano il decreto, una motivazione del conferimento di onori e indicazioni per l'esecuzione che includevano il testo dell'iscrizione sulla base della statua. Si trattava dunque di dettagliate spiegazioni delle statue onorarie collocate nelle immediate vicinanze, e delle indicazioni relativamente concise sulla loro base[243]. Cosí si capisce che ogni statua onoraria era il risultato di processi decisionali nei quali la cittadinanza valutava l'importanza dell'onorato e assicu-

[242] *Ibid.*, p. 231.
[243] *Ibid.*, p. 235.

Figura 12.
Agora di Priene. (Secondo M. Schede).

rava a questa valutazione, mediante un protocollo epigrafico, la maggiore trasparenza possibile.

Insieme alle raffigurazioni, si decideva anche sull'attribuzione di altri onori come la corona d'oro, l'entrata solenne in città, il pasto nel Pritaneo e nel Panionion, la pubblicizzazione degli onori ecc. Gli osservatori stessi potevano essere coinvolti in piú modi, come testimoni o partecipanti alla decisione, in occasione del conferimento di onori, oppure come beneficiari delle donazioni che conducevano all'attribuzione di onori, o che a questa facevano seguito.

Non si può naturalmente sapere con precisione quale fosse il luogo esatto dove venivano poste molte statue onorarie delle quali abbiamo notizia solo attraverso i decreti. Nel caso di onori del tutto straordinari vengono menzionati solo in maniera generica i luoghi piú eminenti della città[244]. Già questo, però, indica l'esistenza di una gerarchia nei luoghi adibiti alla collocazione. Al momento della posa materiale dei monumenti sorgeva spesso il problema se coprire, o addirittura spostare o distruggere, monumenti già esistenti. Simili fenomeni di concorrenza per gli spazi sono stati osservati sia in casi di committenti regali in santuari sovraregionali, sia all'interno di singole città come Priene stessa, ma anche su questo non sono state ancora condotte indagini sistematiche[245].

Tutto ciò aveva come risultato che un osservatore dell'epoca, in una città ellenistica, poteva senza dubbio riconoscere a chi erano state attribuite le statue onorarie. Le statue si potevano suddividere per ambiti semantici. Il piú generico era la presenza molteplice della stessa persona in uno o piú luoghi, spesso in *media* diversi, o in monumenti di diversa funzione. Un ambito un po' piú ampio era l'appartenenza familiare dell'onorato, che si poteva esprimere in monumenti familiari veri e propri, ma anche in una rete piú fitta di presenze nella città, cosicché era possibile riconoscere l'appartenenza di un numero ancora maggiore di statue onorarie, conoscendo anche solo pochi, o soltanto quelli ancora in vita, fra i rappresentanti della famiglia di maggiorenti; oltre a questo l'appartenenza familiare dell'onorato poteva riflettere strutture di potere politico che si perpetuavano da piú generazioni o il possesso di determinate cariche sacerdotali. Un ulteriore ambito semantico nasceva dall'abbinamento fra determinati luoghi per la collocazione, come teatri, santuari o ginnasi, e l'insieme di coloro che erano onorati in quei luoghi.

[244] *I. Priene*, n. 108 l. 318, n. 112 ll. 138-40, n. 113 ll. 109 sg., n. 114 ll. 36 sg.

[245] RAECK, *Der mehrfache Apollodoros* cit., p. 236 nota 37.

16. *Il ruolo delle città ellenistiche nello sviluppo dell'urbanistica.*

Se ci si chiede, in conclusione, quale significato abbiano avuto le città dell'ellenismo per lo sviluppo urbano successivo è opportuno forse, vista l'enorme varietà dei fenomeni, prendere in esame i meccanismi generali del «sistema città».

Nello sviluppo della città ellenistica irruppero sulla scena alcune manifestazioni ricche di conseguenze, ciascuna di esse già abbastanza significativa di per sé, ma tali che, tutte insieme, portavano a una situazione generale qualitativamente nuova.

Un primo fenomeno innovativo fu la penetrazione geografica della cultura urbana nel paesaggio. Mentre in età classica solo Atene aveva le caratteristiche di una capitale, adesso l'apparato urbano diversificato, caratteristico della grande città, si estese decisamente in senso geografico. In primo luogo nacquero una serie di metropoli destinate ad essere città sedi della corte, le quali presto superarono Atene; in secondo luogo si ebbe una grande quantità di nuove fondazioni, in particolare nell'alto ellenismo; e, in terzo luogo, si verificò un sensibile miglioramento dello standard urbanistico in città di ogni grandezza, rispetto alle condizioni del IV secolo.

Un secondo fenomeno innovativo fu la diversificazione dell'organismo urbano. Si ampliò la gamma degli edifici e degli apparati ornamentali; si giunse, non solo nel caso di nuove fondazioni, a una modellatura completa e consapevole di estese zone urbane e delle campagne; e, infine, si elaborò un esplicito discorso su categorie generali come il linguaggio delle forme: una scala che andava per gradi, dall'utilizzo semplice di materiali fino allo sfarzo, e un rapporto articolato con l'elemento pubblico. Essendosi molto piú diversificato al suo interno, l'organismo urbano poté reagire con autenticità e intensità tutte nuove al variare delle condizioni della comunità. La città divenne lo specchio differenziato di tutti i suoi aspetti: nel suo valore artistico, nelle sue qualità d'uso per la vita dei cittadini dal punto di vista tecnico-pratico, nelle istituzioni politiche, nella presenza di singoli cittadini o famiglie influenti, fino ad arrivare ai sovrani.

Un terzo fenomeno che irrompe sulla scena è l'intensificazione dell'attività ermeneutica di individui e gruppi che modellano e recepiscono le città. Questo si vede in maniera esemplare nelle nuove fondazioni al di fuori della madrepatria, nelle quali era richiesto in maniera del tutto nuova un richiamo alla propria identità greca. La distanza geografica condusse necessariamente a una distanza nella riflessione, dal-

la quale derivarono anche alcune variazioni ai sistemi urbanistici rispetto alle città già sviluppate nella madrepatria. Inoltre il cambio di sistema politico avvenuto con l'avvento della monarchia ellenistica generò nuovi modelli urbanistici sotto forma di città sedi della corte, nelle cui zone centrali nuove configurazioni si sostituirono ai centri tradizionali, i quali nella democrazia recavano piú forte l'impronta della formazione di una volontà politica. L'aumentata consapevolezza nel trattare i sistemi urbanistici si fondava sulle conquiste dell'Atene classica, ma le aveva superate da tempo e rappresentava un'ulteriore eredità per il futuro.

Sicuramente già la Roma tardorepubblicana, ma soprattutto la «città di marmo» di Augusto, non sarebbero pensabili senza le città ellenistiche e il loro repertorio sia formale che semantico. Le tradizioni ellenistiche di Roma non si limitavano tuttavia a questo livello, bensí si insinuavano fino alla macrofunzionalità del sistema città. Il fatto che a Roma, nel passaggio dalla repubblica al principato, si realizzasse non solo un cambiamento del sistema politico, ma anche un mutamento rimarchevole nel sistema urbanistico, ha come presupposto che un sistema urbanistico esistesse, perché potesse reagire a situazioni politiche cosí modificate e fosse tale da aver prodotto anche precedentemente simili reazioni. Anche sotto questo punto di vista, senza le città ellenistiche non sarebbero pensabili né Roma né la cultura urbana europea che proprio a Roma si richiamerà, a partire dall'epoca barocca.

DAVID SEDLEY

Le scuole filosofiche e le città

Secondo le parole di Socrate nel *Teeteto* platonico, il vero filosofo è felicemente ignaro del contesto cittadino che lo circonda. Il suo distacco dalle cose terrene è tale che non solo egli ignora quale sia la strada per l'*agora*, per il tribunale o per l'aula del consiglio, ma non sa neppure di non saperlo[1]. Tuttavia, paradossalmente, è stato proprio Socrate, soprattutto attraverso i brillanti resoconti letterari di Platone, a creare l'indissolubile legame tra l'attività filosofica e la città di Atene. Qui vennero fondate, nel IV e nel III secolo a. C., le principali scuole di filosofia; qui rimase, sino al I secolo a. C., il cuore dell'attività filosofica. E qui, dopo due secoli di sostanziale esilio, la filosofia fece ritorno nel II secolo d. C. con l'istituzione antonina degli insegnamenti di filosofia, per rimanervi, piú o meno ininterrottamente, per il resto dell'antichità. (La fine della filosofia antica ad Atene viene spesso datata, un po' artificiosamente, al 529 d. C., quando Giustiniano proibí l'insegnamento della filosofia pagana). Durante tutto questo periodo soltanto un'altra città, Alessandria, fu in grado di lanciare una seria sfida al primato filosofico ateniese.

Questo saggio si propone di analizzare, nel loro sviluppo, le relazioni tra le scuole filosofiche e le città che le ospitarono[2]. Alcuni lettori rimarranno delusi dall'esiguità degli aspetti apertamente politici che emergeranno da questa simbiosi. Solo per un breve periodo infatti, nel 155 a. C. e ancora nell'88-86 a. C., i filosofi ateniesi si impegnarono politicamente negli affari della loro città. E anche se i filosofi diedero spesso lustro alle corti delle dinastie ellenistiche con la loro presenza, per la di-

[1] PLATONE, *Teeteto*, 173c-e.

[2] Fra i molti notevoli studi che toccano questo tema figurano: A. D. NOCK, *Conversion*, Oxford 1933, cap. XI; J. P. LYNCH, *Aristotle's School*, Berkeley 1972; J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978; P.-L. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982; C. NATALI, *Lieux et écoles du savoir*, in J. BRUNSSCHWIG e G. E. R. LLOYD (a cura di), *Le Savoir grec*, Paris 1996, pp. 229-49.

mensione politica di questo mecenatismo regale dobbiamo in larga misura accontentarci di congetture.

A partire all'incirca dal V secolo a. C., la città si presenta come il contesto piú adatto a fornire visibilità pubblica a una scuola filosofica. È pur vero che quest'ultima poteva anche prevedere lezioni private e discussioni segrete – che offrivano spesso l'occasione per pettegolezzi e insinuazioni – e che la pubblicazione di testi era un'altra forma largamente praticata di autopromozione filosofica. Ma il mantenimento di un'alta visibilità civica, tanto nella corte tolemaica di Alessandria quanto nelle vie e nei ginnasi di Atene o attraverso esibizioni itineranti per le strade di altre città, costituí un ingrediente indispensabile dell'attività filosofica dal IV fino al I secolo a. C. Indubbiamente queste forme di autopromozione e le scelte che, fra le varie possibilità, i filosofi erano spesso obbligati a fare, avevano anche una motivazione economica. Non tutti i filosofi erano di famiglia ricca e, a partire dall'età dei sofisti ad Atene, il reclutamento di allievi paganti rappresentò un'ulteriore ragione, per i filosofi, di farsi pubblicità. Ma l'aspetto economico dell'insegnamento filosofico – del quale sappiamo troppo poco – è un altro argomento che in questo saggio affronteremo solo incidentalmente.

Quanto detto riguarda il valore che i filosofi attribuivano al contesto civico; l'altro aspetto della questione concerne il valore che le città attribuivano ai filosofi che vi risiedevano. Anche in questo caso il quadro è di difficile ricostruzione ma nel corso della nostra analisi incontreremo testimonianze del fatto che in molti, se non nella maggior parte, dei contesti politici, la presenza e la visibilità dei filosofi era altamente apprezzata.

La scuola platonica, probabilmente istituita negli anni '80 del IV secolo a. C., potrebbe sembrare un esempio non molto felice di quanto affermato. Si tratta della piú fortunata tra le molte scuole fondate (non tutte ad Atene) dagli allievi di Socrate; si suppone che dottrine esoteriche venissero insegnate al suo interno, ipotesi sviluppata negli ultimi decenni dagli interpreti della scuola di Tubinga. La celebre lezione pubblica di Platone *Sul bene* venne considerato un evento eccezionale, il che implica che il suo insegnamento era solitamente di carattere privato. Anche Platone pubblicò tuttavia opere filosofiche, che raggiunsero un'ampia diffusione; e l'Accademia – che forní alla sua scuola tanto il nome quanto la sede – era un giardino pubblico nel cui ginnasio avevano regolarmente luogo riunioni filosofiche. Secondo la tradizione biografica, per un certo periodo Platone esercitò il suo insegnamento direttamente nell'Accademia prima di acquistare un terreno nelle sue vicinanze e stabilirvi la sua scuola. Egli avrebbe trascorso la maggior parte del suo tem-

po insegnando nell'Accademia e vi sarebbe stato sepolto[3]. Nella storia di lungo periodo della scuola, la zona privata dell'Accademia rimase un importante luogo di attività filosofica, anche se è piuttosto incerto a chi sia passata la proprietà. Ci sono però pochi dubbi sul fatto che l'area pubblica dell'Accademia venisse usata per attività filosofiche fin dai primi tempi della scuola, proprio come lo fu indubitabilmente nelle generazioni successive[4]. Il maestro di filosofia Platone era sicuramente una figura pubblica ben nota, come dimostrano i riferimenti alla sua figura nella commedia contemporanea. Nonostante i suoi legami con i pitagorici siciliani, ci sono poche ragioni per ritenere che la sua scuola avesse adottato i tratti di arcana segretezza che da lungo tempo veniva associata alle comunità pitagoriche.

Nelle generazioni successive il luogo centrale per l'insegnamento, almeno di quello impartito dal capo della scuola, fu una celebre esedra situata nel ginnasio dell'Accademia. Anche se il fondamento legale non è chiaro, sembra che la proprietà di questa esedra – probabilmente una struttura semicircolare a cielo aperto, nella quale potevano essere convocate e tenute riunioni – passasse da scolarca a scolarca. L'esedra assicurava grande rilievo pubblico alle riunioni filosofiche dell'Accademia: Cicerone, visitandola nel 79 a. C., osserva come la sua vista evochi con forza una nota pittura raffigurante il suo antico occupante Carneade (scolarca dell'Accademia alla metà del II secolo) mentre vi tiene lezione[5]. Il fatto che lo scolarca ne detenesse la proprietà deve inoltre aver giocato un ruolo cruciale nelle lotte di potere interne alla scuola. Chi desiderava affermarsi come insegnante Accademico indipendente era costretto a trovare altri luoghi pubblici nei quali tenere lezione. Prima di divenire capo della scuola, per esempio, Clitomaco scelse il Palladio e Carmada in un certo momento della sua carriera insegnò nello Ptolemaion. Per le stesse ragioni, può essere significativo il fatto che fu solo nell'87 a. C., per la prima volta in due secoli, che la lotta per la guida dell'Accademia divampò apertamente; essa vedeva coinvolti Filone di Larissa e Antioco e si palesò alcuni mesi dopo la loro partenza da Atene, in un momento perciò in cui Filone, lo scolarca ufficiale, non poteva piú attingere un'autorità indiscussa dal proprio diritto di uso esclusivo dell'esedra. Quando Antioco fece infine ritorno ad Atene, insegnò nello Ptolemaion e non nell'Accademia, pur proclamando di essere il vero erede filosofico di Platone.

[3] DIOGENE LAERZIO, 3.41.

[4] Sul possesso degli immobili della scuola e molti altri aspetti cfr. GLUCKER, *Antiochus* cit., in particolare il cap. 5.

[5] CICERONE, *De finibus*, 5.4.

La scuola di Aristotele è indissolubilmente legata al Liceo, il giardino pubblico nel quale egli tenne lezione a partire dalla sua fondazione nel 335 e che in epoca precedente era stato assiduamente frequentato da Socrate. La scuola derivò il nome di «peripatetica» dal viale di passeggio (περίπατος) che i suoi membri frequentavano nel ginnasio del Liceo. Non c'è dubbio tuttavia che, col tempo, le sue attività finirono per essere condotte in parte in edifici privati: Aristotele trasmise un'ampia biblioteca al suo successore Teofrasto, oltre a collezioni di esemplari biologici e ad altri strumenti di insegnamento. Mentre Aristotele era in vita, ciò deve aver comportato alcuni problemi poiché, essendo egli un meteco, non aveva il diritto di possedere beni immobili ad Atene. Aristotele aveva saldi legami con la Macedonia: suo padre era stato medico alla corte macedone e lui stesso precettore del giovane Alessandro. Ciò fece sí che la sicurezza della scuola venisse ulteriormente minacciata da ondate di sentimenti antimacedoni che, nel 323, spinsero infine il filosofo ad abbandonare la città («in modo da evitare che gli Ateniesi avessero a peccare una seconda volta contro la filosofia», come disse in una celebre frase) per morire poco dopo a Calcide. Ciò che sembra aver salvato la scuola dalla disintegrazione, garantendole una solida base per la sua sopravvivenza istituzionale nei secoli a venire, fu il drammatico corso degli avvenimenti del 318. Atene cadde ancora una volta sotto il controllo macedone e il governo della città passò nelle mani di Demetrio Falereo, un membro del Liceo. Demetrio divenne un generoso benefattore della scuola e, benché il nuovo scolarca Teofrasto, come lo stesso Aristotele, non fosse ateniese, Demetrio mise a frutto le proprie prerogative legali e la propria generosità per procurargli un terreno nei pressi del Liceo. La proprietà venne utilizzata per ospitare almeno una parte delle attività della scuola, come è evidente dal testamento di Teofrasto col quale egli la trasmette «in perpetuo agli amici qui menzionati che vogliono lí studiare e coltivare in comune la filosofia»[6]. Significativamente, tuttavia, nello stesso testo egli fornisce dettagliate istruzioni per la manutenzione di edifici pubblici situati nel Liceo rendendo cosí chiaro che, non diversamente dai platonici nell'Accademia, i peripatetici avevano acquisito un qualche genere di autorizzazione ufficiale a servirsi di strutture pubbliche del Liceo per la propria attività educativa. Quale che fosse il suo fondamento legale, bisogna supporre che ciò richiedesse l'attiva collaborazione del ginnasiarca, un funzionario di nomina statale.

Un patrocinio politico diretto, come quello goduto dal Peripato, com-

[6] DIOGENE LAERZIO, 5.52-53.

portava dei rischi. Quando nel 307 Demetrio Falereo venne scacciato e la città cadde sotto il controllo di Demetrio Poliorcete, i sentimenti antimacedoni crearono di nuovo problemi agli aristotelici e questa volta vennero coinvolte anche le altre scuole filosofiche. In conseguenza di una nuova legge promossa da Sofocle di Sunio, ai filosofi fu impedito di insegnare ad Atene e si narra persino di un loro temporaneo esilio dalla città. Il provvedimento destò tuttavie molte controversie e venne dichiarato illegittimo appena un anno dopo. Successivamente, e per oltre due secoli, non ci sono ulteriori segni di tensione tra i filosofi e lo stato ateniese e piú avanti incontreremo anzi testimonianze di una crescente simbiosi tra gli uni e l'altro.

La scuola stoica, fondata attorno al 300 a. C. e cosí chiamata dalla Stoà Poikile, attigua all'*agora* ateniese e luogo delle sue riunioni, offre una testimonianza particolarmente importante delle modalità di reclutamento dei filosofi. Il suo fondatore Zenone, originario di Cizio nell'isola di Cipro, era soltanto uno dei molti stoici che in età ellenistica giungevano ad Atene dalle regioni orientali dell'Egeo. Almeno inizialmente questo tipo di migrazione è sintomatico di quella «ellenizzazione» dell'Oriente che dà nome all'epoca. La diffusione della cultura greca, sulla scia delle conquiste di Alessandro, provocò un fermento che spinse molti a viaggiare verso occidente. Secondo alcune fonti il giovane Zenone sarebbe stato ispirato dai testi dei dialoghi socratici che il padre, un mercante, aveva riportato dai suoi viaggi ad Atene. E fu quasi certamente con l'intento di rintracciare il lascito filosofico di Socrate che Zenone raggiunse Atene, dove per dieci o piú anni sedette ai piedi di una serie di filosofi – cinici, megarici, dialettici, platonici –, ciascuno dei quali rivendicava il proprio diritto all'eredità socratica.

Nel caso della Stoa non vi sono sufficienti testimonianze a favore dell'ipotesi di un'attività di acquisizione di immobili privati o di una significativa base istituzionale ad Atene. In ogni caso ad Atene la scuola stoica riuscí a funzionare come movimento coesivo ed elesse una serie ininterrotta di scolarchi fino al I secolo a. C., e quasi sicuramente oltre. Il suo impatto intellettuale fu straordinario e contribuí piú di qualsiasi altro movimento filosofico alla creazione delle strutture concettuali e terminologiche all'interno delle quali la filosofia venne da allora in poi esercitata.

La centralità filosofica di Atene trova una testimonianza egualmente forte nella storia del primo periodo della scuola epicurea. Nato a Samo nel 341, Epicuro studiò prevalentemente nell'area dell'Egeo orientale, dove fondò due scuole in rapida successione: la prima a Mitilene nel 311, la seconda a Lampsaco l'anno successivo. Le due scuole conti-

nuarono la propria attività, ma Epicuro si trasferí ad Atene nel 306, approfittando della recente revoca del divieto all'insegnamento della filosofia. Grazie ai suoi diritti di cittadino (il padre era stato cleruco ateniese a Samo), egli poté acquistare un terreno fuori delle mura cittadine, vicino all'Accademia. Noto da allora in poi come il «Giardino», sarebbe rimasto di proprietà della scuola epicurea per i successivi cinque secoli o piú e avrebbe funzionato da sede centrale della scuola per tutto il periodo ellenistico.

A differenza delle altre scuole ateniesi, quella di Epicuro operò esclusivamente all'interno dei propri possedimenti privati, evitando esibizioni filosofiche pubblicamente visibili e, a quanto risulta, prendendo parte alle attività cittadine solo nella misura necessaria a evitare fastidi da parte delle autorità. Perché allora l'esigenza di trasferire ad Atene il quartier generale della scuola? È probabile che il reclutamento sia stata la ragione principale. Sede delle due piú affermate scuole filosofiche, Atene attirava potenziali allievi dall'intero mondo di lingua greca, molti dei quali – spesso appartenenti a famiglie ricche e influenti – avrebbero a tempo debito fatto ritorno alle loro città natali. Se l'epicureismo voleva esercitare un'influenza non limitata a un ambito locale non poteva permettersi di trascurare questo pubblico di cruciale importanza (anche se una caratteristica notevole dei circoli epicurei era la loro disponibilità a reclutare anche membri di gruppi sociali marginali, schiavi e prostitute compresi). Le scuole che al tempo di Epicuro avevano la propria sede centrale in altre città non sopravvissero a lungo nell'età ellenistica, finendo per essere eclissate dalle scuole ateniesi: per esempio, la scuola megarica dalla Stoa e quella cirenaica dal Giardino.

Il carattere istituzionale delle scuole poteva variare considerevolmente. È tuttavia possibile affermare che, a differenza di quanto si tendeva a pensare in passato, una scuola filosofica ad Atene non aveva lo statuto legale di un θίασος, un'istituzione religiosa per il culto delle muse[7]. Data l'apparente mancanza di una cornice istituzionale legalmente definita, com'era possibile che un filosofo venisse identificato, per esempio, come «stoico» o «accademico»? Anche se il nome di queste scuole originava dal principale sito pubblico nel quale le lezioni venivano tenute, non c'è prova del fatto che i membri che sceglievano di insegnare altrove perdessero lo status di appartenenti alla scuola. Appartenere a una scuola significava allora essere vincolati alla sua dottrina? Anche

[7] È l'ipotesi di Wilamowitz, sviluppata in particolare da P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937, ma ora efficacemente confutata da LYNCH, *Aristotle's School* cit., pp. 108-27.

qui è necessaria una certa cautela. Aristone di Chio, un contemporaneo di Zenone di Cizio, non soltanto insegnò lontano dalla Stoa (nel Cinosarge), ma venne anche considerato, a torto o a ragione, in contrasto sostanziale con Zenone su alcune questioni filosofiche centrali. Nonostante questo, egli viene regolarmente considerato uno stoico dalle nostre fonti.

È perciò opportuno distinguere tra fedeltà durante la vita del fondatore della scuola e fedeltà dopo la sua morte. Era senz'altro possibile che, nel corso della prima generazione, una scuola di recente formazione fosse tenuta insieme da nulla piú che un generico senso di comunanza di intenti filosofici – a dispetto di aperte differenze di opinione – e dalla condivisione di un certo numero di attività. Dopo la morte del fondatore invece, il rispetto dei suoi insegnamenti assumeva di solito un ruolo chiave per l'adesione alla scuola.

Cosí, per esempio, sembra che alcuni contemporanei di Zenone nella Stoa – non soltanto Aristone – avessero a volte dissentito apertamente da lui. Dopo la sua morte, invece, i suoi scritti assursero a testi sacri della scuola e ogni innovazione teorica finí per essere presentata come pura e semplice reinterpretazione o integrazione delle sue originarie dottrine, piuttosto che come revisione di esse. Lo stesso mutamento può riconoscersi nelle scuole epicurea e platonica. Nell'Accademia platonica, durante la vita del suo fondatore, trovarono spazio grandi pensatori che dissentivano da lui su questioni filosofiche centrali: fra costoro Aristotele, Speusippo e probabilmente Eudosso. Dopo la sua morte – o comunque dopo quella del suo successore Speusippo – la fedeltà alla filosofia di Platone finí per essere richiesta a tutti i membri della scuola. La sua svolta finale verso lo scetticismo potrebbe essere considerata una cesura rispetto a questo costume; in realtà, quando, negli anni '60 del III secolo a. C., il nuovo scolarca dell'Accademia Arcesilao introdusse lo scetticismo come indirizzo ufficiale della scuola, lo fece appunto col pretesto che questa era la corretta interpretazione della filosofia dello stesso Platone.

Piú difficile, data l'insufficienza dei nostri dati, è analizzare il ruolo svolto dalle scuole filosofiche situate in città diverse da Atene tra il IV e il I secolo a. C. Un certo numero di scuole che fiorirono nella prima parte di questo periodo prende di fatto nome da città: in particolare la scuola cirenaica, la scuola megarica e quella di Eretria. Anche se tutte proclamavano, in qualche modo, di ispirarsi in ultima analisi a Socrate, ciascuna di esse si considerava fondata da un abitante della propria città eponima: rispettivamente, Aristippo di Cirene, Euclide di Megara e Menedemo di Eretria. È facile ricavare la fuorviante impressio-

ne che il nome non fosse nulla piú che un omaggio al fondatore e non un'indicazione dell'ubicazione istituzionale della scuola. In realtà, esaminando l'identità di tutti i membri noti di queste scuole, si constata che tutti coloro il cui luogo di origine ci è stato tramandato provengono dalla città in questione o dai suoi immediati dintorni. Dobbiamo perciò considerare questi nomi come prova di istituzioni filosofiche genuinamente locali, paragonabili a quelle ateniesi ma da esse indipendenti. È soltanto la natura atenocentrica delle nostre testimonianze letterarie che ci priva di ulteriori dettagli.

Alessandria, il principale centro culturale del mondo ellenistico, non diede il proprio nome ad alcuna scuola, ma attrasse filosofi delle scuole ateniesi e di altri luoghi. Soggiornarono ad Alessandria molte figure di spicco del mondo filosofico, fra cui Teodoro ed Egesia della vicina scuola cirenaica e Diodoro Crono della scuola dialettica, nonché stoici ed epicurei. Per molti il mecenatismo dei Tolomei offriva un richiamo senza dubbio irresistibile. Ma, come vedremo, Alessandria poco differiva, per questo aspetto, dalle città capitali di altre dinastie ellenistiche. Il suo particolare rilievo dal punto di vista filosofico in quest'epoca deriva dall'importanza della sua biblioteca, nella quale gli scritti dei filosofi erano accuratamente raccolti e catalogati.

Nonostante il richiamo di Alessandria, le piú importanti scuole filosofiche continuarono, per tutta l'età ellenistica, ad avere la loro sede principale ad Atene dove conservarono un alto profilo pubblico. Si potrebbe essere tentati di attribuire questo fatto all'eccezionale tolleranza del pubblico ateniese, ma tale interpretazione sottovaluterebbe gravemente l'effettiva importanza che la filosofia rivestiva nella vita cittadina. Dopo la parentesi del 307, quando i filosofi furono esiliati dalla città (sintomo, ironicamente, della loro crescente importanza politica), tutti i nostri indizi suggeriscono che essi godettero di notevole considerazione pubblica. Anche se, con l'eccezione di Epicuro, i filosofi ellenistici che ci sono noti non erano ateniesi – in gran parte provenivano dal Mediterraneo orientale – sembra chiaro che a molti di loro venne concessa la cittadinanza ateniese[8]. La cittadinanza non era soltanto un segno di rispetto, ma garantiva anche il diritto di possedere proprietà ad Atene, un diritto che in molti casi può essersi rivelato indispensabile per assicurare continuità di successione alla direzione di una scuola. Oltre al diritto di cittadinanza, ai filosofi venivano tributati anche altri rico-

[8] Cfr. FILODEMO, *Storia dei filosofi: Platone e l'Accademia*, 32.6-8 Dorandi, dove Carmada, di ritorno ad Atene dall'Asia, «ottenne facilmente la cittadinanza, e aprí una scuola nello Ptolemaion». Per testimonianze epigrafiche su questa pratica onorifica cfr. M. J. OSBORNE, *Naturalization at Athens*, Bruxelles 1981-83.

noscimenti. Zenone di Cizio, ad esempio, che pare abbia rifiutato l'offerta di cittadinanza per riguardo verso la propria città natale, venne ufficialmente onorato dagli Ateniesi con un decreto in occasione della sua morte (262/261):

> Poiché Zenone di Cizio, figlio di Mnasea, per molti anni si è dedicato alla filosofia nella città e la sua condotta è stata per ogni riguardo costantemente irreprensibile; poiché esortando i giovani che si affidavano a lui per essere istruiti alla virtú e alla moderazione li guidava alle mete piú alte indicando come esempio a tutti la sua stessa vita, modello di coerenza con la dottrina da lui professata, il popolo sovrano ha decretato – con buona fortuna – di tributare lode a Zenone di Cizio, figlio di Mnasea, di incoronarlo con una corona d'oro, secondo la legge, per la sua virtú e la sua moderazione, e di costruirgli anche un sepolcro nel Ceramico a spese pubbliche[9].

(Il decreto prosegue poi con dettagli sui commissari incaricati di soprintendere all'esecuzione dell'opera).

Ulteriori indicazioni sul ruolo politico delle scuole filosofiche devono poi desumersi dal fatto che, stando alle fonti, molti, se non tutti, i principali filosofi ellenistici intrattennero stretti rapporti personali con questa o quella dinastia. Secondo una tradizione che comincia con Platone e col suo sfortunato tentativo di intervenire nelle vicende di Siracusa, che continua con l'incarico ricoperto da Aristotele in Macedonia come precettore del giovane Alessandro, troviamo filosofi di ogni scuola alle corti dei monarchi ellenistici. Tra gli intellettuali che popolavano le corti di Antigono Gonata a Pella, dei re di Pergamo e dei Seleucidi ad Antiochia, per citarne solo alcuni, figuravano importanti filosofi. Che un filosofo potesse con onore scegliere di dipendere dal mecenatismo di un sovrano è un fatto esplicitamente accettato sia da Crisippo, che nella sua opera *Sui generi di vita* menziona la ricerca dei favori di un sovrano come uno dei tre modi legittimi con i quali un filosofo poteva guadagnarsi da vivere[10], sia da un convinto assertore del disimpegno politico come Epicuro[11]. È impossibile sapere quanti di questi filosofi cortigiani venissero seriamente consultati per consigli politici – lo stoico Sfero alla corte di Cleomene III a Sparta è probabilmente uno di questi[12] (benché lo si ritrovi anche alla corte alessandrina di Tolomeo Filadelfo) –; non c'è però dubbio che in epoca ellenistica furono molti i filosofi che, in particolare compilando una serie di trattati *Sulla monar-*

[9] DIOGENE LAERZIO, 7.10-11 (trad. di M. Gigante). Il decreto, non certo per caso, venne esposto sia nell'Accademia sia nel Liceo.

[10] PLUTARCO, *Sulle contraddizioni degli stoici*, 1043e, 1047f.

[11] DIOGENE LAERZIO, 10.121b.

[12] Cfr. A. ERSKINE, *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*, London 1990.

chia, misero i propri consigli a disposizione di qualsiasi monarca si prendesse la cura di leggerli.

Ad Atene, dove mancava una dinastia regnante, la posizione civica dei filosofi sembra raggiungere il massimo rilievo a partire all'incirca dalla metà del II secolo. Nel 155 i filosofi che erano allora a capo della Stoa, dell'Accademia e del Peripato furono inviati come ambasciatori a Roma con l'incarico di perorare la revoca di un'ammenda imposta ad Atene per il sacco di Oropo[13]. L'occasione ebbe una particolare rilevanza storica a causa delle affollatissime lezioni che i filosofi tennero durante il loro soggiorno, gettando scompiglio nell'*establishment* romano, ma contribuendo piú di qualsiasi altro avvenimento ad accendere a Roma un desiderio per la filosofia che non sarebbe diminuito per il resto dell'antichità. Ancora, un'iscrizione loda gli efebi del 123/122 a. C. per aver «instancabilmente proseguito gli studi con Zenodoto nello Ptolemaion e nel Liceo, e similmente con tutti gli altri filosofi del Liceo e dell'Accademia, nel corso dell'intero anno»[14]. L'iscrizione prosegue lodando il loro direttore (κοσμητής), tra le altre cose, per «averli assegnati ai filosofi», e con ciò si intende probabilmente che ciascun allievo veniva destinato ai corsi di uno specifico filosofo. Disponiamo di decreti simili per parecchi altri anni, all'incirca fino all'80 a. C.[15]

Il punto culminante di questa fase coincide con gli anni 88-86 a. C.[16], quando il peripatetico Atenione e poi l'epicureo Aristione per breve tempo ottennero il potere assoluto ad Atene, entrambi schierandosi con Mitridate contro i Romani. Tuttavia questi stessi avvenimenti – frutto della prolungata guerra mitridatica (89-84 a. C.) – finirono per distruggere la centralità filosofica di Atene. Fu durante il breve regno di Atenione come tiranno che Atene subí un rovinoso assedio da parte dell'esercito di Silla, al termine del quale la città venne saccheggiata.

Non è chiara l'entità dei danni materiali subiti nel corso dell'assedio dai tradizionali luoghi di ritrovo pubblici delle scuole (tanto l'Accademia quanto il Liceo, trovandosi all'esterno delle mura cittadine, erano stati saccheggiati da Silla per ricavarne legname)[17]. Forse la guerra rese troppo difficile reclutare studenti, specialmente da altri luoghi, e forse

[13] L'assenza di una rappresentanza epicurea attesta la posizione apolitica adottata e promossa da questa scuola.

[14] *IG*, II², 1006; cfr. M. N. TOD, *Sidelights on Greek philosophers*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXVII (1957), p. 137.

[15] *Ibid.*

[16] La piú completa discussione di questi avvenimenti è J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme*, Rome 1988, pp. 435-94.

[17] Posidonio (*ap.* ATENEO, 5.213d) fa dire ad Atenione, nell'88, che i ginnasi sono in condizioni di squallore e le scuole filosofiche mute, senza tuttavia indicare le eventuali cause.

la forte esposizione politica dei filosofi in questi anni rese Atene un luogo troppo pericoloso per alcuni di essi. In ogni caso, quali che ne fossero le precise ragioni, dopo la presa della città da parte di Silla nell'86 molti filosofi emigrarono e, a quanto risulta, l'Accademia ateniese e il Peripato persero ogni importanza istituzionale. Dopo questa data, per esempio, sappiamo poco o nulla degli scolarchi eventualmente succedutisi alla direzione delle due scuole. Filone e Antioco, che si contesero il diritto alla guida dell'Accademia, condussero la loro lotta rispettivamente da Roma e da Alessandria e fu in particolare in quest'ultima città che nei decenni seguenti si affermarono nuovi orientamenti filosofici. Fu principalmente ad Alessandria, ad esempio, che prese a insegnare la generazione emergente dei platonici dottrinali, come i compagni di Antioco Aristone e Dione e, poco dopo, il platonico radicale Eudoro. E fu ancora in questa città che, sotto l'egida di Enesidemo, si concentrò la nuova e influente fioritura dello scetticismo pirroniano cosí come la comparsa della piú misteriosa e probabilmente piú effimera scuola «eclettica», fondata da Potamone.

Comunque sia, nel presentare quest'eclisse filosofica di Atene è bene non usare tinte troppo forti. Cicerone[18], descrivendo un nostalgico ritorno alle scuole ateniesi nel 79 a. C., può certo concentrarsi sul ricordo delle glorie passate, ma dice anche chiaramente che è ancora possibile assistere a lezioni di Antioco nello Ptolemaion e ad altre lezioni «su Carneade» apparentemente nell'Accademia, mentre il suo amico Pomponio dichiara di trascorrere gran parte del proprio tempo con lo scolarca epicureo Fedro. Antioco, anche se non ci sono ragioni sufficienti per ritenere che sia mai stato a capo dell'Accademia, lasciò effettivamente una scuola ad Atene che dopo la sua morte fu mantenuta in funzione dal fratello Aristo e dal successore di Aristo, Teomnesto. Non restano però tracce di questa scuola dopo gli anni '40 del I secolo a. C.

Se, nonostante questo, il baricentro filosofico si spostò da Atene ad Alessandria, una possibile spiegazione risiede nella dispersione delle biblioteche delle scuole. Filodemo, che attorno a questo periodo si trasferí da Atene in Italia, portò con sé un'antica ed eccellente raccolta di scritti di Epicuro, probabilmente ereditati dal suo maestro Zenone di Sidone[19]. Questo fatto trova riscontro concreto nei papiri di Ercolano i quali, secondo l'opinione corrente, erano in sostanza la biblioteca personale di Filodemo. Possiamo ipotizzare che, in modo analogo, Filone abbia

[18] CICERONE, *De finibus*, 5.1-6.

[19] Cfr. T. DORANDI, *Lucrèce et les Epicuriens de Campanie*, in P. H. SCHRIJVERS, M. H. KOENEN e K. A. ALGRA (a cura di), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam 1997.

recato con sé in esilio l'intera raccolta di volumi dell'Accademia o gran parte di essa. È inoltre possibile che Silla abbia portato a Roma piú di una raccolta di libri come parte del suo bottino di guerra (comprese, secondo quanto ci viene narrato, alcune copie da lungo tempo perdute di trattati di scuola aristotelici). Per analogia con quanto accadde al Peripato ateniese, il cui declino iniziò allorché Neleo di Scepsi, ricevuti in eredità nel 287 a. C. i volumi appartenuti a Teofrasto, li portò immediatamente via da Atene, è tentante l'ipotesi che lo smantellamento delle biblioteche delle scuole, verificatosi fra l'89 e l'86 a. C., sia stato causa determinante del declino di Atene come centro filosofico. Quale migliore spiegazione del fatto che Alessandria, con la sua splendida biblioteca, l'avrebbe d'ora in poi eclissata per molti anni?

A partire da questo periodo, carattere e collocazione geografica dell'attività filosofica mutarono radicalmente, e in un modo che tende a confermare l'ipotesi sopra formulata. Ad Atene le sedi centrali delle principali scuole scomparvero o persero gran parte della loro importanza. Gruppi filosofici locali di dimensioni relativamente modeste, un discreto numero dei quali già esisteva in precedenza, cominciarono a proliferare in tutto il mondo greco-romano. Privati dell'opportunità di interazione dialettica che l'originario ambiente ateniese metteva a loro disposizione, ma ancora ben forniti di libri, essi si dedicarono soprattutto allo studio dei testi basilari della propria scuola[20]. Assistiamo di conseguenza, a partire dalla metà del I secolo a. C., al fiorire della produzione di commenti ai trattati aristotelici e ai dialoghi di Platone. Sappiamo che anche in una scuola stoica come quella di Epitteto, sul finire del I secolo d. C., l'esegesi di questo o di quel passo di Crisippo costituiva una componente regolare dell'attività didattica. Dietro a tutto ciò si intravede come la sensazione che la storia della filosofia fosse giunta alla fine (cosí, anche le piú tarde dossografie e storie biografiche della filosofia tenderanno ad arrestarsi con i pensatori della prima parte del I secolo a. C.) e che il compito fosse ora di interpretarla e comprenderla, piuttosto che farla progredire. Inutile dirlo, questa prospettiva non impedí la comparsa di nuove opere filosofiche significative, soprattutto in campo platonico, ma anche i pensatori piú innovativi tendevano a considerare la propria opera soprattutto come recupero della saggezza degli antichi.

[20] Cfr. in particolare P. HADOT, *Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque*, in M. TARDIEU (a cura di), *Les Règles de l'interprétation*, Paris 1987, pp. 13-34. Altre importanti osservazioni su questo nuovo stile filosofico in P.-L. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in *ANRW*, II, 36/7 (1994), pp. 5027-100.

Mentre il nuovo decentramento filosofico ebbe un enorme impatto sui grandi centri culturali – Atene, Alessandria e, in minor misura, Roma –, nelle capitali regionali il mutamento fu senza dubbio piú graduale, come può illustrare l'esempio della città natale di san Paolo, Tarso in Cilicia. Strabone riteneva che ai suoi tempi, alla fine del I secolo a. C., le istituzioni educative di Tarso, comprese le scuole di filosofia, stessero sopravanzando quelle di Atene e Alessandria, pur ammettendo che esse differivano da queste ultime per il fatto di attirare come allievi solo abitanti del luogo[21]. Di fatto, già perlomeno nel corso dei due secoli precedenti, la città aveva prodotto stoici eminenti, tra i quali gli scolarchi Zenone di Tarso e Antipatro di Tarso (anche il padre di Crisippo, cioè del piú grande tra gli stoici, proveniva da qui), ed è possibile che, all'epoca in cui scrive Strabone, la scuola stoica di Tarso esistesse già da molto tempo. Ma questa nuova crescita di importanza come centro filosofico rispecchia i mutamenti avvenuti nel mondo intellettuale del I secolo a. C. Ulteriore testimonianza di tale crescita e dell'alta reputazione delle scuole regionali è la scelta di Augusto di porre due filosofi in successione, Atenodoro e Nestore, entrambi nativi di Tarso, al governo della città. Strabone è in grado di stilare una lunga lista di cittadini di Tarso, sia suoi contemporanei sia di epoca precedente e appartenenti a diverse scuole che, divenuti filosofi di professione, avevano per la maggior parte finito per lavorare all'estero: Roma, ci informa, ne rigurgita[22].

Un modello analogo si ritrova nella provincia di Siria[23]. Già nel II secolo a. C. il regno seleucide era indubbiamente sede di molte attività filosofiche indigene. Qui l'epicureo Filonide – che sembra aver appreso la sua filosofia esclusivamente da maestri locali – convertí Antioco IV al proprio credo e rimase filosofo di corte sotto il successore Demetrio I (162-150 a. C.). Gran parte dei filosofi ellenistici di cui abbiamo notizia proviene da questa regione, compresi non soltanto gli epicurei Zenone di Sidone e Filodemo di Gadara, ma anche il grande stoico Posidonio di Apamea. Anche se molti di loro si trasferirono ad Atene, questo dato suggerisce che già nel II secolo a. C. non solo l'epicureismo, ma probabilmente anche altri sistemi filosofici, erano attivamente insegnati in Siria. In epoca imperiale aumentò la complessità di questo quadro,

[21] STRABONE, 14.673.

[22] *Ibid.*, 14.5.14-15.

[23] Per quanto segue cfr. W. CRÖNERT, *Die Epikureer in Syrien*, in «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts», X (1907), pp. 145-52, e soprattutto M. F. SMITH, *An Epicurean Priest from Apamea in Syria*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CXII (1996), pp. 120-30.

ma non ci fu un mutamento radicale rispetto al passato. Numenio, l'importante platonico del II secolo, era di Apamea, la stessa città in cui, nel secolo successivo, un altro platonico siriaco, Giamblico, avrebbe aperto una scuola. Ma un sintomo ancor piú significativo della crescente importanza della filosofia in questa terra viene da un'iscrizione, forse del II secolo d. C., trovata ad Apamea, che menziona un certo Aurelius Belius Philippus, il quale non era soltanto il sacerdote di Bel, ma anche «capo degli epicurei di Apamea». Questa associazione di cariche è singolare, dato che gli epicurei negavano l'intervento divino nelle vicende umane, ma in realtà non è del tutto priva di paralleli nell'Asia Minore di epoca imperiale[24]; è inoltre indizio dello status politicamente rispettabile che persino i filosofi epicurei vi avevano raggiunto.

Mentre nei casi appena analizzati potrebbe ben trattarsi di scuole locali fondate in epoca ellenistica e sopravvissute in età imperiale, possiamo ora volgere la nostra attenzione a un caso che appartiene presumibilmente alle nuove scuole fondate solo alla fine dell'epoca ellenistica. Tale è la scuola epicurea di Filodemo e Sirone, aperta nella zona di Ercolano, a quanto sembra sotto la tutela di Lucio Calpurnio Pisone, probabilmente nel corso dei primi due decenni successivi alla guerra mitridatica e all'eclisse di Atene come capitale filosofica. In quest'epoca i Romani non affollavano piú le scuole ateniesi come avevano fatto un tempo e grandi letterati come Virgilio e Orazio appresero l'epicureismo alla scuola di Ercolano, la cui biblioteca sopravvive tutt'oggi parzialmente nei papiri di Ercolano.

Similmente, Filodemo ci informa di un gruppo epicureo a Rodi che dava prova di un sorprendente grado di indipendenza dalla sede centrale ateniese del movimento[25]. Bisogna inoltre ricordare che, all'incirca in questo periodo, lo stoico Posidonio scelse di aprire la propria scuola a Rodi. L'isola era il luogo natale del suo maestro Panezio, il quale tuttavia, solo una generazione prima, aveva scelto di insegnare soprattutto ad Atene. Rodi è un esempio tipico dei centri filosofici emergenti del I secolo a. C. Anche qui tuttavia, come probabilmente nella maggior parte dei casi di questo tipo, la filosofia non costituiva una novità. L'isola vantava infatti antichi legami con la scuola peripatetica attraverso due eminenti cittadini di Rodi: l'allievo di Aristotele Eudemo, che vi aveva fatto ritorno per insegnare e, nella generazione successiva, Geronimo. Se dunque la regionalizzazione della filosofia verificatasi nel I

[24] *Ibid.*, pp. 129-30.

[25] Cfr. D. SEDLEY, *Philosophical allegiance in the Greco-Roman world*, in M. GRIFFIN e J. BARNES (a cura di), *Philosophia Togata*, Oxford 1989, pp. 97-119.

secolo a. C. condusse alla creazione di molte scuole locali nuove, possiamo tuttavia regolarmente constatare, in questi casi, la presenza di una tradizione di interesse filosofico che, già presente, attendeva solo di essere sfruttata.

È difficile sapere con sicurezza se fosse piú probabile che in una singola città dominasse una sola scuola filosofica o viceversa fosse presente l'intero spettro delle scuole disponibili. In linea generale però una formazione filosofica completa – che a quest'epoca comprendeva l'apprendimento del platonismo, dell'aristotelismo, dello stoicismo e dell'epicureismo – poteva essere raggiunta nella propria regione di origine. Si racconta che Apollonio di Tiana[26], tra i primi anni e la metà del I secolo d. C., fosse riuscito a trovare nella vicina Ege maestri di tutti e quattro i principali sistemi filosofici, nonché un maestro pitagorico. E Galeno, alla metà del II secolo d. C., poté studiare con rappresentanti di queste stesse quattro scuole nella natia Pergamo[27].

Cicerone, ad onta della sua perenne nostalgia per la filosofia ateniese, nel *De finibus*, ambientato nel 50 a. C., dichiara esplicitamente la sua fiducia in Sirone e Filodemo – vale a dire nella principale scuola epicurea italiana – come autorità su questioni controverse della dottrina epicurea[28]. Ed è al tempo di Cicerone che la filosofia greca inizia ad essere davvero importante per l'intellighenzia romana[29]. Nelle case di molti romani, tra i quali Cicerone, Pisone e Bruto, soggiornava come ospite fisso un filosofo greco. Augusto, come abbiamo visto, si assicurò i servigi di almeno due stoici greci e l'influenza della filosofia nella corte imperiale è ulteriormente testimoniata dalla fiducia che Nerone riponeva nei consigli dello stoico Seneca e dall'epicureismo di Plotina, vedova di Traiano, la quale intercedette con buon esito presso Adriano a favore della scuola epicurea di Atene.

Questi ultimi due esempi non ci devono tuttavia far pensare che la filosofia fosse divenuta un'occupazione tanto romana quanto greca. L'esercizio professionale della filosofia era visto dai Romani come prerogativa dei Greci. I Romani si consideravano i beneficiari della sapienza filosofica greca e indubbiamente essa influenzò le vite di molti di loro[30]. Ma mentre alcuni, come Cicerone, Bruto e Seneca, dimostrarono nei propri scritti notevoli competenze filosofiche, i piú rimasero rigorosa-

[26] FILOSTRATO, *Vita di Apollonio*, 1.7.

[27] GALENO, *Sulla diagnosi e la cura delle passioni dell'animo*, 8 (*Scritti minori*, 1.31.23 sgg.).

[28] CICERONE, *De finibus*, 2.19.

[29] Cfr. M. GRIFFIN, *Philosophy, politics, and politicians*, in GRIFFIN e BARNES (a cura di), *Philosophia Togata* cit., pp. 1-37.

[30] Cfr. CICERONE, *De natura deorum*, 1.7; ID., *Academica*, 1.7.

mente dilettanti. Tacito ricorda che il suocero Agricola raccontava come, se non fosse stato per l'intervento materno, si sarebbe dedicato alla filosofia «con piú ardore di quanto fosse consentito a un Romano e a un senatore»[31].

Su questo sfondo, la comparsa di un imperatore-filosofo come Marco Aurelio costituisce un importante elemento di novità. Ma sebbene lo stoicismo e il cinismo, almeno durante il I secolo d. C., fossero stati talvolta associati alla resistenza morale al regime imperiale e Domiziano nell'89 avesse espulso i filosofi da Roma, la formazione filosofica divenne parte cosí integrante del *curriculum* educativo imperiale che, nel II secolo, la filosofia era ormai una disciplina pienamente accettata dall'*establishment*. È stato perciò ipotizzato in modo convincente che quando, nel 176, Marco Aurelio istituí ad Atene cattedre di filosofia platonica, aristotelica, stoica ed epicurea[32], il gesto riflettesse principalmente l'intento di mantenere viva la loro conoscenza a fini puramente didattici piuttosto che quello di promuovere quei movimenti filosofici. Galeno commenta che ai suoi giorni alcuni si definiscono «platonici», «peripatetici», «stoici» o «epicurei» su basi non piú solide del fatto di essere pagati per occupare la cattedra recentemente istituita di quella particolare filosofia[33].

Non si vuole con ciò negare che almeno alcuni dei titolari di tali insegnamenti fossero importanti esponenti del sistema filosofico che rappresentavano. Alla fine del II secolo, ad esempio, la cattedra di filosofia peripatetica venne occupata da un aristotelico dell'importanza di Alessandro di Afrodisiade. E nei secoli successivi la scuola platonica ateniese avrebbe prodotto giganti del neoplatonismo come Proclo e Simplicio. Eppure, la reintegrazione di Atene nel ruolo di Mecca filosofica dell'impero romano sotto Marco Aurelio non comportò (né si proponeva di farlo) la ricostituzione o la rivitalizzazione delle antiche scuole ateniesi. Piuttosto, essa segnò il definitivo assorbimento della filosofia nel *curriculum* educativo dominante.

[31] TACITO, *Agricola*, 4.

[32] Per alcune significative valutazioni di questa istituzione cfr. J. H. OLIVER, *Marcus Aurelius. Aspects of Civic and Cultural Policy in the East*, Princeton 1970, pp. 80-83; LYNCH, *Aristotle's School* cit., in particolare pp. 169-77; GLUCKER, *Antiochus* cit., in particolare pp. 146-53; DONINI, *Le scuole* cit., pp. 36-38.

[33] GALENO, *Sull'ordinamento delle proprie opere a Eugeniano*, I (*Scritti minori*, 2.80-81), su cui cfr. LYNCH, *Aristotle's School* cit., pp. 173-74; GLUCKER, *Antiochus* cit., pp. 189-90.

MARIA TANJA LUZZATTO

La cultura nella città e le scuole: la retorica

Negli studi moderni la retorica ellenistica è parte di un deserto inesplorato, che include l'intera prosa letteraria del periodo e tutto quanto non sia alessandrino[1]. Disciplina del tutto indifferente al problema dell'altro, del non-greco, non è stata sfiorata dagli interessi per la nuova «frontiera» disegnata dalle conquiste di Alessandro; troppo letteraria per avere un posto nella filosofia e nelle scienze ma troppo tecnica per lo studioso di letteratura, la retorica usa soprattutto il linguaggio dell'avvocato, senza che ciò le sia valsa l'attenzione degli specialisti di diritto greco. Eppure essa offre un punto d'osservazione privilegiato sulla società e la cultura ellenistica, situandosi al crocevia delle piú diverse linee di indagine, dalla letteratura alle istituzioni, dall'etica al diritto, dalla politica alla famiglia e, vorrei dire, all'autopercezione del cittadino in seno alla sua comunità. Non possiamo tuttavia stupirci di tanto disinteresse, quando anche nelle storie specialistiche la retorica ellenistica è presentata come un'arte inane, che deve alla filosofia quanto ha di meglio[2]. Solo resiste il nome di Ermagora di Temno, il grande sistematore della τέχνη: che però in un panorama vuoto si riduce inevitabilmente a un ruolo piú simbolico che storico, come rappresentante di una precettistica astrusa e di una scuola ormai esanime. La nozione di decadenza, accentuata dal confronto impietoso con la grande stagione ateniese del IV secolo, sembra trovare legittimità storica nel sorgere delle monarchie, perché una vera retorica non può esistere senza libertà politica. Una concatenazione di fatti apparentemente inoppugnabili relega cosí la τέχνη ellenistica *intra parietes*, là dove la ritroveranno i Romani, affascinati dalle sottigliezze del sistema greco e insieme sprezzanti della sua futilità; il suo prodotto per eccellenza sarà, non inatteso, quello stravagante agglomerato di leggi inesistenti, fantasie romanzesche, personaggi da teatro e inverosimili città che i Greci hanno chia-

[1] Sul problema R. KASSEL, *Die Abgrenzung des Hellenismus in der griechischen Literaturgeschichte*, in ID., *Kleine Schriften*, Berlin - New York 1991, pp. 154 sgg.

[2] Ad esempio il classico G. A. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton 1963, pp. 264 sgg.; ID., *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994, pp. 81 sgg.

mato μελέτη, e i Romani «declamazione». Questa è la vulgata continuamente riproposta nelle storie della cultura greca.

È facile abituarsi a pensare che quanto non è arrivato sino a noi non sia mai esistito. Il meccanismo di conservazione e perdita dei testi ha colpito la retorica ellenistica sino al naufragio totale, e viene subito da chiedersi come mai l'ininterrotta continuità della scuola non sia riuscita a preservare *auctores* fondamentali come Ermagora. In realtà la scuola ha sempre garantito la sopravvivenza di se stessa, via via selezionando e combinando quanto vi era di utile, riassorbendo il manuale antico entro quello piú recente. Per molti versi le redazioni finali che ancora leggiamo *sono* retorica ellenistica e sono *anche* Ermagora, nel senso che hanno incorporato tutto quello che serviva dei grandi capiscuola. La citazione con il nome d'autore ha spesso il compito di registrare il dissenso; l'anonimato di una norma riproposta e aggiornata è invece il prezzo del consenso. L'esilissima edizione dei frammenti ermagorei[3] offre fatalmente una prospettiva in parte rovesciata, registrando soprattutto quanto non è piú servito o non è piaciuto, mentre la parte migliore e maggiore è ormai inestricabilmente fusa entro il *De inventione* ciceroniano o il trattato *Περὶ στάσεων* di Ermogene o le *Divisioni* di Sopatro; le rare menzioni esplicite non ci farebbero mai sospettare quanto invece Quintiliano può affermare con il sicuro intuito di chi vede la storia della retorica vivendoci dentro: «Ermagora poi si costruí una sua strada, e in tanti l'hanno seguita»[4]. La perdita della tecnografia ellenistica va dunque valutata all'interno dei meccanismi della scuola e non autorizza in alcun modo l'ipotesi di un'effettiva marginalità rispetto alla retorica del IV secolo che la precede, o all'età imperiale: al contrario, se consideriamo che all'uscita dal periodo ellenistico il sistema è ormai completamente formato e strutturato in un assetto del manuale destinato a rimanere invariato per oltre mille anni, è chiaro che proprio la scuola dei tre secoli dopo Alessandro è il vero momento forte nella storia della disciplina.

Poiché la retorica è l'arte della parola che cerca il consenso nelle sedi istituzionali, dobbiamo necessariamente partire dalla *polis*, anzi concretamente da quelle città, soprattutto nelle aree pergamena, seleucide, rodia, che hanno visto nascere e insegnare i *rhetores* di cui abbiamo notizia[5]. E qui subito ci si scontra con l'ingombrante presenza di una città assai piú fantastica di quella della μελέτη, che tuttavia resiste inattacca-

[3] A cura di D. Matthes, Lipsiae 1962.

[4] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 3.1.16: «fecit deinde velut propriam Hermagoras viam quam plurimi sunt secuti».

[5] Un elenco non completo ma indicativo in F. SUSEMIHL, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, II, Leipzig 1892, pp. 448-516.

bile nei manuali come negli studi specialistici. È una città ormai totalmente inglobata in grandi stati centralizzati e monarchici, un guscio vuoto dove le assemblee non deliberano altro che omaggi al sovrano. Il nuovo uomo ellenistico, tendenzialmente cosmopolita, lascia Efeso o Smirne o Colofone per darsi al commercio, o per militare in lunghe campagne lontano da casa; se è un intellettuale, affolla le corti in cerca di stipendio e onori. Ecco allora la sorpresa

> di vedere il prestigio dell'arte oratoria sopravvivere alle condizioni sociali che l'avevano fatta nascere ... nell'epoca ellenistica la città libera e autonoma è finita; il quadro vero della vita politica è ora la monarchia assoluta: l'età dell'oratore sembra terminata. D'ora innanzi, l'uomo politico efficace è piuttosto il consigliere aulico ... solo sussiste, e fiorente, il terzo genere, l'eloquenza «epidittica» ... l'arte del conferenziere[6].

Cito questo passo per esteso non solo in omaggio a un libro fondamentale, ma perché esso ancora rappresenta lo stato attuale degli studi. Eppure, se davvero le cose fossero andate cosí, una disciplina recente come la retorica, che alla data fatidica della morte di Alessandro ha appena cento anni e ha subito accanite contestazioni, sarebbe entrata in una lenta agonia e non avrebbe neppure toccato le soglie della nostra era. Lo studioso dell'ellenismo, e soprattutto lo studioso di retorica, non può che rispondere facendo risuonare ancora una volta con forza il grido accorato di un altro grande Francese, nella speranza che infine la storia letteraria acquisisca i dati incontestabili dell'epigrafia:

> la città greca non è morta a Cheronea, né sotto Alessandro, né nel corso di tutta l'età ellenistica ... la sorte – vita, libertà, beni – di ciascun cittadino continua a dipendere dalla politica che assumerà l'assemblea del popolo e l'importanza degli oratori e degli uomini politici è la stessa[7].

Nelle città greche di antica fondazione (nessun *rhetor* di un qualche nome ha lavorato nelle nuove colonie fondate dai diadochi!) la necessità di promuovere scelte e decisioni è piú urgente che mai. La libertà restituita da Alessandro con un gesto di forte impatto propagandistico verrà difesa per tre secoli in un negoziato estenuante che coinvolge città grandi, piccole e piccolissime in una lotta per la sopravvivenza fra i poteri forti che le circondano. È vero semmai che il passo della politica si fa convulso, impedendo di costruire progetti di largo respiro, di ingaggiare quegli epici duelli che hanno fatto la grandezza dell'oratoria demo-

[6] H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, pp. 269 sg. [trad. it. Roma 1966].

[7] L. ROBERT, *Théophane de Mytilène à Constantinople*, in ID., *Opera minora selecta*, V, Amsterdam 1989, p. 561.

stenica. Una Tyche capricciosa impone mutamenti di scenario repentini, frantuma ogni disegno, costringe a continui riaggiustamenti e cambiamenti di alleanze, genera scelte spregiudicate, opportuniste, ma anche drammatiche. Il politico cittadino cerca disperatamente di conservare il ciclo regolare e possibilmente tranquillo del proprio microcosmo, e ciò spiega l'importanza sempre crescente dei santuari locali, delle feste religiose, delle gare atletiche, dei concorsi poetici, di tutto ciò che dà sostanza a un senso di identità tanto piú forte quanto piú si fa debole la capacità di difenderlo sul piano militare. La politica estera si riassume nello sforzo di neutralizzare le interferenze dei grandi: le lotte dinastiche, il fluttuare dei confini delle sfere di influenza, l'incombere di Roma sono appunto visti «da fuori», qualcosa da negoziare, placare, possibilmente incorporare nel sistema della città attraverso ambascerie, alleanze, o il conferimento di onori che assimilano il sovrano all'εὐεργέτης locale, e in lui vedono il gentiluomo rispettoso dei genitori e degli dèi, pronto a beneficare la città. E il dono richiesto è sempre la garanzia di ἐλευθερία, αὐτονομία, δημοκρατία, lo slogan ossessivo di tante iscrizioni ellenistiche[8]. Ora, il manuale di retorica interpreta perfettamente questa città, le sue ambizioni, i suoi riti; le liste apparentemente noiose che costituiscono, sul piano tecnico, la topica delle «persone» e dei «fatti» si trasformano, in una chiave di lettura sociologica, nello specchio fedele del cittadino φιλόπολις, interpretano nel modo piú genuino questa caparbia fissità di valori, la chiusura di un piccolo mondo di grande orgoglio. La cinta muraria e l'acropoli, i luoghi del confine con l'altro e del pericolo di occupazione militare, sono lo scenario ricorrente della μελέτη: le mura che lo straniero non deve scalare, le porte che non si devono aprire, i traditori e gli informatori, i piccoli eroi di piccole guerre locali, i tiranni che sull'ἄκρα torturano e i tirannicidi che vi salgono per strade segrete non sono tocchi da romanzo, ma luoghi ed emozioni vere. Il fascino della retorica ellenistica, dentro le pieghe dei suoi precetti e dei suoi esercizi, sta proprio qui. Se lo scenario per noi piú consueto è quello delle grandi distese territoriali che vedono le lotte fra i diadochi, o delle corti fastose in cui vivono i poeti e gli eruditi di Alessandria, la retorica ci invita a guardare infine dentro le mura delle città libere e democratiche, di città che non vogliono cambiare, e alle quali la scuola di retorica fornisce gli ingredienti di un'etica civica immutabile.

[8] F. QUASS, *Zur Verfassung der griechischen Städte im Hellenismus*, in «Chiron», IX (1979), pp. 37 sgg. In generale cfr. C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, II, Paris 1978, pp. 428 sgg.; F. CHAMOUX, *La civilisation hellénistique*, Paris 1981, pp. 209 sgg.; M. SARTRE, *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien*, Paris 1995, pp. 43 sgg., 137 sgg.

Dentro la cerchia delle mura ci sono le case, le famiglie, le feste, le gare, la piccola ma vitale politica. Non i nuovi valori proposti dalle scuole filosofiche, non l'utopia cosmopolita della città senza ginnasi e senza tribunali immaginata dallo stoico Zenone[9], ma la rissa infinita dei mille processi per debiti, per eredità, per adulterio, per violenza, e la vita culturale e sociale che sempre piú ha proprio nel ginnasio il suo punto focale. Un mondo assediato non può essere pacifico e la città subisce i contraccolpi delle vicende esterne sia in termini di perenne minaccia di στάσις, sia pagando il prezzo di guerre molto diverse dagli scontri campali dei sovrani; sono scorrerie sotto le mura, sortite notturne, hanno per protagonisti città vicine, piccoli ἀριστεῖς locali, gruppi di fuorusciti, figli di padri che sono nemici politici. Questa città non ha corti ma solo, malauguratamente, tiranni, teme i pirati piú degli eserciti stranieri, vive intensamente gli scontri fra poveri e ricchi e fra padri e figli, le sue famiglie sono insidiate da etere e adulteri. Questo è il mondo che viene fuori dai temi declamatori, ed è il mondo vero di tante città greche; la sua estraneità ai ritmi della grande politica è la prova della sua verità, del fatto che esso ci attesta la faccia nascosta della *polis* che sola interessa al maestro di retorica, che dentro la *polis* vive, insegna, forma la futura classe dirigente.

Qualche varco sinora insospettato ci permette di entrare per un attimo nelle scuole dei *rhetores*. Se scorriamo i brani di oratoria attica citati da Dionigi di Alicarnasso e li consideriamo dal punto di vista del contenuto, dunque astraendo dalla funzione cui sono piegati in quel dato contesto, ricaviamo un dossier molto suggestivo. Nel *Lisia* sono citate la difesa per «cattiva tutela» dell'orfano di un Ateniese caduto in battaglia a Efeso (capp. 21-27), l'invettiva antitirannica dell'*Olimpico* (29-30), una «difesa della costituzione patria» contro manovre oligarchiche (32-33). Nell'*Isocrate* Dionigi menziona in sequenza i precetti per il cittadino φιλόπολις e φιλόδημος del *Panegirico* (cap. 5), i doveri dello stratega del *Filippo* (6), l'esortazione alla giustizia nella sfera privata e pubblica del *Sulla pace* (7), la coraggiosa critica della costituzione ateniese dell'*Areopagitico* (8): nell'insieme, un autentico breviario del dirigente politico, valido per tutta l'età ellenistica e costellato di parole chiave e formule di elogio che ritroviamo nelle iscrizioni del tempo. La rivendicazione di Messene nell'*Archidamo* citata di seguito (9), con il ricorso al mito e alle antiche storie per convalidare l'appartenenza della città a

[9] DIOGENE LAERZIO, 7.33, e cfr. PLUTARCO, *La fortuna di Alessandro*, 329a-b; l'ideologia della scuola di retorica è nettamente estranea e ostile ad ogni forma di cosmopolitismo come di individualismo.

Sparta, potrebbe sembrare meno attuale, se il contenzioso territoriale fra Priene e Samo davanti a un collegio di arbitri a Rodi, agli inizi del II secolo, non venisse a ricordarci quanto quegli argomenti potevano sempre tornare utili[10]. La lunghissima citazione del *Sulla pace* come esempio di stile isocrateo[11] non dovrebbe distogliere la nostra attenzione dal messaggio politico del brano: la scuola di retorica non ha mai perso l'occasione di inculcare tramite il precetto tecnico una precisa ideologia. Se poi passiamo ai discorsi giudiziari citati, incontriamo figure che sono tutte tipiche della vita sociale delle città greche, come i banchieri Paision ed Eumathes, o lo straniero coinvolto in un problema di eredità, o la difesa di un orfano da un tutore disonesto, o il discorso di un «giovane non impegnato in politica», cioè un tipico protagonista della μελέτη[12]. Quale discussione è piú tecnica di quella sul «terzo stile» nel terzo capitolo del *Demostene*? Ma non è certo un caso che si scelga per illustrarlo un vecchio brano di Trasimaco di Calcedone sulla πάτριος πολιτεία, che potrebbe essere stato pronunciato, parola per parola, da un politico di due o trecento anni dopo. Stretta attualità, come vedremo, delle tematiche che ritroviamo anche nell'esaltazione dei combattenti valorosi in un frammento gorgiano e nel famoso brano tucidideo sugli effetti della στάσις citati all'inizio dell'opera; e piú avanti (cap. 11) incontriamo un passo del *Contro Tiside* di Lisia che potrebbe essere usato tale quale una declamazione, Isocrate *Sulla pace* 41 sgg. che discute l'attualissimo problema dei mercenari (cap. 17), il magnifico passo della *Terza Olintiaca* con la sua bella massima che ispira Dioniso Longino in un contesto del tutto diverso[13]: questi erano i testi, accuratamente selezionati, sui quali si formava l'allievo dei *rhetores*, imparando a parlare ma soprattutto a pensare in un certo modo, secondo il binomio isocrateo dell'εὖ λέγειν ed εὖ φρονεῖν. Se le scuole dei filosofi hanno forgiato l'individuo ellenistico, la scuola di retorica ha educato il cittadino, il piccolo o grande dirigente, duttile ma comunque orgoglioso della sua piccola patria, che via via rassegnandosi al mutare dei tempi conserva però intatto un patrimonio ideale che dal politico ellenistico passa in eredità a quello greco-romano, e arriva sino a Costantinopoli, l'ultima città greca. Questa è la ragione profonda della stupefacente longevità della scuola di retorica.

Questa professionalità conserva, piú che mai in età ellenistica, ampi

[10] *I. Priene*, 37, ll. 65 sgg.

[11] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Isocrate*, 16.

[12] *Ibid.*, 19; ID., *Iseo*, 5, 6, 8, 10.

[13] ID., *Demostene*, 21; per l'allusione a DEMOSTENE, 3.32, cfr. *Sul sublime*, 9.27.

margini di azione. Processi per cause private e pubbliche, ambascerie, deliberazioni sulla guerra o la pace, mediazione tra le fazioni interne, problemi finanziari, tensione con i comandanti mercenari, rapporti con gli alleati, con i sovrani, con Roma, elezione a una carica pubblica, tutte queste attività richiedono un buon tirocinio retorico. In questo mondo percorso da tensioni perenni – si cominci a leggere, per convincersene, in un punto qualunque dell'opera polibiana! – è proprio «l'arte del conferenziere» ad avere poco spazio, con buona pace di tante affermazioni in contrario. La pari dignità dell'epidittica come *tertium genus* è, per gli antichi, un assunto dichiaratamente aristotelico, e non tutti erano d'accordo. Le poche definizioni della retorica sicuramente ellenistiche tendenzialmente la escludono, perché mettono al centro il πολιτικόν ζήτημα (e l'ἐπίδειξις non è una *quaestio*, ma presuppone il consenso); la μελέτη si limita ai primi due generi (la *controversia* e la *suasoria* dei Latini), e già Isocrate non aveva riconosciuto all'elogio e al biasimo uno statuto a parte[14]. In un dialogo che si immagina tenuto agli inizi del I secolo Antonio esclude l'epidittica dalla sua esposizione, e il maestro di Cicerone si scandalizzava che Ermagora avesse scalato l'ἐπίδειξις da genere a specie, attribuendole un ruolo subordinato[15]. Solo per Filodemo, cioè per un epicureo nemico della retorica, l'epidittica diventa la sola vera materia dell'oratore[16].

Complemento fondamentale dell'insegnamento teorico e dello studio dei modelli è la μελέτη, l'esercizio di composizione su un tema giudiziario o deliberativo. Essa applica il basilare principio pedagogico per cui si impara il lavoro vero imitandolo nell'aula scolastica, ma secondo gli studi moderni proprio nell'esercizio declamatorio si sarebbe consumato lo scandalo della fuga dalla realtà, per trasferirsi in una Sophistopolis colorita ma alienante. Ora, sul fatto che i *themata* declamatori fossero *ficta* non ci sono dubbi, ma mentre le autorevoli definizioni di Cicerone e Quintiliano sottolineano la «verosimiglianza» dell'invenzione[17], gli studiosi moderni si muovono nella direzione opposta, tenendo dietro ai celebri attacchi di Tacito sulle controversie «inventate e lontanissime dalla realtà» o al sarcasmo di Petronio sui feroci tiranni e i pi-

[14] Cfr. la definizione di ERMAGORA, frr. 3-4 Matthes, e QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 2.15.20. Per Isocrate, L. RADERMACHER, *Artium scriptores*, Wien 1951, B XXIV 37.

[15] CICERONE, *De oratore*, 2.43; ID., *De inventione*, 1.12-14.

[16] FILODEMO, *Retorica*, I, p. 122.28 sgg. Sudhaus, e D. INNES, *Philodemus*, in G. A. KENNEDY (a cura di), *The Cambridge History of Literary Criticism*, I, Cambridge 1989, pp. 217 sg.

[17] CICERONE, *De oratore*, 1.149: «causa aliqua posita consimili causarum earum quae in forum deferuntur»; QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 2.4.41: «fictas ad imitationem fori consiliorumque materias».

rati «pronti sulla riva con le catene in mano»[18]. Se già gli antichi si dividono nel loro giudizio, sarà imprudente da parte nostra avallare, come finora è accaduto, una sola interpretazione. Proviamo allora, con un esempio concreto, ad adottare una prospettiva piú attenta al mutare dei tempi e dei luoghi. Nella bibliografia moderna, come in Petronio, la presenza di tiranni è la piú consueta dimostrazione della natura romanzesca della μελέτη; e tuttavia già avrebbe dovuto indurci a cautela il fatto che Quintiliano, nello stigmatizzare a sua volta gli eccessi di fantasia negli esercizi del suo tempo, si guarda bene dall'includerli; memoria storica della scuola, egli sapeva che quei temi erano ben reali, anche se non piú nella Roma del suo tempo[19]. Il fatto è che le «leggi declamatorie» contro i tiranni e i premi per i tirannicidi sono un patrimonio vero della città ellenistica. Le μελέται conservate acquisteranno un diverso sapore una volta letti i resoconti sul processo e la condanna a Ereso (c. 330 a. C.) del tiranno Agonippo[20], che dopo aver dato fuoco alle case e ai templi e massacrato molti cittadini ne aveva sequestrato sull'ἄκρα le mogli e le figlie, chiedendo in cambio della loro vita un riscatto di 3200 stateri. Gli abitanti riescono a sopraffarlo, e istruiscono per lui un processo «capitale, a voto segreto, dietro giuramento» con una seconda votazione «sul modo in cui dovrà morire». Contro un altro tiranno, Eurisilao, la città si avvale di un collegio di dieci συνήγοροι. Un nuovo processo, equo e pubblico, «a seguito dei discorsi pronunciati dalle due parti», sancisce la validità della «legge contro i tiranni» e proietta nel futuro l'esecrazione della città: chiunque tenterà di far rientrare i discendenti di Agonippo ed Eurisilao o di restituire loro i beni confiscati, in qualunque momento, «sarà maledetto lui e la sua stirpe». Il linguaggio dell'iscrizione lascia trasparire la realtà di un processo con il suo grande collegio di avvocati, la drammatica rievocazione dei fatti, i discorsi παρ' ἀμφοτέρων, le molte sedute e, sullo sfondo di tutto, i massacri, gli incendi, i sequestri. Ecco che i processi «immaginari» contro i tiranni della μελέτη assumono fosca e precisa consistenza; anzi l'enfasi e il pathos dei discorsi di scuola impallidiscono di fronte all'eco di quelle antiche arringhe, tenute di fronte a chi aveva perso casa, mogli, figli. Ancora, la celebre *Iliensium lex de tyrannis* (*post* 281 a. C.) attesta la realtà dell'incitamento al tirannicidio, con la sua minuziosa lista di premi differenziati per il cittadino, lo straniero, lo schiavo, il complice del tiranno, e

[18] TACITO, *Dialogus de oratoribus*, 31.1; PETRONIO, 1.3.

[19] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 2.10.5. Anche riguardo ai premi per i tirannicidi (cfr. oltre *ibid.*, 7.4.21, è storicamente piú preciso di TACITO, *Dialogus de oratoribus*, 35.5, che li include fra le materie «fuori dalla realtà».

[20] *OGIS*, 8.

la sanzione ulteriore della *damnatio memoriae* per i colpevoli. Si è notato giustamente che questo testo carico d'odio segna un'evoluzione rispetto all'altra famosa legge antitirannica, votata ad Atene dopo Cheronea[21]. Soprattutto colpisce il clima di sospetto che affiora quando si dà facoltà a chiunque di intentare processi per tirannide contro chiunque, senza prescrizione; il motivo della τυραννίδος ἐπίθεσις, tanto diffuso nella μελέτη, apre un delicato problema giuridico. Cosa poteva configurarla? Se Aristotele cita un indizio concreto come il fatto di richiedere una guardia armata[22], la μελέτη fonda il sospetto anche solo sulla ricchezza personale, o sul fatto di crearsi molti amici, o per frasi dette in stato di ubriachezza, soprattutto se chi le pronuncia è un «giovane ricco», come quello colto a sospirare guardando verso l'acropoli[23]. Viene da chiedersi se dietro la ricerca della situazione limite l'esercizio di scuola non riverberi fobie reali; il sospetto ossessivo è pronto a materializzarsi quando la persona coinvolta è ricca, di famiglia importante, circondata da un gruppo di amici veri o guadagnati. Cosa vi è, in concreto, dietro al terroristico giuramento che vincolava tutti i cittadini a «denunziare» qualunque indizio – non, si badi bene, una prova – di attentato alla costituzione democratica[24]? Quale consistenza legale, quali forme processuali poteva configurare, non l'«essere» tiranno ma il «volerlo» diventare? Tutto ciò fa parte comunque di una realtà storica. Se Agonippo a Ereso non scherza, abbiamo sicura traccia di tiranni di inaudita ferocia, come Apollodoro di Cassandrea, che inizialmente era riuscito a farsi assolvere dall'accusa di «aspirare alla tirannide». Quando Ippomaco caccia Timarco da Mileto con l'aiuto di Antioco II, i Milesi sono tanto grati da conferire al re il titolo di θεός, e la sacerdotessa Chrysò si vanterà di discendere da chi «aveva restituito libertà e democrazia». Ippomaco è un tirannicida ellenistico in carne ed ossa, come i fratelli Anassagora, Codro e Diodoro che uccidono a Efeso il tiranno Egesia[25]. Il tema di una controversia di Seneca potrà sembrare stravagante solo a chi non conosce le identiche iniziative di Clearco di Eraclea o di

[21] Per il testo *OGIS*, 218. Cfr. M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, II, Roma 1969, p. 67.

[22] ARISTOTELE, *Retorica*, 1357b30 sgg.

[23] SOPATRO, in *Rhetores Graeci*, VIII, p. 161 Walz; ERMOGENE, *Περὶ στάσεων*, pp. 47.2, 49.11, 49.21 Rabe.

[24] Sul μηνύειν cfr. l'isopolitia fra Smirne e Magnesia sul Sipilo (*post* 246), *OGIS*, 229, l. 68, e QUASS, *Zur Verfassung* cit., p. 45; per una δίκη τῆς μηνύσεως Eritre raduna un collegio di giudici da varie città: *I. Erythrai*, 111 (= *I. Priene*, 50, metà II secolo).

[25] Apollodoro: POLIENO, 6.7; POLIBIO, 7.7.2. Ippomaco: APPIANO, *Guerra siriaca*, 344; *OGIS*, 226. Egesia: POLIENO, 6.49. Per una rassegna dei tiranni ellenistici H. BERVE, *Die Tyrannis bei den Griechen*, I, München 1967, pp. 383 sgg.; e cfr. PRÉAUX, *Le monde* cit., pp. 449 sgg.

Nabide di Sparta[26]; e l'elenco potrebbe continuare. Naturalmente, non si vuol dire che i testi della scuola possano offrire nuove informazioni storiche: ciò è escluso dal meccanismo, proprio della μελέτη, della riduzione all'anonimato e della eventuale combinazione in un unico tema di piú vicende o di dati provenienti da vicende diverse, in vista di una maggiore complicazione ed esemplarità didattica. In compenso però il mondo della μελέτη è capace di intercettare quella tipologia di tirannelli locali che sfugge alle maglie della storia, e con essa le paure, le angosce, il sospetto esasperato del cittadino comune, di un mondo civico tanto opportunista all'esterno quanto fobico al suo interno. Ma soprattutto la scuola di retorica è stata potente fattore ideologico, instillando fin da ragazzi il mito del tirannicidio, pronto a riemergere in ogni momento di crisi e anche in culture diverse, come quando Cicerone in un'ora buia della vita si esercita su θέσεις antitiranniche[27]. D'altra parte già Aristotele attribuisce proprio all'espandersi della retorica[28] la ragione per cui i capi popolari, in passato i piú probabili candidati alla tirannide, non vi aspirano piú, οὐκ ἐπιτίθενται. Il *rhetor* è l'anti-tiranno per eccellenza.

Ma, si dirà, i «pirati con le catene in mano» sono troppo simili alle figure della commedia e del romanzo per essere veri. Eppure, le coincidenze fra i «tipi» della μελέτη e quelli della Commedia Nuova non potrebbero semplicemente significare che ambedue hanno attinto alla realtà del proprio tempo? La pirateria ha seminato il terrore fra tutti gli abitanti prossimi alla costa; ancor piú delle grandi guerre è un incubo della vita quotidiana, una tragedia che può colpire in qualunque momento ricchi e poveri. Minaccioso all'epoca di Menandro, il fenomeno conosce fasi di ineguagliata virulenza nel corso di tutta l'età ellenistica[29]; ancora dopo la *pax maritima* ottenuta da Pompeo con mezzi straordinari potevano darsi episodi clamorosi, come la cattura e l'uccisione di un famoso pugile di Adramitto, l'olimpionico Atyanas[30]. È proprio l'eco di cronache celebri come questa a trasformarsi, lentamente, in tema declamatorio. Noti passi di Cicerone, Plutarco, Appiano[31] consentono di

[26] SENECA RETORE, 7.6: «tyrannus permisit servis dominis interemptis dominas suas rapere», e GIUSTINO, 16.5.1 (Clearco); POLIBIO, 13.6.3 (Nabide).

[27] CICERONE, *Epistulae ad Atticum*, 9.4. In età imperiale l'esercizio può assumere significati sovversivi: DIONE CASSIO, 59.20.6 e 67.12.5.

[28] ARISTOTELE, *Politica*, 1305a12: «τῆς ῥητορικῆς ηὐξημένης».

[29] H. A. ORMEROD, *Piracy in the Ancient World*, Liverpool 1924, pp. 122 sgg., 190 sgg.; H. POHL, *Die römische Politik und die Piraterie im östlichen Mittelmeer vom 3. bis zum 1. Jh. v. Chr.*, Berlin - New York 1993; SARTRE, *L'Asie* cit., p. 119.

[30] CICERONE, *Pro Flacco*, 31.

[31] ID., *Pro lege Manilia*, 31-33; PLUTARCO, *Vita di Pompeo*, 24-28; APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 262-63.

ricostruire una geografia del terrore che non lascia fuori né la Grecia continentale né l'Asia né l'Occidente, né i mari né le città, né le campagne né i grandi santuari fino ad allora inviolati. Dietro al sacco delle isole, alle incursioni continue nelle *nobilissimae urbes* di Cnido, Colofone, Samo, Iaso, Clazomene e altre «innumerevoli» (piú di quattrocento secondo Plutarco!), cioè, si noti, proprio i luoghi della cultura greca e delle scuole dei *rhetores*, c'è quella somma di drammi individuali la cui memoria va a depositarsi nei *themata*, con il suo contorno di richieste di riscatto e l'affannosa ricerca della somma pattuita, di meschinità, eroismi e vendette innescati dall'improvvisa lacerazione del nucleo familiare. Quando gli eventi sono collettivi lasciano talora il segno in iscrizioni che squarciano l'anonimato della storia, consegnandoci figure vere, e brevissimi racconti che ben potrebbero fornire il nucleo di un romanzo: Epichares, che paga 120 dracme per ogni cittadino di Ramnunte sequestrato; Eumaridas di Cidonia, che versa 20 talenti per i cittadini ateniesi rapiti dai pirati etolici; Charopos, Xenodikos e gli altri che riscattano i 280 abitanti portati via, in un colpo solo, da una piccola cittadina nell'isola di Nasso; Onesandro di Sifno, che raccoglie una vittima dei pirati fuggita a nuoto o spia i movimenti delle navi dei predoni; i figli di Egesistrato, che si danno in ostaggio all'archipirata Socleida per salvare i trenta e piú abitanti di Egiale, donne, uomini e servi, prelevati in un raid notturno; i ragazzi di Efeso salvati e ospitati dagli abitanti di Astipalea, che sono riusciti a vincere in mare i pirati che li avevano rapiti presso il tempio di Artemide Munichia[32]. Dove invece la sventura colpisce l'individuo isolato, solo il mondo della μελέτη, e l'eco piú lontana e fiabesca del romanzo, riescono ancora a materializzare l'angoscia, l'affannoso scambio di messaggi, la ricerca di denaro ad ogni costo, la drammatica scelta fra la vita o la morte. Come abbiamo visto per i tiranni, anche i pirati non sono inclusi da Quintiliano fra i temi *supra fidem*, e non si dovrebbe dubitare del fatto che l'ironia di Petronio riguarda, semplicemente, la Roma di Nerone.

Il discorso sulla μελέτη va dunque riavviato come paziente indagine storica, eliminando via via le molte incrostazioni di secoli di scuole diverse, sino a recuperare quel nucleo originario che possiamo definire greco ed ellenistico. Ciò richiede anzitutto grande attenzione per le fonti, e massima cautela nell'usare raccolte latine. Lo studente romano, immerso in un sistema giuridico rigidamente organizzato e completamente diverso, anche e soprattutto nella dinamica processuale, non poteva

[32] Nell'ordine, *SEG*, XXIV, 154 (c. 264/263); *SIG*³, 535 (del 217/216); *SIG*³, 520 (III secolo); *IG*, XII, 5, n. 653; *SIG*³, 521 (Amorgo, fine III secolo); *I. Ephesos*, 5 (fine II secolo).

che recepire la τέχνη greca, per questa parte, in termini di *lusus*, di finzione scolastica: nel guardare la μελέτη, nata greca e nata alla fine del IV secolo, con gli occhi di Seneca o Petronio o Tacito rischiamo di giudicare strutturale e originaria una rottura fra scuola e società che si verifica invece solo quando il caso giudiziario valido in una città greca ellenistica diventa esercizio, questo sí *fictum*, in una scuola romana di età imperiale. Per quel che riguarda lo studente greco, non credo vi sia ragione di mettere in dubbio l'originaria corrispondenza fra quanto gli insegnava la scuola e quanto avrebbe incontrato nella sua vita futura. Gli *stock-characters* che si credono inventati a tavolino, attingendo da fonti letterarie, saranno in questa nuova prospettiva il risultato di una riduzione all'anonimato di cause celebri, cioè la rielaborazione di autentici casi di cronaca piú o meno sensazionale in una serie graduata di esercizi, orientata secondo il punto di vista dell'accusa o, piú spesso, della difesa. Il meccanismo è antico, e Svetonio lo riassume correttamente: «in passato i temi delle 'controversie' erano presi dalla storia ... oppure dalla realtà e dalla cronaca, se c'era stato un fatto recente»[33]. D'altra parte, Cicerone non propone forse la ben nota *causa Curiana* in forma di *thema* anonimo? E dietro al *quidam imperator* che sa tanto di declamazione non c'è forse il caso di C. Popilio? Allo stesso modo, anche il suo «delitto all'osteria» sarà stato un vero fatto di cronaca[34]: cosí è nata, storicamente, la μελέτη. Né poteva essere altrimenti, perché il professore di retorica prepara alla vita professionale, e il suo manuale deve parlare allo studente con il linguaggio del mondo in cui vive. Appena uscito dalla scuola del grammatico, egli ritroverà presso il *rhetor* le figure familiari di Aiace o di Oreste, nella nuova veste di protagonisti o vittime di accuse di omicidio, i personaggi della storia, l'eco di cronache celebri su sovrani, regine, famosi pittori e filosofi, tiranni e pirati; prenderà dimestichezza con le molte e varie leggi delle città ioniche, eoliche, doriche, i regolamenti marittimi, i problemi dei mercanti, le leggi ereditarie, sarà indotto a riflettere sui doveri verso i genitori, sul pericolo delle etere, ma anche sui suoi diritti all'eredità e a un rapporto molto meno succube di quello imposto al ragazzo romano. Si interrogherà, sotto forma di *thesis* o di *suasoria*, sulle scelte di vita (sposarsi? dedicarsi al commercio? all'agricoltura? studiare filosofia o medicina?), e un folto gruppo di *themata* lo prepara ai problemi della vita militare. Esaminati con cautela ma senza pregiudizi, i materiali della scuola di retorica ci re-

[33] SVETONIO, *De grammaticis et rhetoribus*, 25.9.

[34] CICERONE, *De inventione*, 2.122, 2.72, 2.14 sgg. rispettivamente.

stituiscono l'impronta ancora leggibile di una società che corrisponde a quanto suggeriscono le altre fonti in nostro possesso.

È proprio la finalità pratica a rendere minuzioso e pedante il manuale ellenistico: dare ogni dettaglio del futuro discorso significa infatti garantire un buon risultato anche quando l'oratore ha poco talento. Dove gli studi moderni vedono il tecnicismo inane di una scuola fine a se stessa, un testimone competente come Cicerone sottolinea, all'opposto, lo stretto utilitarismo dell'insegnamento[35]. Questi sono infatti «manuali-ricettario», cosí ben congegnati da segnare in modo indelebile la pedagogia degli antichi, ma sgraditi ai moderni: perché la τέχνη di Ermagora ha senso solo per chi intenda metterla in pratica, nell'esercizio di scuola come nella vita professionale. Ad esempio, se Ermagora si è occupato soprattutto dell'ambito giudiziario è perché in una società che vede moltiplicarsi le liti, sino alla paralisi dei tribunali, questo è un settore in espansione che premia la competenza. Non è un caso che proprio in quest'epoca termini come συνήγορος e προήγορος acquistino un valore tecnico, e nuovi se ne aggiungano, come ἔκδικος e πραγματικός. Ecco una gamma di figure professionali che non possono aver fatto a meno dell'insegnamento dei *rhetores*, e per le quali mi limiterò a tre esempi significativi. Abbiamo già incontrato un collegio di dieci συνήγοροι nel processo contro i tiranni di Ereso; tre συνήγοροι difendono invece la città di Calimna nella causa intentata dagli eredi di Diagoras di Coo, di fronte al tribunale indipendente di Cnido (inizi III secolo a. C.), ed è notevole che accanto a due rappresentanti locali il terzo, Hekatonymos, sia invece di Mileto. Questi è l'«avvocato» di grido, come dimostra l'iscrizione in suo onore, il vero artefice della vittoria[36]. Dal noto decreto per Boulagoras di Samo (246-243 a. C.)[37] risulta che egli «è stato piú volte eletto προήγορος dal popolo, nei processi di pubblico interesse»; subito prima si ricorda che aveva restituito ai concittadini la proprietà di alcuni terreni, affrontando a viso aperto i piú illustri «amici» di Antioco (II), autori dell'abuso. Ancora, la grande iscrizione per Krates di Priene (inizi I secolo a. C.) ne elogia il successo a capo di un collegio di

[35] ID., *Brutus*, 263: C. Sicinio era diventato un discreto avvocato grazie ai «precetti sicuri» di Ermagora, che, pur non brillanti, «habent ordinem et quasdam errare in dicendo non patientes vias»; poco dopo (271) paragona questo efficace armamentario («apta quaedam et parata singulis causarum generibus argumenta») a «giavellotti» pronti per essere scagliati. Si noti che le due sole menzioni di Ermagora riguardano la formazione di veri avvocati, non studenti o declamatori!

[36] *I. Knidos*, 221; su questo testo fondamentale cfr. R. DARESTE, B. HAUSSOULLIER e T. REINACH, *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, I, Paris 1892, pp. 158 sgg. Per Hekatonymos cfr. M. SEGRE, *Tituli Calymnii*, Bergamo 1952, n. 7.

[37] *SEG*, I, 366.

ἔκδικοι, cioè di rappresentanti legali della città all'estero; l'exploit oratorio nel teatro di Eritre, davanti a una grande folla, era chiaramente un motivo d'orgoglio[38]. All'ultimo gradino troviamo invece i πραγματικοί, i tecnici del diritto[39]: la competenza oratoria è molto piú remunerativa di quella strettamente legale, ma è probabile che questi disprezzati professionisti, che in mancanza di meglio studiano il groviglio di leggi e decreti locali mettendosi al servizio del vero «avvocato», provenissero comunque dalla scuola di retorica. Infatti nel processo greco aspetto legale e retorico formano un nodo stretto; oggi però l'indispensabile confronto con gli studi sul diritto greco è impedito dalla concentrazione di questi ultimi sull'Atene classica, sull'Egitto (grazie ai documenti papiracei) e sul mondo romano, dunque con l'esclusione programmatica proprio dell'area che ha visto fiorire la scuola di retorica[40] (e naturalmente, nessuno tenta di studiare i principî giuridici della μελέτη!). La stessa grave obiezione vale per il procedimento a eliminazione sinora applicato alle *leges declamatoriae*: affermare che sono «inventate», ogni volta che non si trovano paralleli né ad Atene né a Roma[41], significa dimenticare che l'origine storica della μελέτη implica il riferimento al diritto privato delle città d'Asia, del quale non sappiamo nulla. Questi errori di metodo ci hanno forse privato di una fonte primaria per la legislazione ellenistica. Ma al di là di questo problema, che qui si può solo sfiorare, è importante capire che proprio il manuale di retorica, con la sua vasta circolazione, ha fornito al mondo greco quella tecnica dell'ἀμφισβήτησις che piú delle molte e diverse legislazioni locali ha contribuito alla nozione, almeno culturale, di uno *ius gentium* greco, unificando quanto meno i principî del dibattimento processuale[42]. È ben noto che il testo di legge greco non solo offre una copertura del tutto inadeguata alla casistica reale, ma rimane anche arretrato rispetto all'evoluzione della società. Ψηφίσματα vengono votati per affrontare problemi contingenti, ma i Greci non hanno adottato il sistema, per noi

[38] *I. Priene*, 111, in particolare ll. 126 sgg.

[39] CICERONE, *De oratore*, 1.198 («infimi homines mercedula adducti») e 1.253; QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 3.6.59, 12.3.4.

[40] Tipica la voce «Recht» sul *Kleines Wörterbuch des Hellenismus*, Wiesbaden 1988, p. 579, che subito esclude la legislazione delle *poleis* «in quanto essa non risulta tipica per il mondo ellenistico» (!). Cfr. M. AMELOTTI, *Conoscibilità di altri diritti ellenistici rispetto al diritto tolemaico*, in A. BISCARDI (a cura di), *Symposion 1974*, Köln-Wien 1979, pp. 362 sg.

[41] È il metodo seguito in H. BORNECQUE, *Les déclamations et les déclamateurs d'après Sénèque le Père*, Lille 1902, pp. 59 sgg.; S. F. BONNER, *Roman Declamation*, Liverpool 1949, pp. 84 sgg.

[42] Le discussioni al riguardo ignorano sistematicamente la retorica; cfr. ad esempio l'interessante saggio di H. J. WOLFF, *Juristische Gräzistik*, in ID. (a cura di), *Symposion 1971*, Köln-Wien 1975, pp. 20 sgg. Eppure, essa avrà certo influito piú della *Notariattechnik* (WOLFF, nella discussione su AMELOTTI, *Conoscibilità* cit., p. 367).

ovvio, di integrare e aggiornare il *corpus* delle leggi. Una nuova redazione di quest'ultimo, o l'adozione di leggi già esistenti altrove, si dà solo per le nuove fondazioni e nei casi di sinecismo; oppure può trattarsi, come nelle *Leggi* platoniche, di un esercizio per città senza storia. Nelle città vere e con una propria tradizione si lascia crescere il divario, e perciò i Greci non hanno espresso quella classe di giurisperiti che invece a Roma provvede al costante aggiornamento del codice[43]. Naturalmente, non è questione di incapacità – la riflessione teorica sulle leggi ha un posto importante nelle scuole filosofiche –, ma di un diverso modo di concepire l'amministrazione del δίκαιον. La modifica della norma o la sua unificazione da luogo a luogo, che pure sarebbe stata assai pratica, avrebbe aperto una breccia pericolosa nel legame strettissimo fra νόμος, δημοκρατία, e πάτριος πολιτεία. Il problema è dunque politico: agire sulle «regole del gioco» configura immediatamente il sospetto di prevaricazione oligarchica, e l'immutabilità della norma impedisce che le differenze sociali possano trasformarsi in disparità istituzionali. D'altra parte, è profondamente avvertito sul piano etico il dovere di rendere giustizia al singolo, nell'irripetibile varietà degli eventi che lo coinvolgono; ma questo δίκαιον non può essere delegato a un tecnico, è patrimonio personale del cittadino-accusato come del cittadino-giudice. In una situazione di questo genere tutto il divario fra caso generale e caso particolare, fra norma arcaica e nuove realtà sociali, è assorbito dall'abilità dell'«avvocato» e del «giudice»; anche la dialettica fra spirito e lettera della legge, il problema dell'ambiguità o della possibile estensione analogica, sono ben noti, ma ogni volta ridiscussi a livello del caso singolo. Per usare la terminologia degli studiosi di diritto greco, quei criteri non riescono a diventare – come a Roma – pensiero giuridico, ma aggiungiamo subito che essi diventano pensiero retorico: la τέχνη ermagorea, nella sua parte piú innovativa, offre un sistema flessibile di «posizioni» (στάσεις) per impostare correttamente la causa, e una tecnica di indagine delle norme scritte (gli ζητήματα νομικά) che risultano pienamente funzionali alla forte discrezionalità del processo greco[44]. Ciò significa che non ci si può occupare di diritto greco ignorando, com'è finora avvenuto, la retorica, perché la vera garanzia delle parti in contesa sta nella parola viva, nel duello leale deciso, non appena si è finito di

[43] R. SEALEY, *The Justice of the Greeks*, Ann Arbor 1994, pp. 54 sg.

[44] Una vivace esposizione della dottrina delle στάσεις in D. A. RUSSELL, *Greek Declamation*, Cambridge 1983, pp. 44 sgg. Va dunque corretta l'affermazione che i Greci avevano «un'amministrazione amatoriale della giustizia» (SEALEY, *The Justice* cit., p. 55), ed è una distorsione considerare la retorica «un sottoprodotto della tecnica legale» (J. W. JONES, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford 1956, p. 300).

parlare, dalla γνώμη δικαιοτάτη dei giudici concittadini; come dice Aristotele, il senso di equità del singolo è il vero complemento della norma[45]. Questa concezione greca del diritto apre spazi enormi alla retorica, non in quanto parola «ornata», ma in quanto strumento di prova e di esplorazione della realtà. Fondamentali sono solo i dettagli del singolo caso, la qualità morale dei protagonisti, i sentimenti degli ascoltatori-giudici: queste sono le linee guida, qualunque sia la legge. Perciò il quadro giuridico incoerente della μελέτη e l'enfasi del manuale sulla flessibilità delle strategie sono tanto in sintonia con la realtà del processo greco ellenistico quanto irrimediabilmente sfasati rispetto al sistema giudiziario romano. Che senso ha allora scandalizzarsi se la μελέτη prevede sanzioni diverse per lo stesso crimine? Non è forse ovvio, per un Greco, ragionare in termini di varietà dei diritti locali? Lo studente si allena perciò a mettere nel conto la «legge» citata di volta in volta, qualunque essa sia, ma soprattutto a valutare il caso ἴσως καὶ δικαίως; la dialettica fra *ius* ed *aequitas* è fondamentale, al punto che forse questo aspetto del diritto greco ha influenzato anche quello romano[46]. Il programma della scuola di retorica ellenistica, con il suo doppio versante tecnico ed etico, con la pari enfasi sulla razionalità della prova e sugli ἤθη e πάθη dei protagonisti, con la ricerca, propria della dottrina delle στάσεις, di un «colore» (χρῶμα), una qualificazione giuridica che compensi la rigidità della norma, aderisce perfettamente alla realtà del suo tempo.

Nulla meglio incarna questa tipica fusione di eloquenza, competenza, equità e sensibilità sociale del «giudice straniero», che nasce proprio in quest'epoca ed è attestato in tutto il mondo ellenistico in oltre duecento decreti onorari. L. Robert ne ha tracciato un profilo eccellente, al quale rimando[47]; finora però nessuno ha messo in rapporto questa figura con la scuola di retorica del tempo, della quale è invece compiuta espressione. Anzitutto, il «giudice» si occupa soprattutto dei contratti privati, che fanno parte della storia della τέχνη fin dalle origini siciliane; infatti, a differenza della pratica molto piú antica dell'arbitrato internazionale, egli dirime le liti locali nel tribunale ordinario, quando que-

[45] Per la formula di giuramento dei giudici A. R. W. HARRISON, *The Law of Athens. Procedure*, Oxford 1971, p. 48, e *OGIS*, 8, IV, ll. 89 sgg.; *I. Knidos*, 221, A, ll. 27-32. Sull'ἐπιείκεια ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1137b26-27.

[46] È la tesi degli splendidi saggi di J. STROUX, *Summum ius summa iniuria. Ein Kapitel aus der Geschichte der interpretatio iuris*, e *Die griechischen Einflüsse auf die Entwicklung der römischen Rechtswissenschaft*, in ID., *Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik*, Potsdam 1949, rispettivamente pp. 9 sgg. e 83 sgg.

[47] L. ROBERT, *Les juges étrangers dans la cité grecque*, in *Opera minora selecta*, V, Amsterdam 1989, pp. 137-54.

sto non riesce a funzionare per l'esasperata tensione fra le parti. Può essere chiamato anche per cause di interesse pubblico, per accuse di «violenza», di «illegalità», o per un delicato processo politico[48]: in tutti i casi, l'esistenza dell'istituto testimonia una pericolosa spaccatura della città fra opposte fazioni[49]. L'intreccio di ricchezza e potere incrina sempre piú spesso la concordia sociale; per separare giustizia e politica in un clima pesante i cittadini volontariamente rinunciano alla prerogativa di δικασταί, ricorrendo a uno straniero di fiducia. Della richiesta, preventivamente votata, si fa portavoce un δικασταγωγός che a lavoro compiuto porterà come ambasciatore il ringraziamento ufficiale della città, non sempre votato all'unanimità: si tratta dunque di una missione diplomatica, che implica un rapporto non fra singoli, ma fra la città che richiede e quella che risponde e alla quale è riservata la scelta delle persone da inviare. Che queste dovessero possedere precise competenze è indubbio, e quello del «giudice» poteva diventare un mestiere[50]. Essi applicano di volta in volta la *lex fori* del posto: la cosa è apparsa sorprendente, e si è pensato di spiegarla con una sostanziale κοινή giuridica ellenistica, ma abbiamo visto che il professionista uscito dalla scuola di retorica era perfettamente attrezzato per affrontare con metodo le leggi piú stravaganti; il «segretario» (γραμματεύς) che lo accompagna, e forse un πραγματικός locale, lo aiutano a digerire la mole degli atti e decreti. Ma oltre che giudice competente, egli deve essere soprattutto un buon politico. Non solo per gestire con equilibrio situazioni che già sono sfociate in episodi di turbolenza, perché in quanto straniero deve usare tatto e comprensione per le suscettibilità locali, ma soprattutto perché, come risulta dai decreti in suo onore, il suo compito principale è disinnescare le controversie, evitando che si arrivi a processi che turbano la ὁμόνοια dei cittadini. La compresenza dei due ruoli è naturalissima proprio dal punto di vista delle competenze retoriche: egli deve essere versato nella *controversia* come nella *suasoria*, giudica in tribunale ma esercita anche un'opera di persuasione «chiamando ripetutamente a sé le parti»[51]; e questa è specifica materia d'insegnamento del *rhetor*. Il «giudice» è dunque molto piú di un tecnico: la condotta irreprensibile nell'esercizio delle sue funzioni come nell'atteggiamento tenuto durante la «trasferta» – che talvolta, ed è dettaglio significativo, prosegue a

[48] *I. Priene*, 8, l. 4 (circa 300) e 44, l. 18 (II secolo); *I. Erythrai*, 111, l. 6 (δίκη τῆς μηνύσεως, II secolo).

[49] Ad esempio *I. Iasos*, 82, ll. 37 sgg. (anni 270-260); *I. Smyrna*, 579, l. 11 (II secolo).

[50] *I. Priene*, 59 (circa 200; cfr. Hiller von Gaertringen, nota alla l. 20, p. 62); *I. Iasos*, 80, l. 8 e nota *ad loc.*; *I. Assos*, 9 (*post* 166).

[51] *OGIS*, 43, ll. 10-11 (c. 280).

lavoro ormai finito»[32] – e la capacità di intrecciare rapporti personali ne fanno un rappresentante della propria città all'estero, e la sua abilità e probità sono in primo luogo patrimonio della *polis* di appartenenza, che riceve la corona e il decreto di ringraziamento e ne espone pubblicamente la copia. Il «giudice» è dunque interprete di quella spinta a emergere nel servizio alla città che costituisce l'ideologia profonda della scuola di retorica. Come abbiamo visto, egli può recarsi in sedi diverse, e giudici di provenienza diversa possono operare contemporaneamente, a maggior garanzia, in una stessa città[33]. È facile capire che questa mobilità sottintende l'esistenza di un comune linguaggio tecnico, e a sua volta favorisce lo scambio di esperienze politiche e culturali. Un tabulato delle sedi di lavoro e di origine dei giudici disegna una geografia dei rapporti fra le città che è anche geografia culturale; si tratta di un esempio concreto di quella mobilità che inizia già nel mondo della scuola, con la sua vasta circolazione di allievi e professori. Si spiega cosí l'estrema reattività alle innovazioni, la velocità delle polemiche, la creazione di standard di insegnamento che presto coinvolgeranno, in un unico «codice» sovrannazionale degli uomini di cultura, anche il mondo romano.

Accanto agli onori, il «giudice» ottiene talvolta privilegi concreti, come la cittadinanza e il diritto al possesso fondiario. In questo modo entra a far parte di un'élite legata alla propria città, ma non condizionata da essa, che include dirigenti politici, professori, medici, poeti, atleti, e i tanti «ambasciatori» che percorrono l'Oriente e l'Occidente in un infittirsi di missioni diplomatiche. Si costruiscono cosí solidarietà trasversali dalle quali è esclusa la massa dei cittadini poveri o impoveriti, confinata nel proprio spazio urbano. Questa élite frequenta le migliori scuole locali ma anche prestigiosi insegnanti in altre sedi; registra i figli in ginnasi dove incontreranno, sempre piú spesso, i figli dei patrizi romani; ai livelli piú alti, potrà e vorrà sostenere l'onere di costose ambascerie, prima presso i sovrani, poi a Roma, stringendo legami di patronato per sé e per la città, e ospitando i personaggi importanti che vengono in Oriente. Giovani greci e giovani romani si ritrovano insieme nelle piú rinomate città d'Asia ad ascoltare famosi grammatici e retori, si riuniscono, dentro un'indifferente Atene di provincia, in piccole comunità di studenti privilegiati, condividono, come vediamo in Cicerone, nostalgiche memorie dei viali dell'Accademia. È una nuova aristocrazia cittadina che emerge lentamente, a partire da quella metà del II secolo che segna una svolta fondamentale nella società greca e nella sua

[32] *I. Assos*, 8, ll. 8-10 (*post* 166).
[33] Ad esempio *SEG*, I, 363, l. 4 (Samo, circa 280).

cultura. Il cambiamento investe in pieno la scuola di retorica. Essa mantiene viva l'ideologia della città, impedendo che le enormi disparità economiche si trasformino in deriva oligarchica: il prezzo, altissimo, è una divisione in fazioni che i temi declamatori ricordano con verità profonda nella ricorrente formula d'esordio, «πένης καὶ πλούσιος ἐχθροὶ τὰ πολιτικά». Alimenta inoltre le ambizioni dei cittadini piú importanti, incanalandole però in un ideale culturale che non prevede altro compenso che onori e prestigio: lunghissime iscrizioni, sempre piú letterarie e biografiche nella loro fattura, sobrie e ufficiali ma non chiuse a manierati preziosismi, minuziose nell'elenco delle benemerenze e permeate di trattenuta vanità, ci trasmettono con immediatezza un ideale di μεγαλοφροσύνη, di volontà di primeggiare, di liberalità nella spesa e avidità negli onori che ritroviamo nell'opera di Isocrate come nel piccolo trattato *Sul sublime*, e che è una strada maestra della scuola antica. Nella splendida iscrizione per Polemaios di Colofone[54], attivo nel difficile passaggio tra la fine del regno di Pergamo e il costituirsi della provincia d'Asia, troviamo un'inedita enfasi sugli studi compiuti: «ottimi insegnamenti» nella città natale (1.3-4), i «migliori insegnanti» a Rodi (1.23-24), i «migliori maestri» a Smirne (1.37-38); nella coeva iscrizione per Menippos di Colofone[55] si ricordano gli «ottimi insegnanti» frequentati ad Atene (1.3-4). Questa accurata formazione è la necessaria premessa dei servizi resi alla città, che includono sia l'attività «simbuleutica», sia lunghe e costose ambascerie presso gli Attalidi e i Romani, sia interventi risolutivi in contenziosi giudiziari con Roma, su questioni di competenza. Che questi grandi signori avessero studiato retorica è sicuro, e lo hanno fatto in un'«alta scuola» di esplicita matrice isocratea: lo dicono il tono generale, i dettagli e i manierismi di questa e di altre iscrizioni, nel periodo che va dalla generazione precedente a Cicerone fino a quella di Dionigi di Alicarnasso. È un'alta scuola che ha per obiettivo la πολιτικὴ δύναμις, un lungo e costoso tirocinio che include l'arte dell'avvocato e quella del politico, la conoscenza della storia, dei costumi, delle leggi e delle costituzioni, delle biografie e delle gesta di personaggi illustri. Al suo interno la retorica, nell'efficace e aggiornata versione ermagorea, convive senza difficoltà con la filosofia «teoretica», e l'antico ideale isocrateo si trasforma nell'eclettismo di alto livello che Dionigi chiama φιλόσοφος ῥητορική[56] e che Cicerone incarna splendidamente,

[54] L. e J. ROBERT, *Claros I. Décrets hellénistiques*, Paris 1989, pp. 11 sgg. = *SEG*, XXXIX, 1243 (anni 130-110).

[55] ROBERT, *Claros* cit., pp. 63 sgg. = *SEG*, XXXIX, 1244 (*post* 120/119).

[56] Fondamentale DIONIGI DI ALICARNASSO, *Isocrate*, 4.3; ID., *Lettera a Pompeo*, 6.5.

dopo averlo assorbito nel suo viaggio di istruzione in Asia. È quella «eccellenza nelle parole e nei fatti» che accomuna Polemaios di Colofone, Menas di Sesto, Athenopolis, Moschion e Herodes di Priene, il retore Menedemo «versato nella politica come nel tribunale» sentito da Antonio ad Atene alla fine del II secolo, o Apollonio Molon, professore di retorica a Rodi, «sommo avvocato», ambasciatore e scrittore di storia[57]. Antipatro di Damasco, colto oratore, mediatore fra i suoi cittadini, uomo amabile e giusto, ambasciatore della sua città ed eletto a tutte le cariche[58], è tanto simile a Polemaios, sin nella vanità degli splendidi incensieri, che ambedue si preoccupano di donare ai santuari delle rispettive città. E la varia e curatissima istruzione del figlio Nicolao, dalla grammatica alla poetica, dalla retorica alla musica, dalla filosofia alla storia[59], è la stessa che dobbiamo supporre per il coetaneo Dionigi, o per lo storico e geografo Strabone. Nel frattempo, il piú modesto circuito dei *rhetores* locali continua a insegnare i τεχνικὰ παραγγέλματα, scorciatoia verso impieghi di medio livello ma anche possibilità di salire alle cariche piú alte, soprattutto nei rivolgimenti che devastano il suolo d'Asia nei decenni terribili del I secolo. L'intreccio perverso di guerra, fame, nazionalismi, rancori pubblici e privati che investe le città come un uragano, destinato a placarsi solo dopo Azio, legittimerà retrospettivamente la condanna indiscriminata di una cultura locale «asiana»: la «prostituta» che si accaparra cariche e onori[60] materializza in un simbolo efficace decenni di panico, miseria, emarginazione di una classe dirigente che si riscatta infine anche politicamente, proprio nel nome della sua superiore cultura. Finita la bufera, i discendenti dei grandi signori come Polemaios riprendono il loro posto nel nuovo ordine, pronti a convivere con il lontano εὐεργέτης romano come i loro antenati avevano da tempo imparato a fare accanto ai successori di Alessandro. Gli antichi splendori urbani stanno per mescolarsi con i costosi restauri e le grandi ricostruzioni dell'età imperiale, e la sfida che le vecchie statue dorate, con le loro epigrafi orgogliose, rilanciano da ogni angolo di piazze, ginnasi e santuari verrà raccolta dai nuovi dirigenti, prodotto di una scuola immutabile, solida e raffinata.

[57] *OGIS*, 339 (anni 130-120); *I. Priene*, 107-9; CICERONE, *De oratore*, 1.85; ID., *Brutus*, 307, 312, 316.

[58] *Suda*, A 2705 (= *FGrHist*, 90 F *131).

[59] *Suda*, N 393 (= *FGrHist*, 90 F *132).

[60] DIONIGI DI ALICARNASSO, pref. a *Antichi oratori*, 1.

DIETER HENNIG

Utopia politica

1. *Introduzione*[1].

Thomas More, nel suo trattato dal prolisso titolo *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*[2], stampato per la prima volta a Lovanio in latino nel 1516, prese le mosse da una critica radicale della situazione dell'Inghilterra contemporanea per situare il suo progetto di stato, concepito come ideale ma anche in termini oppositivi rispetto alla realtà dell'epoca, in un'isola lontana a cui, con uno dei giochi di parole cari agli umanisti, diede il nome di Utopia («in nessun luogo»): cosí un termine tecnico fu da allora, benché solo molto piú tardi sia stato ripreso e utilizzato come tale, a disposizione dell'elaborazione letteraria di un ampio spettro di rappresentazioni presenti già nei piú antichi testi superstiti della letteratura occidentale[3].

Su una definizione vincolante di «utopia» e «utopico» non ci si è potuti ancora accordare, e cosí, sulla base di valutazioni soggettive, anche ambiti piú o meno pertinenti dell'eredità letteraria del mondo antico so-

[1] Scenari utopici nel pensiero e nell'immaginario dei Greci dall'epoca arcaica fino a quella ellenistica hanno incontrato un vivo interesse nell'ambito della ricerca sul mondo antico, nella quale il concetto di «utopico» è stato inteso spesso in senso molto largo. Qui si citerà per il momento solo una scelta delle sintesi generali: H. C. BALDRY, *Ancient Utopias*, Southampton 1956; A. GIANNINI, *Mito e utopia nella letteratura greca prima di Platone*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CI (1967), pp. 101 sgg.; B. KYTZLER, *Utopisches Denken und Handeln in der klassischen Antike*, in R. VILLGRADTER e F. KREY (a cura di), *Der utopische Roman*, Darmstadt 1973, pp. 45 sgg.; J. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, London 1975; M. GHIDINI TORTORELLI, *Miti e utopie nella Grecia antica*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», V (1976-78 [1980]), pp. 1 sgg.; L. BERTELLI, *L'utopia greca*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Torino 1982, pp. 463 sgg. (con ampia bibliografia a pp. 567 sgg.); L. BERTELLI, *Itinerari dell'utopia greca: dalla città ideale alle isole felici*, in *La città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana*, Atti del Convegno nazionale di studi, Torino 1987, pp. 35 sgg.; A. DEMANDT, *Der Idealstaat. Die politischen Theorien in der Antike*, Köln-Weimar-Wien 1993; R. BICHLER, *Von der Insel der Seligen zu Platons Staat. Geschichte der antiken Utopie*, I, Wien-Köln-Weimar 1995.

[2] T. MORO, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Vicenza 1978.

[3] Sull'utopia come fenomeno della storia delle idee e genere letterario dopo More cfr. BERTELLI, *L'utopia* cit., pp. 469 sgg.; L. HÖLSCHER, *Utopie*, in O. BRUNNER, W. CONZE e R. KOSELLECK (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, VI, Stuttgart 1990, pp. 733 sgg.

no stati intesi come utopie o invece assegnati ad altri generi letterari. Poiché in questa sede sono in discussione solo le utopie politiche, verrà lasciata da parte la trattazione di motivi e scenari utopici quali si trovano ad esempio, in forma e con finalità diversa, in resoconti dai tratti affascinanti ovvero repellenti – potremmo dirli eutopici e distopici –, col contorno di curiosità di ogni genere, relativi a paesi da fiaba e popoli remoti, che da sempre hanno sollecitato la fantasia umana[4]. Restano escluse anche le rappresentazioni del Paese della Cuccagna del tipo offerto dalla commedia antica, rispondenti a desideri e attese di un vasto pubblico[5], dove si narra di quantità inesauribili delle piú squisite pietanze, di fiumi di vino che mai si esauriscono, di lavoro quotidiano svolto da strumenti meccanici senza intervento umano; analogamente si tralasciano le rappresentazioni di un'Età dell'oro connessa con le origini del genere umano in un lontano passato e quelle ad esse strettamente correlate delle Isole dei Beati[6].

2. *Riflessioni sullo stato ideale.*

I progetti di teoria politica del v e iv secolo a. C. a noi noti dovevano, nell'intenzione dei loro autori, servire da modello per un ordinamento, che fosse il migliore possibile, della comunità statale. Per il loro carattere artificioso e la lontananza dalla realtà essi sono stati spesso considerati utopie, anche se mancano loro i tratti fittizi di luoghi ed epoche utopiche. A prescindere da un'attribuzione piuttosto arbitraria a determinate categorie, non è possibile tralasciarne qui la trattazione; tanto piú che le utopie politiche piú tarde non sarebbero assolutamente pensabili senza di loro.

Le idee sviluppate da Falea di Calcedone e Ippodamo di Mileto su

[4] Cfr. l'elenco in E. ROHDE, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1914[3], pp. 210 sgg., e A. O. LOVEJOY e G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore 1935, pp. 287 sgg.; inoltre K. E. MÜLLER, *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnographischen Theoriebildung*, I, Wiesbaden 1972, pp. 53 sgg.; CH. JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris 1991, pp. 24 sgg., 63 sgg. e 136 sgg.; J. S. ROMM, *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton 1992, pp. 45 sgg.; BICHLER, *Von der Insel der Seligen* cit., pp. 17 sgg., 112 sgg. e 127 sgg.

[5] Nessuna di queste commedie è conservata, ma si trovano numerose citazioni che le riguardano nel VI libro (267e-270a) dei *Dipnosofisti*, la voluminosa compilazione di Ateneo di Naucrati, del II secolo d. C. Cfr. a questo riguardo H. C. BALDRY, *The Idler's Paradise in Attic Comedy*, in «Greece and Rome», XXII (1953), pp. 49 sgg.; BICHLER, *Von der Insel der Seligen* cit., pp. 85 sgg. Sul motivo del mangiare e bere bene e in abbondanza cfr. W. FAUTH, *Kulinarisches und Utopisches in der griechischen Komödie*, in «Wiener Studien», n.s., VII (1973), pp. 39 sgg.

[6] Cfr. GHIDINI TORTORELLI, *Miti* cit., pp. 51 sgg.; BICHLER, *Von den Inseln der Seligen* cit., pp. 73 sgg.

una costituzione ottimale ci sono note solo dal resoconto e dalle osservazioni critiche di Aristotele nel II libro della *Politica*. Su Falea Aristotele si limita essenzialmente a osservare che egli, considerata l'importanza che attiene a una ripartizione della proprietà sentita come giusta, avrebbe per primo posto l'esigenza di uguale possesso fondiario per tutti i cittadini (gli artigiani dovevano essere schiavi pubblici e pertanto esclusi dal diritto di cittadinanza), da integrare inoltre con una uguale educazione e cultura (παιδεία). Quando si fonda uno stato si può realizzare questo obiettivo con relativa facilità, in uno già esistente lo si deve perseguire attraverso una mirata politica matrimoniale e opportune norme relative all'istituto della dote. Sullo stato ideale di Ippodamo Aristotele fa un resoconto piú dettagliato. Questi avrebbe previsto, oltre ad altre norme qui non rilevanti, una limitazione del numero dei cittadini a 10 000[7] e la loro ripartizione in tre gruppi, definiti a seconda della rispettiva attività lavorativa, o meglio della funzione all'interno dello stato e della società: artigiani, contadini e soldati. Questa tripartizione percorre tutto il suo progetto di stato. Corrispondentemente la legislazione abbraccerà tre ambiti giudiziari: ὕβρις (offesa e lesione violenta), βλάβη (danno) e θάνατος (omicidio); la sfera di competenza dei magistrati eletti dal popolo comprenderà κοινά (affari pubblici), ξενικά (affari riguardanti gli stranieri) e ὀρφανικά (assistenza per gli orfani). Il territorio del suo stato, infine, verrà diviso in terra del tempio, dello stato e dei privati. Si provvederà alle necessità del culto con la terra del tempio e al mantenimento dei soldati con la terra pubblica; Ippodamo non si pronuncia però, come osserva Aristotele in tono critico, su chi si debba assumere la gestione di queste grandi proprietà terriere[8].

Il piú famoso e nello stesso tempo il piú discusso progetto teorico di stato dell'antichità, con le piú vaste ripercussioni fino all'età moderna, è senza dubbio il dialogo di Platone sullo stato (*Πολιτεία*). Il suo obiettivo centrale, la conoscenza e la realizzazione della giustizia, può essere raggiunto a condizione che ciascun membro della comunità statale, a seconda delle proprie inclinazioni individuali, stando al proprio posto, adempia ai doveri che gli toccano. Le idee sviluppate nel corso della con-

[7] Sull'uso del numero 10 000 come quantità normativa cfr. H. SCHÄFER, *Πόλις μυρίανδρος*, in «Historia», X (1961), pp. 292 sgg. Schäfer ipotizza che la coniazione di μυρίανδρος si debba allo stesso Ippodamo.

[8] I relativi passi di ARISTOTELE, *Politica*, 1266a31 sgg., 1266b9 sgg. (Falea) e 1267b22 sgg. (Ippodamo) vengono dettagliatamente discussi da E. SCHÜTRUMPF, *Aristoteles Politik Buch II und Buch III*, Berlin 1991, pp. 238 sgg., 255 sgg. e 259 sgg. Sul progetto costituzionale di Ippodamo, che egli caratterizza come «creazione fuori del comune, utopica», cfr. ora H.-J. GEHRKE, *Bemerkungen zu Hippodamos von Milet*, in W. SCHULLER, W. HOEPFNER e E. L. SCHWANDNER (a cura di), *Demokratie und Architektur*, Simposio di Costanza (17-19 luglio 1987), München 1989, pp. 58 sgg.

versazione da Socrate, portavoce di Platone, erano cosí lontane dalle condizioni presenti nel IV secolo a. C., che lo stato platonico potrebbe addirittura valere come modello di utopia politica[9]: un'élite dispensata da qualunque attività lavorativa – i cosiddetti guardiani –, in condizione di uguaglianza dei sessi assicurata in linea di principio, senza proprietà personale, con donne e bambini in comune, vive felicemente e secondo giustizia sotto la guida di filosofi che dalle fila della classe dei guardiani sono ascesi a guide dello stato, e assicura oltre a ciò l'indipendenza dello stato rispetto all'esterno, rendendosi anche garante della concordia interna. È probabile che anche Aristotele, nella sua valutazione critica all'inizio del II libro della *Politica*[10], lo avrebbe definito utopico, se avesse avuto a disposizione questo concetto. È d'altra parte lo stesso Platone a sottolineare il carattere di modello del suo progetto, che dovrebbe essere capace di garantire giustizia e – per quanto possibile in ambito umano – stabilità alla struttura statale; la questione di una possibile realizzazione, per di piú nella forma radicale del modello, viene però messa da parte come irrilevante per l'intenzione originale. Nella discussione che ruota intorno a questo punto, alla fine del V libro[11], Socrate sottolinea innanzitutto, ancora una volta, che lo scopo delle precedenti riflessioni sulla città giusta (e in seguito sull'uomo giusto) non era quello di dimostrare che le si potrebbe trasporre nella realtà; si tratta piuttosto del modello (παράδειγμα), sviluppato nella teoria (λόγῳ), di uno «stato buono», che però non perde con ciò nulla del suo valore; un'argomentazione che alla fine del IX libro viene nuovamente ripresa, quando Socrate definisce la città fondata nella mente come un «modello in cielo per chi voglia contemplarlo e, contemplandolo, divenire cittadino; non importa se questo stato esiste o esisterà mai in qualche luogo»[12]. In uno dei piú noti passi dell'intera opera[13] Socrate indica infine, come presupposto per migliorare la situazione presente e allo stesso tempo per realizzare il suo modello di stato, la coincidenza tra filosofia e potere statale: «A meno che negli stati non regnino i filosofi o che quelli che oggi vengono chiamati re e signori non si dedichino genuinamente e adeguatamente alla filosofia e non riuniscano in sé il po-

[9] Sottolineano tra gli altri il carattere utopico H. FLASHAR, *Formen utopischen Denkens bei den Griechen*, Innsbruck 1974, pp. 10 sgg.; C. QUARTA, *L'utopia platonica*, Milano 1985. Cfr. invece BERTELLI, *L'utopia* cit., pp. 472 sgg.; M. ISNARDI PARENTE, *Motivi utopistici – ma non utopia – in Platone*, in *La città ideale* cit., pp. 137 sgg.

[10] ARISTOTELE, *Politica*, 1261a sgg.

[11] PLATONE, *Repubblica*, 472a sgg.

[12] «ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ... τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν· διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται» (*ibid.*, 592b2 sgg.; trad. di N. Marziano e G. Verdi).

[13] *Ibid.*, 473c11 sgg.

tere politico e la filosofia ... non ci può essere ... cessazione dei mali per gli stati e nemmeno, credo, per il genere umano»; un desiderio irrealizzabile, come lo stesso Platone, è noto, dovette sperimentare[14].

Lo stato platonico assume una realtà fittizia e dunque qualità utopica nel famoso racconto, rimasto però incompiuto, di un'Atene delle origini, che Platone situa 9000 anni prima dell'età di Solone e dunque in un'altra età del mondo; la sua costituzione sarebbe stata quasi in tutto conforme al modello esposto precedentemente (il posto dei re-filosofi viene preso qui dai sacerdoti di Atena)[15]. Il racconto tratta anche di una guerra difensiva combattuta sotto la guida di Atena stessa contro il potente regno insulare di Atlantide, situato nel mare occidentale al di là delle «Colonne d'Ercole» (ovvero dello Stretto di Gibilterra). Platone mette il racconto in bocca a suo zio Crizia, uno dei capi di primo piano degli oligarchi ateniesi, nella parte introduttiva del *Timeo* e nel frammento di dialogo che prende il nome dallo stesso Crizia. La narrazione prende le mosse da un desiderio espresso da Socrate all'inizio del *Timeo*[16]: quello di vedere in funzione lo stato progettato teoricamente e soprattutto di vedere alla prova pratica la classe dei guardiani. A ciò si collega la questione se un tale stato sia mai esistito. Crizia fonda la sua risposta affermativa su informazioni che Solone avrebbe acquisito in occasione di un soggiorno nella città egiziana di Sais da un sacerdote della dea Neit[17].

A prescindere dalle enormi ripercussioni del mito di Atlantide, che fino ad oggi non ha perso nulla del suo fascino[18], questa trasposizione

[14] La bibliografia sullo stato platonico è vastissima. Cfr. ad esempio O. GIGON, *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons Staat*, Zürich-München 1976; J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981. Il piú drastico giudizio di condanna sul pensiero platonico dello stato lo ha pronunciato, dopo Friedrich Nietzsche, K. R. Popper nel suo famoso libro *The Open Society and its Enemies*, I. *The Spell of Plato*, London 1945 [trad. it. Roma 1973], in cui egli interpreta Platone come il precursore spirituale delle dittature tanto fasciste quanto comuniste.

[15] A questo riguardo H. HERTER, *Urathen der Idealstaat*, in P. STEINMETZ (a cura di), *Politeia und res publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike*, Wiesbaden 1969, pp. 108 sgg.

[16] PLATONE, *Timeo*, 19b3 sgg.

[17] Nel *Timeo* (27a2 sgg.) il resoconto di Crizia si interrompe improvvisamente e viene ripreso solo nel *Crizia*. Sul retroscena storico e ideologico (il contrasto tra Greci e Persiani, in particolare la spedizione di Serse contro la Grecia, nonché la critica alla democrazia ateniese, alla sua politica di potenza e alla sua base economica) cfr. ad esempio CH. GILL, *The genre of the Atlantis story*, in «Classical Philology», LXXII (1977), pp. 287 sgg.; P. VIDAL-NAQUET, *Athènes et l'Atlantide*, in ID., *Le chasseur noir*, Paris 1981, pp. 335 sgg.; R. BICHLER, *Athen besiegt Atlantis. Eine Studie über den Ursprung der Staatsutopie*, in «Conceptus. Zeitschrift für Philosophie», XX (1986), pp. 77 sgg.

[18] La ricerca, vana perché fraintende il significato del mito, di un nucleo storico o addirittura di un continente sommerso ha condotto fino all'epoca piú recente a curiose ipotesi; formano a loro volta una categoria a sé i tentativi di integrare il mito di Atlantide nella propria storia nazionale e di utilizzarlo all'occorrenza addirittura per motivare ambizioni di dominio. A questo riguardo

del modello in una realtà fittizia acquisisce un significato sostanziale, poiché essa rappresenta di fatto il passo decisivo dalla teoria politica all'utopia politica[19]. Nella rappresentazione di Atlantide Platone, ispirato dalle splendide descrizioni di capitali orientali, ha delineato un ritratto fantastico dai colori sgargianti, dai tratti chiaramente barbari per un osservatore greco, in cui non mancano tuttavia chiari riferimenti ad Atene (particolarmente evidenti nella descrizione delle opere portuali con le loro fortificazioni, bacini di carenaggio e arsenali, e dell'atmosfera operosa che vi regna). La decadenza morale degli Atlantidi e in particolare dei loro capi, discendenti di Posidone, fa sí che Zeus decida infine di punirli «perché ... divengano migliori»; si allude con ciò alla fallita spedizione di conquista, non però alla completa distruzione, causata da una catastrofe naturale, di cui fu vittima anche lo stato ateniese dell'epoca. Con questo il testo si interrompe: il mito dell'Atene delle origini e di Atlantide rimane un frammento.

Poco di sicuro si sa sulle esigenze di nuove forme di convivenza umana avanzate da Diogene di Sinope, il piú noto rappresentante della filosofia cinica, e da Zenone di Cizio, il fondatore della scuola filosofica stoica, nelle loro opere, intitolate entrambe *Πολιτεία*. Entrambe le opere ebbero però ampia risonanza e furono, nei secoli seguenti, oggetto di accesi dibattiti tra diverse correnti filosofiche. Non sorprende perciò che esse abbiano influenzato anche le idee utopiche dell'epoca ellenistica. Filodemo di Gadara, filosofo epicureo vissuto nel I secolo a. C., il cui trattato sugli stoici costituisce una delle nostre piú importanti fonti di informazione, notava, nel suo compendio dal tono fortemente polemico, un'ampia corrispondenza di contenuto tra Diogene e Zenone[20]. Fino a che punto ciò sia vero non è valutabile sulla base di poche citazioni e parafrasi avulse dal contesto[21]. Entrambi ripresero idee di Pla-

P. VIDAL-NAQUET, *L'Atlantide et les nations*, in ID., *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990, pp. 139 sgg.; inoltre E. S. RAMAGE (a cura di), *Atlantis Fact or Fiction*, Bloomington-London 1978.

[19] Messo marcatamente in evidenza da BICHLER, *Von den Inseln der Seligen* cit., pp. 6 e 137, e nel suo saggio, importante per la tematica nel suo complesso, *Athen besiegt Atlantis* cit., pp. 71 sgg.

[20] Nuova edizione dei frammenti, con commenti dettagliati e traduzione di T. Dorandi, in *Filodemo. Gli Stoici (PHerc. 155 e 339)*, in «Cronache Ercolanesi», XII (1982), pp. 91 sgg.

[21] Elenchi delle fonti e discussione di problemi specifici per Diogene in T. DORANDI, *La politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur la pensée politique*, in M.-O. e R. GOULET (a cura di), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris 1993, pp. 57 sgg. Inoltre, cfr. ad esempio G. J. D. AALDERS, *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1995, pp. 53 sgg. I frammenti dalla *Repubblica* di Zenone sono stati raccolti da A. VON ARNIM (a cura di), *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, I, nn. 259-79. Cfr. C. H. BALDRY, *Zenons ideal State*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXIX (1959), pp. 3 sgg.; ID., *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965, pp. 153 sgg.; DORANDI, *Filodemo* cit.; D. DAWSON, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford 1992.

tone come l'uguaglianza dei sessi e la comunione di donne e bambini[22], ma sviluppandole evidentemente in un modo che venne avvertito come scandaloso. Essi propugnavano una vita conforme a natura senza le conquiste, inutili ai loro occhi, della civiltà; cosí sia Zenone che Diogene avrebbero rifiutato l'educazione tradizionale in quanto inutile; non si sarebbero dovuti piú costruire edifici pubblici come templi, palestre e tribunali; non avrebbero piú dovuto esistere monete (Diogene voleva utilizzare gli astragali come mezzo di pagamento) e proprietà individuale. Si sarebbero dovuti sciogliere tutti i vincoli sociali e ogni ordinamento dello stato. Sulla base di un'osservazione attribuita a Diogene – e ripetuta dai piú tardi esponenti della Stoa – sull'«inutilità delle armi»[23] si è inferito un atteggiamento pacifista, idea inaudita per quei tempi. Tra gli altri dettagli fortuitamente noti è da ricordare anche, ad esempio, la richiesta di un abbigliamento uguale per donne e uomini. Filodemo si scaglia soprattutto contro presunte perversioni e nefandezze, che sarebbero andate dalla completa sfrenatezza sessuale fino al cannibalismo. Per entrambi gli scritti sembra essersi trattato, fra l'altro, di una protesta formulata in modo radicale contro le forme statali e sociali vigenti nonché di elucubrazioni mentali anarchiche concepite consapevolmente come provocazione. A quanto riferiva Diogene Laerzio nella sua *Storia dei filosofi*[24], alcuni avrebbero detto, scherzando, che Zenone aveva scritto la sua opera giovanile, che risente chiaramente dell'influsso cinico, «sulla coda del cane» e, all'inizio del II secolo d. C., Plutarco la descrive «come sogno o gioco d'ombre di una costituzione perfetta e di uno stato pensati da un filosofo»[25].

3. *Un mondo alla rovescia: le «Ecclesiazuse» di Aristofane*[26].

Ancora prima che Platone nel suo progetto di stato giusto proponesse, per l'élite destinata alla guida dello stato, l'uguaglianza dei sessi,

[22] Secondo DIOGENE LAERZIO, 7.131 (*SVF*, I, n. 269), Zenone avrebbe limitato questa comunione ai «sapienti» (σοφοί), dato che egli definisce «cittadini amici parenti e liberi» solo «i virtuosi» (σπουδαῖοι) (*ibid.*, 7.33).

[23] «ἀχρηστία τῶν ὅπλων» (FILODEMO, *Sugli stoici*, col. XVI, p. 102 Dorandi).

[24] DIOGENE LAERZIO, 7.4.

[25] «ὥσπερ ὄναρ ἢ εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας» (PLUTARCO, *La fortuna di Alessandro Magno*, 6 = *Opere morali*, 329b).

[26] Cfr. R. G. USSHER (a cura di), *Aristophanes Ecclesiazusae*, Oxford 1973, per testo, introduzione e commento; la traduzione di D. Del Corno in *Le donne all'assemblea*, Milano 1989. A proposito delle interpretazioni, molto diverse, del momento utopico nelle *Ecclesiazuse* cfr. E.-R. SCHWINGE, *Aristophanes und die Utopie*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft», n.s.,

la comunione di donne e bambini, nonché l'abolizione della proprietà personale, il commediografo Aristofane, alla fine degli anni '90 del IV secolo a. C.[27], nelle *Ecclesiazuse*, aveva portato sulla scena, con l'esagerazione propria della commedia, il tentativo di realizzare un analogo programma «utopico» e aveva cosí abbozzato un mondo alla rovescia rispetto alla realtà contemporanea[28]. Poiché la politica, gestita fino a quel momento dagli uomini, ha portato ad Atene solo sciagure, le donne hanno segretamente deciso di prendere d'ora in poi in mano il governo, per porre fine allo stato di emergenza della città e dei suoi cittadini. Il loro piano riesce grazie a un colpo di stato, quale si può immaginare solo nel mondo della commedia. Travestite da uomini esse fanno approvare a maggioranza nell'assemblea la risoluzione di affidare immediatamente gli affari di stato alle donne.

Con un grande discorso, condotto con argomentazioni sofistiche, la promotrice di questo progetto (Prassagora, «colei che agisce nell'*agora*», nome tagliato a misura del suo ruolo nella commedia), incaricata ora di attuarlo in veste di «stratega», espone il proprio programma e i suoi vantaggi confrontandosi con le domande e le obiezioni di suo marito, dapprima scettico, poi però sempre piú persuaso, e di un vicino – nonché naturalmente di fronte al divertito pubblico. Tutto ciò che si possiede diventerà di proprietà comune, in modo che non vi siano piú in futuro poveri e ricchi. Le condizioni di vita diventeranno anzi uguali per tutti: ciascuno verrà rifornito di cibo e vestiario dal patrimonio collettivo amministrato dalle donne. La famiglia sarà abolita, i cittadini diventeranno un'unica grande comunità, in cui anche le donne e i bambini saranno in comune. Di sfuggita si dice che in futuro solo gli schiavi dovranno eseguire i lavori necessari: per i cittadini si prospetta insomma una vita piacevolmente oziosa. Ma già dopo breve tempo risulta che la parte piú smaliziata della popolazione, scettica di fronte alla nuova organizzazione, intende certo trarne profitto, ma senza fare alcuna rinuncia personale. In un susseguirsi di scene grossolane Aristofane mo-

III (1977), pp. 43 sgg., che annovera le *Ecclesiazuse* tra le «utopie meccaniche» destinate al fallimento; inoltre L. BERTELLI, *L'utopia sulla scena: Aristofane e la parodia della città*, in «Civiltà classica e cristiana», IV (1983), pp. 250 sgg.; B. ZIMMERMANN, *Nephelokokkygia. Riflessioni sull'utopia comica*, in W. RÖSSLER e B. ZIMMERMANN (a cura di), *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, Bari 1991, pp. 87 sgg.; D. M. MACDOWELL, *Aristophanes and Athens*, Oxford 1995, pp. 301 sgg.

[27] Sulla questione della datazione cfr. USSHER (a cura di), *Aristophanes* cit., pp. XX sgg.; P. FUNKE, *Homonoia und Arche. Athen und die griechische Staatenwelt vom Ende des Peloponnesischen Krieges bis zum Königsfriedens*, Wiesbaden 1980, pp. 168 sgg.; MACDOWELL, *Aristophanes* cit., pp. 302 sgg.

[28] La questione molto discussa di un possibile influsso reciproco tra Aristofane e Platone è considerata oggi superata. Cfr. ad esempio USSHER (a cura di), *Aristophanes* cit., pp. XVI sgg.

stra, per il divertimento del pubblico, le conseguenze della società organizzata dalle donne, con le sue grottesche norme sulle relazioni sessuali, e infine fa terminare definitivamente nell'assurdo l'intero progetto, quando invece del banchetto che tutti si aspettano, nella forma di un'enorme focaccia ripiena di ogni leccornia, viene servita una porzione di ordinaria passata di legumi.

Naturalmente l'intenzione primaria di Aristofane non era di presentare ai suoi spettatori un'utopia dello stato e della società, bensí di divertirli, di farli ridere e di assicurarsi cosí il loro applauso, ma anche però di indurli a riflettere e di mettere in luce inconvenienti e abusi. Proprio in questa commedia Aristofane formula tale pensiero nel suo appello al collegio dei dieci giudici perché assegnino a lui il primo premio, a seconda del modo di vedere di ciascuno, per la saggezza dimostrata o per le risate suscitate. Lo scenario utopico delle *Ecclesiazuse* con la sua curiosa mescolanza di motivi diversi, che vanno dal Mondo alla rovescia al Paese della Cuccagna, non è stato situato dall'autore né in un'epoca né in un luogo immaginario, ma nell'Atene del suo tempo. Fanno da sfondo reale la desolata situazione economica e sociale della città dopo la guerra del Peloponneso e l'impauperimento di parte della cittadinanza[29]. Già allora, a seguito del processo di razionalizzazione avviato dalla sofistica e sotto l'influsso di racconti proposti dalla nascente etnografia, dovevano essere discussi e messi in dubbio il tradizionale ruolo della donna, la forma convenzionale della convivenza matrimoniale e la convenienza della proprietà privata[30]. Aristofane riprende queste idee non soltanto per esporle, esagerate caricaturalmente, al riso generale e abbandonarle al fallimento a causa dell'inconciliabilità tra realtà e utopia, ma anche per dimostrare che piani ambiziosi per realizzare un ordine nuovo e, agli occhi dei loro promotori, piú giusto non possono avere ragione della realtà dei comportamenti umani.

4. *Isole di utopia.*

4.1. Scheria.

Alla fine delle sue peregrinazioni Odisseo, spinto alla deriva privo d'aiuto, dopo aver perso la sua zattera giunge infine all'isola di Scheria,

[29] Cfr. E. DAVID, *Aristophanes and Athenian Society of the Early Fourth Century*, Leiden 1984.

[30] Cfr. la bibliografia citata alla nota 4, e USSHER (a cura di), *Aristophanes* cit., pp. XV sgg.; inoltre W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, pp. 473 sgg.; G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, pp. 160 sgg.

situata al limite estremo dell'Oceano. Su di essa si sono insediati da una generazione i Feaci[31], in fuga, sotto il re Nausitoo, dai violenti Ciclopi, e hanno fondato una città dotata di mura, case e templi. Il poeta dell'*Odissea* – o, meglio, di questa sezione, la cosiddetta «Feacide» – le ha dato volutamente la forma di un mondo tra immaginario e reale[32]. Conformemente a ciò, essa contiene anche molti antichi motivi fiabeschi[33]: lungo viaggio per mare, tempesta, naufragio e salvataggio miracoloso procurato dall'intervento divino, indicazione della via da seguire da parte della figlia del re, racconto del destino dell'eroe, elargizione di doni e suo ritorno in patria, ritorno che qui ha una particolare impronta anche per il fatto che Odisseo rientra nel mondo reale di Itaca con un viaggio notturno, immerso in un sonno profondo, simile alla morte[34], su una nave che fa rotta verso la sua meta da sola, sospinta da infaticabili rematori con efficacia tale che

> ... neanche un falco
> sparviero, l'uccello piú celere, l'avrebbe uguagliata[35].

A queste componenti fiabesche si affiancano però elementi che hanno continuato ad agire nelle utopie letterarie dell'epoca ellenistica e in parte fino all'utopia di More. Il primo di essi è la cornice costituita da un resoconto di avventura e di viaggio. Dopo un lungo e non di rado forzato viaggio per mare, il narratore giunge all'«isola dell'utopia». Questo *topos* è in stretta relazione con un contemporaneo ampliarsi dell'orizzonte geografico: all'epoca dell'autore, o degli autori, dell'*Odissea* con le spedizioni di colonizzazione, che hanno inizio nell'VIII secolo a. C.; al principio dell'età ellenistica con le conquiste di Alessandro Magno; nell'epoca moderna con i viaggi d'esplorazione dei *conquistadores* portoghesi e spagnoli.

[31] Sulla loro provenienza da Iperea, situata al di là dei confini del mondo, e sulle loro possibili relazioni con idee sull'aldilà cfr. U. HÖLSCHER, *Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman*, München 1989, p. 109.

[32] La «Feacide» abbraccia i canti VI-VIII dell'*Odissea*; segue la narrazione delle peripezie di Odisseo nei canti IX-XII e infine, all'inizio del XIII, il congedo dai Feaci e il viaggio di ritorno notturno verso Itaca. Cfr. A. F. GARVIE (a cura di), *Odissey, Books VI-VIII*, Cambridge 1994 (con introduzione informativa e commento); la traduzione citata è di G. A. Privitera. Sul carattere di collegamento di questa sezione cfr. K. RÜTER, *Odysseeinterpretationen. Untersuchungen zum ersten Buch und zur Phaiakis*, Göttingen 1969, pp. 228 sgg.; GHIDINI TORTORELLI, *Miti* cit., pp. 10 sgg.

[33] Cfr. L. RADERMACHER, *Die Erzählungen der Odyssee*, in «Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaft in Wien, Philosophisch-historische Klasse», CLXXVIII, 1 (1915), che rinvia al tipo della favola del naufrago e richiama l'attenzione su un sorprendente parallelo dell'antico Egitto.

[34] Sul motivo del sonno cfr. CH. SEGAL, *Transition and ritual in Odysseus' return*, in «La Parola del Passato», XXII (1967), pp. 325 sgg.

[35] *Odissea*, 13.86 sg.

Un tratto caratteristico delle isole utopiche è dato dalla solitudine, dovuta alla loro posizione, e dall'isolamento che ne consegue, del tutto voluto, che causa d'altra parte diffidenza rispetto a tutto ciò che non si conosce e un'almeno latente ostilità degli abitanti nei confronti degli stranieri. Cosí Scheria, secondo le parole di Nausicaa (la figlia del re, alla quale il naufrago Odisseo, mal ridotto dal mare, nudo e privo d'aiuto si rivolge supplice), è difesa dalla ripida costa e circondata da abissi e rocce, inaccessibile e inospitale:

> ... nel mare ondoso,
> ai confini del mondo, nessun altro mortale arriva tra noi[36];

e lungo il cammino verso la città la dea Atena, nelle sembianze di una fanciulla, mette in guardia Odisseo dall'atteggiamento ostile dei Feaci nei confronti di tutti gli stranieri:

> non guardare o chiedere a nessuno degli uomini.
> Perché gli stranieri non li tollerano molto costoro
> e non accolgono con amicizia chi viene da un altro paese[37].

L'isolamento garantisce libertà da minacce esterne, e cosí è sconosciuta ai Feaci la guerra, come i conflitti interni. Distinto dall'origine divina e da superiore saggezza, il padre di Nausicaa, Alcinoo, regna incontrastato a Scheria insieme a dodici altri nobili da lui stesso definiti «insigni re»[38]. Stanno al suo fianco i «capi e consiglieri»[39] dei Feaci.

Se la descrizione della città dei Feaci con le sue mura, i porti, le navi, gli ancoraggi, gli arsenali, il luogo di riunione (*agora*) situato nelle vicinanze del porto e il tempio di Posidone, nonostante il meravigliato stupore di Odisseo, si basa su circostanze note al poeta e al suo uditorio, la natura rigogliosa del paese, lo sfarzo e la ricchezza del palazzo di Alcinoo risultano nello stesso tempo fiabeschi e utopici. Nel suo giardino ben irrigato crescono ulivi e alberi da frutto considerati particolarmente preziosi, che alternativamente fioriscono e danno frutti durante tutto l'anno, e ciò vale anche per le adiacenti vigne e le coltivazioni di ortaggi. I versi

> Invecchia sulla pera la pera, sulla mela la mela,
> sul grappolo il grappolo, il fico sul fico[40]

[36] *Ibid.*, 6.204 sg.

[37] *Ibid.*, 7.31 sgg. A questo proposito in modo dettagliato GHIDINI TORTORELLI, *Miti* cit., pp. 18 sgg.

[38] *Odissea*, 8.390 sg. Sulla simbologia del numero 12 cfr. BICHLER, *Von den Inseln der Seligen* cit., p. 36.

[39] «ἡγέτορες ἠδὲ μέδοντες» (*Odissea*, 7.186, 8.11.26 e *passim*).

[40] «ὄγχνη ἐπ' ὄγχνῃ γηράσκει, μῆλον δ' ἐπὶ μήλῳ,| αὐτὰρ ἐπὶ σταφυλῇ σταφυλή, σῦκον δ' ἐπὶ σύκῳ» (*ibid.*, 7.120 sg.).

divengono quasi proverbiali per descrivere condizioni paradisiache. Accecato dallo sfarzo del palazzo e dalle sue opere d'arte, Odisseo rimane immobile sulla soglia:

> Perché v'era un chiarore come di sole o di luna
> nella casa dall'alto soffitto del magnanimo Alcinoo:
> muri di bronzo correvano ai lati,
> dalla soglia all'interno, orlati da un fregio azzurrino;
> porte d'oro serravano la solida casa di dentro;
> stipiti d'argento si ergevano sulla soglia di bronzo;
> d'argento l'architrave, la maniglia era d'oro.
> Ai lati v'erano cani, d'oro e d'argento,
> che Efesto aveva foggiato con mente ingegnosa
> per guardare il palazzo del magnanimo Alcinoo,
> immortali e senza vecchiaia in eterno.
> Al muro stavano troni, ai due lati,
> in fila dalla soglia all'interno e v'erano posti sopra
> dei drappi sottili, ben fatti, un lavoro di donne.
> I capi feaci solevano sedersi su di essi
> per bere e mangiare: ne avevano sempre.
> Giovani d'oro su basi ben costruite
> stavano ritti con in mano fiaccole accese,
> rischiarando ai convitati nella casa le notti[41].

Oro e argento non sono qui soltanto un segno di ricchezza e di potere, ma avvicinano piuttosto alla sfera divina la famiglia regnante, che discende da Posidone e dal re dei Giganti; e il poeta definisce i Feaci nel loro insieme «agli immortali ... molto cari»[42]. Il loro favore assicura un'esistenza libera dalla fatica, nella comodità e nell'abbondanza. I Feaci trascorrono cosí il loro tempo tra competizioni sportive, liete feste e banchetti, dove non manca neppure l'intrattenimento offerto dal poeta e aedo. Accanto a ciò si manifestano però anche i segni della mollezza e della decadenza, particolarmente evidenti nella risposta di Alcinoo a Odisseo:

> Non siamo infatti campioni di pugilato e di lotta,
> ma corriamo veloci coi piedi e siamo con le navi i migliori:
> sempre ci è cara la mensa, la cetra, le danze,
> vestiti diversi, caldi lavacri ed il letto[43].

In generale però il poeta descrive la terra dei Feaci come chiusa in sé, esente da conflitti, in armonia con le norme sociali e giuridiche dell'epoca, e cioè come un mondo perfettamente ordinato secondo il gu-

[41] *Ibid.*, 7.84 sgg.
[42] «μάλα γὰρ φίλοι ἀθανάτοισιν» (*ibid.*, 6.203).
[43] *Ibid.*, 8.246 sgg.

sto del suo nobile uditorio, che per di piú deve fungere da sfondo e contrasto rispetto alla situazione di Itaca, sfuggita al controllo, e plasma cosí la prima utopia politica della letteratura occidentale.

4.2. Siria.

Tratti utopici non sono limitati, nell'*Odissea*, all'isola dei Feaci. Essi possono affiorare, seppure in modo meno impressionante e pervasivo, anche nella descrizione di altre località, delle quali in questa sede si citerà ancora, come esempio di mondo immaginario e in contrasto rispetto alle quotidiane difficoltà dell'epoca della colonizzazione, solo l'isola di Siria, la patria del fedele schiavo Eumeo. Situata anch'essa molto lontano, «dove sono i solstizi del sole»[44], con due città che si ripartiscono concordemente tutti i beni, governate dallo stesso re, fornisce tutto il necessario a una popolazione – come viene espressamente sottolineato – non troppo numerosa:

> ricca di pascoli e di greggi, di vino e frumento.
> La fame non entra mai nel paese e non capita
> alcun altro odioso flagello agli infelici mortali[45];

dopo una vita che non conosce povertà e malattia li coglie una morte dolce e indolore.

4.3. Pancaia.

All'inizio del III secolo a. C., probabilmente ancora all'epoca delle lotte tra i diretti successori di Alessandro Magno, un certo Evemero redasse un'opera intitolata *Scritto sacro*, che fece scalpore e che venne molto letta fino alla tarda antichità, nella quale egli sostenne un'interpretazione razionalistica dei miti e degli dèi[46]. Urano, Crono, Zeus sarebbero stati eminenti sovrani e portatori di cultura, che già in vita avrebbero provveduto alla propria futura venerazione come dèi: una tesi che venne ripresa ben volentieri da autori cristiani e utilizzata come argomento contro le credenze pagane. Questo Evemero afferma di avere intrapreso, per incarico del re di Macedonia Cassandro, un viaggio di

[44] *Ibid.*, 15.404.
[45] *Ibid.*, 15.406 sgg.
[46] Notizie antiche su Evemero, parafrasi tratte dalle sue opere e citazioni dalla traduzione in latino di Ennio in *FGrHist*, 63; nuova edizione con organizzazione delle testimonianze in base a punti di vista oggettivi in M. WINIARCZYK (a cura di), *Euhemeri Messenii reliquiae*, Stuttgart-Leipzig 1991; cfr. M. ZUMSCHLINGE, *Euhemeros. Staatstheoretische und staatsutopische Motive*, Bonn 1976.

esplorazione dall'Arabia del Sud all'Oceano Indiano e di essersi lí imbattuto, dopo una traversata di parecchi giorni, in un gruppo di isole, tre delle quali meritavano una descrizione piú dettagliata. Di questo racconto, con il quale Evemero intendeva produrre un'ulteriore prova dell'origine umana degli dèi, lo scrittore di storia universale Diodoro, che redasse la sua *Biblioteca storica* nella seconda metà del I secolo a. C., offre un dettagliato resoconto nei capitoli 41-45 del V libro, mentre di una discussione di singoli punti agli inizi del VI libro abbiamo solo brevi frammenti di tradizione indiretta.

L'isola che Evemero-Diodoro descrive per prima porta l'appellativo di «sacra» (ἱερά)[47]; vige per essa un divieto di sepoltura. Di prodotti naturali vi crescono solo incenso, mirra e altri aromi profumati, ma in quantità tale che basterebbe a soddisfare il fabbisogno dell'intera ecumene. La parte migliore di quest'isola è di proprietà del re, che riceve anche il dieci per cento dei raccolti; il resto è diviso tra gli altri abitanti. Si trova nelle vicinanze un'altra isola, sulla quale vengono seppelliti i morti, e non sembra dubbio che in questo caso siano serviti da modello per Evemero gli analoghi divieti stabiliti per Delo e il ruolo di Renea come luogo di sepoltura. La parte principale dell'*excerptum* è dedicata a Pancaia, l'isola piú grande, dal cui promontorio orientale si intravede la costa dell'India. Quest'isola è abitata da una popolazione mista: gli autoctoni Pancai e gli immigrati Oceaniti, Indi, Sciti e Cretesi. Gli abitanti della città piú grande e prospera, chiamata Panara, sono gli unici ad essere autonomi e liberi dal dominio di un re[48]. Gli affari di governo vengono qui sbrigati da un organo formato da tre arconti e nominato annualmente, il cui potere è tuttavia limitato dal fatto che costoro non possono infliggere alcuna condanna a morte; per decisioni di rilievo devono inoltre consigliarsi con i sacerdoti di Zeus Trifilio, i quali governano sul resto dell'isola e sulle tre altre città ancora nominate di Hyrakia, Dalis e Okeanis; essi non possono lasciare, pena la morte, il perimetro del fastoso tempio di Zeus, nel quale su una stele d'oro sono iscritte le azioni di Urano e dei suoi discendenti. Amministrano la giustizia, decidono sulle questioni pubbliche e gestiscono i beni del paese, che devono venire consegnati loro completamente, per esser poi ridi-

[47] Contrariamente a una tesi frequentemente sostenuta (H. BRAUNERT, *Die heilige Insel des Euhemeros in der Diodor-Überlieferung*, in ID., *Politik, Recht und Gesellschaft in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart 1980, pp. 153 sgg.; FERGUSON, *Utopias* cit., pp. 104 sgg.; ZUMSCHLINGE, *Euhemeros* cit., pp. 21 sgg.), non si deve identificare con l'isola principale, Pancaia. Cfr. R. BICHLER, *Zur historischen Beurteilung der griechischen Staatsutopie*, in «Grazer Beiträge», XI (1984), p. 188, nota 27.

[48] «αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι» (DIODORO SICULO, 5.42.6).

stribuiti secondo giustizia. I dieci maggiori produttori vengono ricompensati con un premio, un'idea per il mondo antico addirittura rivoluzionaria e attestata solo qui. Ai sacerdoti spetta una porzione doppia di ogni cosa. La proprietà privata è limitata a una casa e a un giardino. La popolazione è divisa in tre gruppi: i sacerdoti, ai quali stranamente vengono aggiunti gli artigiani, nominati solo qui, i contadini e infine i soldati e i pastori. Le singolari associazioni mostrano chiaramente lo sforzo di attenersi saldamente a uno schema tripartito[49], utilizzato in modo altrettanto forzato e artificioso già da Ippodamo di Mileto. Per giustificare l'esistenza di un ceto militare a sé, bande di briganti devono imperversare su una parte dell'isola. Quanto viene detto sulla natura del territorio, in particolare sulla pianura nella quale si trova il tempio con le residenze dei sacerdoti, corrisponde alle consuete rappresentazioni paradisiache: un fiume navigabile, che sgorga presso il tempio da una grande sorgente e la cui acqua, per via della sua limpidezza e dell'efficacia curativa, viene chiamata «acqua del Sole»; boschi fitti con molte specie di alberi; variopinti uccelli canori, giardini, prati, palmeti e vigneti in cui crescono frutti delle migliori qualità. A ciò si aggiunge una varia fauna esotica: elefanti, leoni, leopardi ecc. Pancaia dispone anche di ricchi giacimenti di metalli, di cui è vietata l'esportazione.

Tutte queste notizie vengono giustapposte l'una all'altra nell'estratto di Diodoro in modo asistematico e senza un riconoscibile piano espositivo; infatti, accanto a punti oscuri, si trovano nel dettaglio anche contraddizioni, ed è quanto meno dubbio se si debbano attribuire queste carenze solo all'imprecisione di Diodoro o se piuttosto lo stesso Evemero avesse fallito nel tentativo di combinare in una coerente utopia dello stato e della società ben note esigenze della teoria politica del v e iv secolo a. C., motivi tratti dal racconto di Atlantide di Platone[50] e infine forse anche il tipo di regno ellenistico contemporaneo. Non furono certo solo Ippodamo e Platone a propugnare una divisione della popolazione in classi con una casta militare a parte, esonerata da tutte le altre attività e perciò da rifornire di tutto il necessario; neanche l'idea della proprietà collettiva di tutti i beni di prima necessità è invenzione di Evemero, ma potrebbero ben risalire a modelli analoghi nella letteratura politica ed etnografica. Il governo dei sacerdoti trova riscontro nell'Atene delle origini di Platone, anche se l'opulento tenore di vita dei

[49] Lo si ritrova anche nelle tre isole, nei tre arconti della città di Panara, nelle altre tre città di Pancaia e infine nell'originario riunirsi degli abitanti provenienti da tre diverse popolazioni (*ibid.*, 5.44.6).

[50] Cfr. BICHLER, *Zur historischen Beurteilung* cit., pp. 191 sgg.

sacerdoti di Zeus a Pancaia, vestiti di stoffe raffinate e ricoperti di gioielli, è in stridente contrasto con le idee di Platone. La ricchezza del paese, con la sua flora e fauna esotica e le sue ricchezze di metalli preziosi, richiama invece Atlantide, cosí come la stele iscritta in oro nel tempio di Zeus, che ad Atlantide ha il suo corrispondente nel tempio di Posidone. I guerrieri di Pancaia inoltre utilizzano, come gli Atlantidi, il carro da guerra, alla maniera antica. Rimane immerso nell'oscurità, per lo meno sulla base dell'estratto di Diodoro, il ruolo del re, la cui esistenza viene presupposta nei due punti sopra citati, ma per il quale non vi è assolutamente posto nello stato sacerdotale di Pancaia, in cui già la città autonoma di Panara sembra un corpo estraneo innestato artificiosamente.

Nella valutazione di questo racconto di viaggio fittizio, sul cui peso nel complesso dell'opera di Evemero non è possibile fare alcuna affermazione sicura, è necessaria la massima prudenza. Non è la testimonianza di una «teoria politica del primo ellenismo» sviluppata sul modello dell'Egitto tolemaico, in cui sarebbe anche confluita l'idea aristotelica di una forma di costituzione mista[51], e tanto meno si può considerare come una difesa del culto ellenistico del sovrano. Contiene piuttosto sia elementi dei tradizionali progetti di stato ideale sia motivi politici utopici, ed è in generale, come Plutarco già osservava in modo pungente, situata nella terra «senza luogo», dato che, tranne Evemero, nessun altro essere umano, né greco né barbaro, vi sarebbe mai giunto[52].

4.4. Le Isole del Sole di Iambulo.

Nel romanzo di avventure e di viaggio di Iambulo, noto anch'esso solo da un riassunto contenuto nel II libro della *Biblioteca storica* di Diodoro[53], risaltano chiaramente i tratti esotici e fantastici, che hanno lo scopo di intrattenere e divertire il lettore. Tanto che Luciano, nel II secolo d. C., nell'introduzione alla sua parodia di questo genere di romanzi intitolata *Storie vere*, riconobbe che Iambulo presentava le sue paradossali invenzioni non senza piacevolezza, e con ciò potrebbe averne caratterizzato l'opera in modo piú appropriato di alcuni critici moderni. Per l'epoca di redazione l'estratto di Diodoro costituisce il *terminus an-*

[51] Cosí H. BRAUNERT, *Staatstheorie und Staatsrecht in Hellenismus*, in ID., *Politik* cit., pp. 173 sgg.; dettagliata critica in ZUMSCHLINGE, *Euhemeros* cit., pp. 114 sgg. Su altre erronee valutazioni BICHLER, *Zur historischen Beurteilung* cit., pp. 189 sgg.

[52] PLUTARCO, *Iside e Osiride*, 23 (*Opere morali*, 360b).

[53] DIODORO SICULO, 2.55 sgg.

te quem: tentativi di datazione piú precisa, ad esempio al III secolo a. C., sono pure ipotesi.

Il resoconto di Diodoro, ricco di dettagli, ma confuso nell'organizzazione della materia, non può essere qui riferito in tutti i particolari[54]. Vi si afferma che, dopo numerose avventure, Iambulo e un compagno di sventura sono rapiti dagli Etiopi e portati sulla costa, dove è ordinato loro, durante un rito di purificazione, di salire su un'imbarcazione piccola ma adatta alla navigazione e fornita di provviste, e di far vela verso sud: «... cosí sarebbero giunti ad un'isola felice, da uomini buoni, presso i quali sarebbero vissuti beatamente»[55]. Dopo una navigazione burrascosa durata quattro mesi essi raggiungono una delle sette isole simili situate nei pressi dell'Equatore e in un primo tempo sono accolti dagli isolani molto benevolmente, ma dopo un soggiorno di sette anni sono costretti a ripartire in quanto inguaribilmente malvagi. Le notizie, giustapposte senza coerenza, si possono riassumere in tre campi tematici fondamentali: le caratteristiche fisiologiche degli abitanti dell'isola, che, standardizzate per altezza e conformazione, forza e agilità, corrispondono al modello ideale del «buon selvaggio»[56]; le condizioni climatiche e la natura del territorio, le cui palesi relazioni con l'isola dei Feaci vengono ulteriormente sottolineate dalla citazione dei corrispondenti versi dell'*Odissea*; e infine l'organizzazione statale e sociale, in cui si ritrovano le dottrine cinica e stoica sullo stato e la società e l'antico desiderio di ritornare a semplici ed elementari modi di vita[57]. Gli abitanti delle Isole del Sole, di forma circolare, che onorano il Sole come divinità somma e considerano se stessi e la propria terra come sua proprietà, conducono una vita rigidamente regolamentata, dalla nascita fino alla morte, in clan di non piú di quattrocento membri, sotto la guida del membro del clan di volta in volta piú anziano. I bambini vengono allevati solo se affrontano senza mostrare paura il volo su un gigantesco uccello, tenuto solo per questo scopo; la vita è limitata a un'età massima di 150 anni: chi l'ha raggiunta o soffre di una malattia incurabile si congeda dalla vita coricandosi su erbe di un tipo particolare che crescono in quel luogo, e trapassa cosí nella morte dolcemente e senza accorger-

[54] Riassunto dettagliato e corretta valutazione in ROHDE, *Der griechische Roman* cit., pp. 241 sgg.; FERGUSON, *Utopias* cit., pp. 124 sgg.; D. WINSTON, *Iambulus' Island of the Sun and Hellenistic literary utopias*, in «Science-Fiction Studies», III (1976), pp. 219 sgg. BERTELLI, *L'utopia* cit., p. 561, ritiene che Iambulo non sia l'autore, ma una figura del romanzo.

[55] DIODORO SICULO, 2.55.4 (trad. it. di A. Corcella).

[56] Rientrano nel novero delle curiosità la particolare conformazione delle orecchie e la lingua divisa in due, che consente di parlare con due persone contemporaneamente.

[57] Cfr. C. MOSSÉ, *Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique*, in «Revue Historique», CCXLI (1969), in particolare pp. 300 sgg.

sene. Donne e bambini sono in comune, fatto che garantisce la concordia, apprezzata piú di ogni altra cosa. Nonostante la natura rigogliosa, che come nell'Età dell'oro produce spontaneamente prodotti alimentari in abbondanza (la cerealicoltura è sconosciuta, l'impasto del pane viene preparato con i frutti di un tipo di canna), si conduce una vita di semplicità marcatamente cinica. Norme alimentari stabiliscono che cosa si può mangiare e in quale giorno; tutti, ad eccezione degli anziani, sono tenuti a eseguire a turno le attività che si presentano di volta in volta. Oltre a ciò si occupano anche di tutte le scienze possibili, in special modo di astronomia, e dispongono di un particolare sistema di scrittura.

Il generale obbligo di lavoro, caratterizzato da una precisa rotazione ciclica delle attività (l'unico pensiero originale all'interno dell'utopia sociale di Iambulo, costituita altrimenti dall'accostamento di elementi ben noti), è stato spesso frainteso nel senso di una ideologia comunista o addirittura di una esigenza programmatica[58]. Esso vale invece in uno spazio utopico molto lontano dal mondo ellenistico e dalla sua civiltà, in cui il sostentamento non deve assolutamente esser procurato attraverso il duro lavoro. È insomma piú un dovere morale che un obbligo stabilito dalla natura, e Bichler vede in esso «niente piú che un'elaborazione singolarmente plastica dell'antico sogno della vita semplice»[59].

Oltre a Evemero e Iambulo hanno descritto paesi e società utopici anche altri autori dell'epoca ellenistica, le cui opere non si sono conservate e sono note solo attraverso accenni e riassunti di coloro che se ne sono serviti successivamente. Tra costoro si deve citare almeno Onesicrito, un discepolo di Diogene cinico; forte di una personale esperienza nella spedizione di Alessandro, sembra essersi dilungato soprattutto sull'India, paese delle meraviglie. In questo contesto egli attribuí al preteso regno del re Musicano, situato nell'estremo sud dell'India, tratti utopici e idee morali ispirate alla filosofia popolare (come una natura che produce spontaneamente tutto il necessario, un modesto stile di vita, salute e longevità degli abitanti, alimentazione in comune sul modello spartano, nessun impiego di metalli preziosi, nessuno schiavo, poiché i giovani di sesso maschile si assumono in prima persona i compiti, ecc.)[60].

[58] Esempi in BICHLER, *Zur historischen Beurteilung* cit., pp. 201 sgg.

[59] *Ibid.*, p. 203.

[60] *FGrHist*, 134 F 24-25. Cfr. T. S. BROWN, *Onesicritus. A Study in Hellenistic Historiography*, Berkeley - Los Angeles 1949.

5. *Utopie realizzate?*

Occorre infine menzionare ancora due episodi, purtroppo conosciuti solo in modo insufficiente, che potrebbero essere stati altrettanti tentativi di tradurre in realtà un programma utopico. Il primo è la fondazione della città di Uranopoli ad opera di Alessarco[61] (un fratello piú giovane del re di Macedonia Cassandro, al servizio del quale era stato anche Evemero), sull'Atte, la piú occidentale delle tre lingue di terra della penisola Calcidica[62]. La fonte letteraria piú importante è una citazione da un'opera perduta, le *Storie* dell'alto funzionario tolemaico Eraclide Lembo, attivo nella prima metà del II secolo a. C., conservata nella già citata compilazione di Ateneo di Naucrati[63]; essa si concentra su un idioma inventato dallo stesso Alessarco e utilizzato come lingua ufficiale nella sua nuova fondazione; secondo Eraclide, neppure l'oracolo di Delfi sarebbe stato in grado di comprenderla. Alessarco, che si sarebbe inoltre presentato come incarnazione della divinità solare Elio[64], dev'essere stato un personaggio bizzarro ed eccentrico. Il fatto che la città appena fondata non prenda il nome, secondo gli usi del tempo, dal suo fondatore, ma si chiami Uranopoli, «Città del Cielo», e i suoi abitanti non si chiamino, come ci si attenderebbe, Uranopoliti, ma Uranidi, «figli, discendenti del Cielo», ha senza dubbio un significato ideologico-programmatico. Lo conferma anche l'inusuale serie di effigi a soggetto astrale delle monete coniate a Uranopoli: esse mostrano sul *recto* un disco solare dentato o il sole in forma di stella a otto raggi, talvolta insieme alla falce di luna, sul *verso* Afrodite Urania seduta sulla volta celeste, con uno scettro coronato dal disco solare nella mano destra[65]. Probabilmente per influsso orientale il sole ritorna sempre, come simbolo della giustizia, nell'immaginario utopico dell'epoca ellenistica. Accanto ad Alessarco in veste di Elio e alle monete di Uranopoli bisogna ricordare l'«acqua del Sole» vicino al tempio di Zeus di Pancaia, le Isole del Sole di Iambulo e infine quell'accozzaglia di gente priva di mezzi e di schiavi fuggitivi, l'ultima leva con cui il pretendente Aristonico tentò di salva-

[61] Cfr. H. BERVE, *Das Alexanderreich auf prosopographischer Grundlage*, II, München 1926, p. 21, n. 41.

[62] PLINIO, *Naturalis historia*, 4.37, localizza Uranopoli sull'Athos, invece STRABONE, 7, fr. 35, nelle vicinanze del canale di Serse.

[63] ATENEO, 3.98d-f.

[64] ARISTO, in *FGrHist*, 143 F 4.

[65] H. GAEBLER, *Die antiken Münzen Nordgriechenlands*, III. *Makedonien und Paionia*, Berlin 1935, pp. 132 sg.

re il regno di Pergamo dalla conquista romana, e che egli avrebbe chiamato Eliopoliti[66]. È tuttavia del tutto ignoto quali obbiettivi si esprimessero con tale denominazione. Su relazioni con le idee di Alessarco e il romanzo utopico di Iambulo, e sul possibile influsso delle dottrine stoiche sulla rivolta di Aristonico, si è molto congetturato[67]. Per quanto concerne Uranopoli e gli Uranidi l'insieme delle sporadiche informazioni sembra consentire comunque di concludere che essi formavano una particolare comunità, che si isolava dall'ambiente circostante già attraverso la propria peculiare lingua artificiale e in cui si dava grande significato ai fenomeni astrali e in particolare al sole. Non si può nutrire alcun dubbio sul carattere utopico di questa iniziativa; quanto agli Eliopoliti di Aristonico, invece, si resta in definitiva a quanto osservato da M. I. Finley: «della Eliopoli di Aristonico non conosciamo assolutamente nulla»[68].

Se l'autore della «Feacide» ritrae un mondo perfezionato sulla base di un ideale sociale preesistente e, con tutti i suoi tratti utopico-fantastici, essenzialmente familiare al suo uditorio, le utopie ellenistiche si allontanano invece dalla realtà contemporanea e si rifugiano, non da ultimo per influsso della dottrina statale e sociale cinico-stoica, in un paese di sogno dalle dimensioni limitate, caratterizzato da una vita che scorre seguendo percorsi fissi, semplice e conforme a natura. Esso è situato in una lontananza utopica, ma immaginato in quel luogo come realmente esistente. Vi fanno inoltre la loro comparsa, anche se in modo non sempre completo ed elaborati in maniera diversa (una limitazione che si impone soprattutto a proposito della costruzione di Evemero, sotto molti aspetti problematica), sostanzialmente gli stessi *topoi*, che coincidono con le antiche idee di un'Età dell'oro situata in una preistoria mitica: una terra benedetta dalla natura con un clima stabilmente mite, cosí che tutto ciò che è necessario alla vita maturi da sé e senza intervento dell'uomo, una lunga vita affrancata da malattia, da lavoro faticoso e povertà materiale, da minaccia esterna e conflitti interni, e infine una morte dolce, indolore. Le strutture statali sono ridotte al minimo, quelle sociali sono orientate a garantire un'uguaglianza su vasta scala, con una rigida limitazione della sfera privata e un'abolizione totale o comunque este-

[66] STRABONE, 14.1.38; cfr. anche DIODORO SICULO, 34.2.26.

[67] Cfr. F. BÖMER, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, III, Wiesbaden 1961, pp. 396 sgg.; J. HOPP, *Untersuchungen zur Geschichte der letzten Attaliden*, München 1977, pp. 145 sgg.; K.-W. WELWEI, *Unfreie im antiken Kriegsdienst*, II, Wiesbaden 1977, pp. 769 sgg.

[68] M. I. FINLEY, *Utopianism ancient and modern*, in K. WOLFF e B. MOORE (a cura di), *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston 1967, p. 15.

sa della proprietà privata. Diversamente da quanto accade nella teoria statale classica e nel mondo alla rovescia di Aristofane, la schiavitú come istituzione sembra essere assente dalle società utopiche dell'ellenismo. I mondi utopici dell'epoca ellenistica e i loro ideali precursori e ispiratori sono chiusi in sé, ostili nei confronti di tutti gli estranei, volti al passato, uniformi e statici. Tra tutti gli elementi paradisiaci prevale l'ideale dell'ascesi, con la riduzione dei bisogni al minimo indispensabile per vivere. Ogni idea di progresso, di miglioramento delle condizioni di vita, ad esempio attraverso innovazioni tecniche o lo sfruttamento di nuove risorse, è ad essi totalmente estraneo[69]. Diversamente dai progetti teorici di stato del V e IV secolo a. C., le utopie ellenistiche non si intendono piú come modelli per un'ottimale organizzazione statale e sociale, e di conseguenza sono anche molto lontane da qualunque finalità politica. Diventa invece evidente un elemento di evasione che si fonda sulla rassegnazione: la fuga dalla dura realtà in un sogno utopico.

[69] Cfr. *ibid.*, pp. 3 sgg.

GIUSEPPE ZANETTO

Kairos e Tyche: immagini e idee

1. *Da Omero a Lisippo.*

Nel XXII canto dell'*Iliade* Ettore e Achille si affrontano in duello sotto le mura di Troia. Alla vista del nemico che avanza, Ettore si dà alla fuga, in preda al panico; Achille lo incalza, e per tre volte i due eroi percorrono di corsa il perimetro delle mura. Il poeta li paragona prima a due uccelli, uno sparviero e una colomba, che si inseguono nel cielo, poi a cavalli lanciati al galoppo nell'ippodromo. Dall'alto gli dèi osservano, come spettatori che assistono a una gara sportiva: Zeus è preso da pietà per Ettore e vorrebbe salvargli la vita, ma Atena lo dissuade dall'intervenire. Al dio non resta cosí che sancire, con un gesto formale, una decisione già scritta nel fato: «Il padre Zeus prese una bilancia d'oro e sui due piatti mise le due sorti della morte dolorosa, quella di Achille e quella di Ettore domatore di cavalli; poi alzò la bilancia: la sorte di Ettore precipitò giú, in direzione dell'Ade»[1].

L'immagine della bilancia si connette a una simbologia largamente diffusa nella cultura greca; già in epoca arcaica, infatti, il termine ῥοπή («inclinazione dei piatti, pesata») definisce metaforicamente l'attimo risolutivo: la ῥοπή corrisponde all'istante in cui un equilibrio di forze si rompe, e una delle alternative si impone sull'altra. Nel passo dell'*Iliade*, la scena della psicostasia vuole rimarcare la particolare densità dell'evento, che è il baricentro dell'intero poema. La morte di Ettore allude alla caduta – ormai imminente – di Troia; ma anche per Achille l'uccisione del nemico piú odiato è presagio di morte: con la decisione di vendicare Patroclo l'eroe sceglie, tra le due vite propostegli dal fato, quella piú luminosa e piú breve, rinunciando alla dolcezza del ritorno. Il duello rappresenta dunque, per i due campioni e per i loro schieramenti, l'incontro con il destino: la bilancia impugnata da Zeus è il simbolo di questa ineluttabilità, a cui né Ettore né alcun altro mortale può sottrarsi.

A distanza di qualche secolo, l'immagine della bilancia conserva intatta la sua forza suggestiva. Nel terzo quarto del IV secolo lo scultore

[1] *Iliade*, 22.209-13.

Lisippo esegue in onore di Alessandro Magno la statua del Kairos (Καιρός), ossia un'allegoria dell'attimo fuggente, dell'occasione da cogliere al volo (fig. 1). Verosimilmente, Lisippo produsse due originali dell'opera, uno destinato a Sicione, patria dell'artista, l'altro a Pella, capitale del regno macedone: entrambi sono perduti, ma è possibile tentarne una ricostruzione in base ai molti rifacimenti che ci sono pervenuti e grazie alle descrizioni di poeti e retori[2]. Il Kairos di Lisippo è un giovane alato, che ha un piede appoggiato su una sfera e l'altro proiettato in avanti nell'aria; con la mano sinistra regge un rasoio, su cui è allibrata una bilancia[3]. È evidente il codice simbolico a cui è ispirata la figurazione: l'iconografia del Kairos rimanda a una rappresentazione dinamica e cangiante della vita, concepita come una sequenza di attimi rapidi a presentarsi e ancora piú rapidi a svanire; anche la chioma, rasa sulla nuca e allungata a ciuffo sulla fronte, allude alla fugacità dell'occasione, che deve essere colta quando si presenta, senza ripensamenti.

[2] Le fonti piú utili sono: POSIDIPPO, *Antologia Palatina*, 16.275, e CALLISTRATO, *Descrizioni*, 6. Un elenco completo è fornito da H. LAMER, *s.v.* «Kairos», in *RE*, X/2 (1919), col. 1511. Il rifacimento piú noto è un rilievo conservato al Museo Archeologico di Torino, per il quale cfr. B. CASSIN, *Le arti della persuasione*, in *I Greci*, II/2, Torino 1997, fig. 2 p. 827.

[3] Si veda P. MORENO, *s.v.* «Kairos», in *LIMC*, V/1 (1990), pp. 921-22.

Figura 1.
Ricostruzione del Kairos di Lisippo. (Secondo P. Moreno).

L'allegoria della bilancia esprime con efficacia la sottigliezza del discrimine tra il successo e la sconfitta, e quindi l'instabilità della condizione umana, in precario equilibrio «sulla lama del rasoio»[4].

Sia lo Zeus iliadico sia il Kairos lisippeo ricorrono allo stesso strumento (la bilancia) per decidere le sorti degli uomini. Lo straordinario prestigio del testo omerico e la forza viscosa della tradizione letteraria consentono – in questo come in altri casi – la sopravvivenza dell'immaginario epico anche in età ellenistica. Ma la *Weltanschauung* che vi è sottesa non potrebbe essere piú diversa. L'uomo arcaico si riconosce subordinato a una norma universale, cui dà di volta in volta il nome di μοῖρα, θέμις, ῥυσμός; la sua presenza incombente schiaccia l'individuo sotto la livida minaccia di un destino inesorabile. L'eroe omerico sa che la sua virtú, celebrata dal canto dei poeti, può assicurargli la gloria presso i posteri, ma non può sottrarlo all'annientamento della morte. A questo fatalismo greve corrisponde una percezione ciclica del tempo, che imprigiona l'uomo entro una sequenza coatta di azioni e situazioni. Una formula epica chiama i mortali «mangiatori di pane»[5]: una definizione che esprime con molta chiarezza l'aspra condanna degli uomini, costretti ogni giorno a saziare una fame destinata a rinnovarsi l'indomani. La stessa desolazione si avverte nelle parole con le quali Glauco descrive il ciclo biologico della nascita e della morte: «Non diversi da foglie sono gli uomini. Le foglie, il vento le sparge a terra, ma altre ne fa spuntare il bosco rifiorente, quando arriva la primavera; cosí succede per le generazioni umane: una nasce, un'altra muore»[6].

Per l'uomo ellenistico, all'opposto, il mondo è una massa magmatica soggetta a trasformazioni continue, per effetto di forze gigantesche e capricciose che non possono essere né previste né controllate; l'uomo è in loro balia, è un legno che galleggia su un mare in tempesta, un automa mosso a distanza da fili invisibili. L'ellenismo esaspera la dimensione aleatoria dell'esistenza: la vita è un flusso turbinoso di circostanze, di volta in volta favorevoli o sfavorevoli; ad esse presiede la τύχη, che a proprio assoluto arbitrio elargisce o nega le occasioni di successo. I filosofi e i polemisti discutono se vi sia una corrispondenza tra la buona fortuna (εὐτυχία, εὐποτμία) e la virtú, e concludono che tale coinci-

[4] Il greco usa l'espressione proverbiale «ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς ἵστασθαι», «essere sulla lama del rasoio» (per esempio, *Iliade*, 10.173; TEOGNIDE, 557), per indicare una situazione di estremo pericolo.

[5] «ἀνέρες ἀλφησταί»; cfr. *Inno ad Apollo*, 458-61: «Tutti gli uomini mangiatori di pane si comportano cosí, quando dal mare arrivano a una terra con la nera nave, sfiniti dalla fatica: subito nel cuore li prende il desiderio del cibo gradito».

[6] *Iliade*, 6.146-49.

denza – quando esiste – è assolutamente casuale: talvolta la τύχη premia l'ἀρετή, piú spesso procede con scelte autonome. Si sviluppa, anzi, una nuova concezione della virtú, intesa ora come la capacità di trarre partito dalle concessioni della sorte: audacia, spregiudicatezza e determinazione ne sono le parti costitutive.

L'ideologia della τύχη è già pienamente operante in Demostene. Per spiegare la inarrestabile crescita politica di Filippo, che ha trasformato la Macedonia nella prima potenza della Grecia, l'oratore chiama in causa la buona fortuna che ha sempre assistito il sovrano: «Se qualcuno di voi, cittadini ateniesi, vedendo quanto sia fortunato Filippo, pensa che sia difficile combattergli contro, non ha affatto torto. In tutte le cose umane, infatti, la fortuna è l'elemento decisivo; anzi, è tutto»[7]. Filippo, per parte sua, ha dato prova di abilità e di coraggio: al contrario degli Ateniesi, non ha lasciato che i doni della sorte cadessero nel vuoto, ma ha sfruttato tutte le occasioni propizie. Anche Platone nelle *Leggi*, proprio nel momento in cui si accinge a definire i principî costitutivi di uno stato ideale, avverte che gli strumenti umani atti a imporre un ordine alla realtà (i νόμοι) sono subordinati al caso e alle circostanze; e aggiunge che questa limitazione vale anche per tutte le attività e le professioni[8]. Ad analoghe conclusioni arriva Eschine, quando definisce la τύχη come «signora di ogni cosa» (κυρία πάντων)[9]. Alla polarità νόμος/φύσις, che innerva gran parte del dibattito culturale in epoca sofistica, si sostituisce una contrapposizione tra τύχη e τέχνη[10]: se ne occupano la filosofia e la storiografia, ma soprattutto la riflessione diatribica, che ne fa uno dei suoi temi favoriti[11].

Alla definizione dell'ideologia ellenistica di τύχη contribuiscono, na-

[7] DEMOSTENE, *Olintiche*, 2.22. È notevole, in questo passo, l'associazione di τύχη e ῥοπή; altrove l'oratore parla della sorte quale «datrice di καιροί»: quindi, in Demostene è già presente, sia sul piano concettuale che su quello immaginario, l'ideazione che ispira il Kairos di Lisippo.

[8] PLATONE, *Leggi*, 709b: «θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός, τἀνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα» (è il dio che governa tutte le cose degli uomini e insieme a lui il caso e l'occasione favorevole). La subordinazione dei νόμοι alla sorte è affermata anche in MENANDRO, *Sentenze*, 382 Jaekel: «καιρὸς γάρ ἐστι τῶν νόμων κρείττων πολύ» (l'occasione favorevole è di gran lunga piú forte delle norme).

[9] ESCHINE, *Sulla corrotta ambasceria*, 131.

[10] DEMOSTENE, *Sulla corona*, 192-94, spiega che il giusto criterio per valutare l'operato di un politico è lo stesso che si deve usare per il comandante di una nave: in entrambi i casi, l'elemento decisivo non è il successo (che dipende soltanto dalla τύχη), ma la corretta applicazione delle regole dell'arte. Questa argomentazione è destinata a una larga fortuna: cfr. DIODORO SICULO, 11.11.2-3 (a proposito dei combattenti delle Termopili).

[11] POLIBIO, 36.17.1-4, polemizza contro gli storici che troppo spesso si appigliano alla fortuna: alla τύχη è giusto attribuire eventi che non ammettono una spiegazione razionale (per esempio, pestilenze o carestie), ma non quei fenomeni dei quali è possibile indagare le cause, per quanto complesse.

turalmente, le stesse vicende storiche del IV secolo, che producono un rivolgimento totale dell'assetto politico greco, spazzando via i punti di riferimento consolidati. Ma anche singoli individui, dotati di personalità particolarmente spiccata, giocano un ruolo importante: essi divengono, nell'immaginario collettivo, ipostasi viventi della buona fortuna, e la loro storia è promossa a dignità esemplare. Una figura chiave è Timoleonte di Corinto, che alla testa di un pugno di uomini nello spazio di pochi anni (344-336 a. C.), grazie a una serie incredibile di successi, libera quasi tutta la Sicilia dalla morsa dei tiranni e dalle ingerenze cartaginesi. L'impresa di Timoleonte appare tanto piú notevole, agli occhi dei Greci, in quanto si modella sulla disastrosa spedizione siciliana tentata da Atene negli anni 415-413: Siracusa, dove Nicia e gli opliti ateniesi avevano trovato una morte orribile e ingloriosa, diventa la nuova patria di Timoleonte, che rifonda la città e, in segno di riconoscenza, dedica un sacello alla dea della fortuna Αὐτοματία, suo nume tutelare. La *Vita di Timoleonte* di Plutarco, scritta negli ultimi anni del I secolo d. C., disegna un ritratto ideale del personaggio, sulla linea di una lunga tradizione agiografica: a Timoleonte, generale virtuoso e fortunato (quindi, terreno d'incontro di τύχη e ἀρετή)[12], viene contrapposto Dionigi il Giovane, due volte tiranno di Siracusa e due volte esule, emblema vivente della mutevolezza della sorte[13].

Il beniamino della τύχη è però, agli occhi dell'uomo ellenistico, soprattutto Alessandro. I Greci rimangono come folgorati dai successi di Alessandro, che abbatte l'impero persiano, conquista l'Egitto – la culla della saggezza del mondo, venerata dagli antichi sapienti di Grecia –, arrivando fino ai confini della terra abitata. Simili imprese non possono essere opera di un uomo comune: ben presto scatta una rappresentazione eroica di Alessandro, che ne modella la figura sul paradigma di Eracle e Odisseo (gli eroi girovaghi) o di Achille (il guerriero invincibile, ma di vita breve). Peraltro, il modello eroico – che pure entra rapidamente nell'iconografia ufficiale – non permette una lettura completa di una personalità cosí complessa e intrigante. Nella tradizione culturale greca l'eroe è condannato alla sofferenza[14], deve superare una serie di prove dolorose che costituiscono la sua «passione». Alessandro invece consegue una vittoria dopo l'altra; davanti a lui le mura delle città sem-

[12] PLUTARCO, *Vita di Timoleonte*, 3.3.

[13] *Ibid.*, 1.4, 16.1 («Se la sfortuna di Dionigi fu davvero incredibile, non meno stupefacente si rivelò la fortuna di Timoleonte»). La connessione tra Timoleonte e la τύχη risale all'autorità dello storico siciliano Timeo (IV-III secolo a. C.).

[14] I verbi tradizionalmente connessi con lo statuto eroico, alludono alla «fatica del vivere»: μογεῖν, πάσχειν, ταλαιπωρεῖν, τλῆναι.

brano crollare spontaneamente, il rompicapo inestricabile si trasforma in un gioco infantile. Nasce cosí il modello dell'«uomo fatale»; alla tradizionale concezione dell'eroe assistito dal dio (Odisseo e Atena, Admeto e Apollo) si sostituisce la rappresentazione di Alessandro quale «signore del καιρός» e protetto di Tyche.

L'immensa popolarità di Alessandro e la straordinaria influenza esercitata dal suo mito concorrono a spiegare la diffusione del culto di Tyche in epoca ellenistica. Ma già nella prima metà del IV secolo questa figura divina, piú vicina alla nuova sensibilità che si va affermando, entra in concorrenza con le altre divinità tradizionalmente concepite come «datrici di beni» (Demetra in prima istanza, ma anche Afrodite, Estia, Cibele), assorbendone progressivamente le prerogative[15]. A Tyche vengono dedicati templi, statue cultuali, feste; l'intera comunicazione ellenistica (letteratura, simbologia, immaginario) ne è potentemente influenzata. Il sincretismo religioso tipico di questa epoca fa sí che le antiche divinità poliadi si integrino con la dea della fortuna, scambiando con essa i tradizionali attributi; si afferma cosí il culto della Tyche cittadina: ogni grande città definisce una sua Tyche, con caratteristiche differenziate. Ciò è anche conseguenza del diverso ruolo (municipale e «privato») che compete alla città, dopo la caduta della *polis* classica, e della conseguente assimilazione tra città e individuo: l'assistenza della sorte, nella navigazione avventurosa della vita, è indispensabile non solo per le singole persone, ma anche per le collettività[16].

La figura di Tyche è ricorrente nell'iconografia ellenistica: ispira statue, rilievi, monete, monili. Le tipologie sono assai varie[17], ma due esercitano una particolare influenza, documentata da un grande numero di riprese. La prima presenta la dea in piedi, stretta in un ricco panneggio, in posa matronale, con in mano la cornucopia (simbolo della sua benevolenza) ovvero un timone (simbolo del governo sul mondo) (fig. 2)[18]; talvolta ha in braccio Pluto, il dio della ricchezza, come nella statua eseguita da Senofonte di Atene nel IV secolo e destinata a un largo successo. L'altra corrisponde alla cosiddetta «Tyche di Antiochia», opera di

[15] G. HERZOG-HAUSER, *s.v.* «Tyche», in *RE*, VII A/2 (1948), col. 1686.

[16] Nella coscienza ellenistica questa assimilazione è rafforzata dalla rapida e incredibile ascesa di Roma, evidentemente favorita dalla sorte: si stabilisce cosí un'equivalenza tra la fortuna di Roma e quella di Alessandro Magno. Plutarco compone due trattatelli (*La fortuna dei Romani*, *La fortuna di Alessandro*) che applicano ai due temi le stesse argomentazioni, desunte dalla tradizione diatribica.

[17] Si veda L. VILLARD, *s.v.* «Tyche», in *LIMC*, VIII/1 (1997), pp. 118-25.

[18] Molto noto è il tipo detto «di Monaco», risalente a un originale attico del I secolo a. C., a noi testimoniato da copie di epoca romana, fra cui quella conservata alla Glyptothek di Monaco di Baviera.

Eutichide di Sicione, un allievo di Lisippo; anche in questo caso l'originale (databile al 300 circa) è perduto, ma le numerosissime repliche permettono di ricostruirne la postura (fig. 3): la dea è seduta su una rupe (a simboleggiare la stabilità del suo favore), con la mano sinistra appoggiata alla roccia e nella mano destra un mazzo di spighe; il capo è avvolto da un velo, sul quale è posata una corona turrita. Sappiamo dalle fonti letterarie che anche il pittore Apelle ritrasse Tyche in posizione seduta; quando gli venne chiesto perché l'avesse dipinta cosí, rispose con la consueta arguzia: «Perché non sta in piedi!»[19].

2. *La «commedia nuova».*

La letteratura si incarica, naturalmente, di elaborare modelli artistici che corrispondano alla nuova percezione del mondo, quale campo

[19] STOBEO, 4.41.60.

Figura 2. «Tyche di Monaco».
Figura 3. «Tyche di Antiochia».

d'azione della sorte. Il teatro attico trasforma, appunto in questa direzione, le sue forme tradizionali, sostituendo alla «commedia antica» di Aristofane la «commedia nuova» di Menandro[20]. Nella νέα gran parte dei moduli comici tradizionali è conservata. Alcuni personaggi ormai tipizzati, come il cuoco ciarliero e invadente, il servo ribaldo, lo straniero dalla pronuncia esotica o incomprensibile, continuano a divertire e vengono perciò riproposti; gli scambi di insulti e le colluttazioni, che sono un ingrediente scontato della comicità aristofanea (in particolare nella seconda parte del dramma, dopo la parabasi), non sono rimossi, né scompaiono gli sketch costruiti sui meccanismi collaudati della tiritera e dell'iterazione. Anche il paratragedismo (ossia la brusca introduzione, nel tessuto «medio» della commedia, di materiali «alti» desunti dal repertorio tragico), che per l'uditorio di Aristofane è fonte inesauribile di divertimento, viene largamente impiegato da Menandro come elemento di caratterizzazione psicologica.

Questi tratti di continuità non eliminano, peraltro, la sostanziale differenza tra il modello comico aristofaneo e quello menandreo. Essa è il risultato di una profonda revisione strutturale, che comporta l'eliminazione dell'agone e delle parabasi, la riduzione dei canti corali a interludi, la drastica limitazione delle parti cantate; ma, soprattutto, risponde a una nuova concezione del ruolo del teatro e a una nuova definizione dell'accordo di committenza tra poeta e pubblico. Mentre Aristofane propone trame svincolate da qualsiasi verosimiglianza, e anzi costruite sulla sistematica e «assurda» infrazione delle regole che informano i comportamenti umani, Menandro mette in scena vicende realistiche, con situazioni e personaggi tratti dalla vita quotidiana. Scatta quindi un diverso genere di identificazione: il pubblico di Aristofane entra in un rapporto empatico con l'eroe comico, ne condivide le pulsioni regressive e il sentimento di onnipotenza; lo spettatore di Menandro, invece, è osservatore neutro di una vicenda che egli sa essere fittizia, ma percepisce come «vera», perché compatibile con i dati dell'esperienza. Stabilita cosí una corrispondenza tra scena e realtà, le riflessioni suggerite dall'azione drammatica acquistano valore assoluto e le loro implicazioni – angosciose o consolatorie – si sovrappongono nella coscienza dell'uditorio agli insegnamenti scaturiti dalla vita vissuta.

Ogni dramma della «commedia nuova» è costruito su un groviglio

[20] La sostanziale continuità tra i due generi è chiara agli stessi teorici antichi, e li induce a postulare l'esistenza di una «commedia di mezzo» che altro non è, probabilmente, se non la trascrizione metaforica di questo rapporto evolutivo: la documentazione in nostro possesso non ci consente di tracciarne una esatta definizione.

di casi, che prendono forma di contrattempi o di ostacoli, ma si sciolgono nel finale, permettendo la composizione delle tensioni e il ristabilimento di un equilibrio. Consideriamo, per esempio, la trama del *Misantropo*. Sostrato, il giovane figlio di un ricco proprietario terriero, si innamora durante una partita di caccia della figlia di Cnemone, un contadino povero e dal carattere impossibile. Il ragazzo, che è mosso da sentimenti sinceri e onesti, vorrebbe chiedere la fanciulla in moglie; per vincere la diffidenza di Cnemone, accetta persino di travestirsi da bracciante, ma ogni suo sforzo risulta vano. Anche la madre di Sostrato, intanto, si mette in azione, a causa di un sogno premonitore che ha destato in lei preoccupazioni circa il futuro del figlio: per stornare il presagio negativo, la donna decide di offrire un sacrificio al dio Pan, cui è consacrata una grotta nelle immediate vicinanze della casa di Cnemone. Proprio i preparativi del sacrificio, e la reazione violenta di Cnemone a quella che egli interpreta come un'intrusione, creano le condizioni per un incontro tra il vecchio misantropo e il giovane innamorato: Cnemone cade accidentalmente nel pozzo, e viene salvato da Gorgia (fratellastro della ragazza) assistito da Sostrato. Nel finale Cnemone, sia pur riluttante, dà il suo consenso alle nozze della figlia; l'alleanza tra le due famiglie è consolidata da un secondo matrimonio, tra Gorgia e una sorella di Sostrato. È evidente lo schema che è alla base dell'ideazione drammatica: una situazione di stallo, resistente ad ogni iniziativa, si sblocca per il concorso di circostanze imprevedibili e fortunate. Nulla di ciò che accade, peraltro, è impossibile o inverosimile: i comportamenti dei personaggi sono del tutto coerenti con gli usi dell'Atene del tempo; certo, il sogno della madre di Sostrato (che permette il superamento del punto morto centrale) può sembrare una coincidenza straordinariamente favorevole, ma si spiega alla luce delle parole di Pan. Il dio rivela nel prologo di aver architettato l'intera storia per premiare la pietà della figlia di Cnemone: è stato lui a fare innamorare Sostrato; non c'è da stupirsi, quindi, che ancora lui compaia in sogno alla madre del ragazzo, per indurla all'intervento risolutivo.

Se nel *Misantropo* il controllo della vicenda è esercitato dal dio Pan, nella *Donna tosata* lo stesso ruolo è assegnato ad Ἄγνοια (l'«Ignoranza», o meglio il «Pregiudizio»), che può essere considerata una personificazione di Tyche. Nello *Scudo*, infine, Menandro rinuncia ai velami dell'allusione e chiama direttamente in causa Tyche, affidandole il compito di recitare il prologo e di informare gli spettatori sull'antefatto; la dea spiega l'equivoco da cui la vicenda prende le mosse (il servo Davo ha portato la notizia della morte di Cleostrato, che invece è vivo e ormai sulla via del ritorno), presenta i personaggi che stanno per entrare in azio-

ne, e conclude rivelando la sua identità: «Ora devo dirvi il mio nome: sono la dea che arbitra e amministra tutte queste vicende, la Fortuna»[21]. L'intreccio drammatico si incarica poi di confermare che l'intera commedia umana è governata da questa potenza suprema; Menandro dunque, introducendo la Fortuna come motore della vicenda, risemantizza una presenza che è comunque scontata. L'apparizione di Tyche all'inizio del dramma può essere accostata all'invocazione alla Musa che tradizionalmente apre la *performance* epica; se la benevola assistenza della Musa assicura la «verità» del canto epico, la presenza di Tyche garantisce la «verità» della commedia: poiché la vita umana è dominata dalla fortuna, un dramma controllato dalla dea della fortuna non può essere che lo specchio fedele della vita.

Ma qual è, in Menandro, l'azione della fortuna? Come si manifestano, concretamente, i suoi interventi? Gli studiosi hanno da tempo notato che le commedie menandree sono costruite su un impianto semplice e ripetitivo[22]. Si possono individuare due tipi fondamentali. Il primo propone una situazione iniziale, nella quale uno o piú personaggi nutrono desideri, e si propongono di realizzarli con varie iniziative; ma insorgono ostacoli, che determinano una situazione di crisi; risolta la crisi, la vicenda evolve verso la sua conclusione naturale. Il secondo schema prevede invece una situazione iniziale di equilibrio, che viene sconvolta da un accidente; una volta rimosso questo elemento di disturbo, si torna all'equilibrio iniziale, con soddisfazione di tutti. Alla prima tipologia appartengono, per esempio, il *Misantropo* e lo *Scudo*; alla seconda l'*Arbitrato* e la *Donna tosata*.

In ogni caso, peraltro, la natura della crisi è eminentemente psicologica e soggettiva; gli ostacoli da superare sono equivoci, fraintendimenti, blocchi mentali, ingiustificate paure. L'impedimento alla felicità non è la sventura, bensí l'insincerità, il mancato dialogo, la rigidità: in una parola, il malessere dell'anima. La soluzione, di conseguenza, non è prodotta da accadimenti miracolosi, ma da una ritrovata fiducia, che ristabilisce l'armonia nel microcosmo familiare. Il dramma di Menandro è sorprendentemente povero di «fatti»; se nella mente dei personaggi si scatenano vere tempeste affettive, sul piano oggettivo intervengono ben poche novità. Può cosí capitare che il finale del dramma coincida esattamente con la situazione iniziale, precedente la crisi. È il caso dell'*Arbitrato*: qui la felicità di due giovani sposi, Panfile e Carisio, è sconvol-

[21] MENANDRO, *Scudo*, 146-48.

[22] D. DEL CORNO, *Vita cittadina e commedia borghese*, in R. BIANCHI BANDINELLI (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, V, Milano 1979, p. 284.

ta dalla nascita di un figlio, che è evidentemente il frutto di una relazione prematrimoniale di Panfile. Carisio reagisce in modo violento: abbandona la moglie e si assicura i servizi dell'etera Abrotono; ma poi si scopre che il padre del bimbo è Carisio stesso (che qualche mese prima, nella notte delle feste Tauropolie, ha fatto violenza a Panfile, senza ancora conoscerla) e la pace coniugale si ristabilisce. Ciò che risolve la crisi è la caduta di un pregiudizio: Carisio si rende conto di aver incolpato a torto sua moglie, mentre la responsabilità maggiore di quanto è accaduto tocca proprio a lui.

Il ruolo di Tyche, in tutto ciò, è molto importante, ma non tale da soffocare completamente l'iniziativa umana. Una gestione diretta degli eventi compete alla sorte solo nell'antefatto: la combinazione fortuita – decisiva per il superamento della crisi – di norma si è già verificata prima dell'avvio della vicenda, anche se i personaggi non ne sono consapevoli. Nell'*Arbitrato* la sorte ha fatto in modo che la violenza di Carisio si esercitasse proprio sulla fanciulla destinata di lí a poco a diventare sua moglie; nel *Misantropo* l'innamoramento di Sostrato e il sogno premonitore sono stati voluti da Pan; nello *Scudo* Tyche ha predisposto la salvezza di Cleostrato e il suo felice ritorno. Una volta messa in moto l'azione, Tyche interviene in forma assai piú discreta; in sostanza, essa si preoccupa che i piani concepiti dai personaggi non vadano a effetto, in modo tale che il lieto fine non sia esito della progettualità umana ma si produca attraverso il suo fallimento. Ossia, la sorte non costruisce in positivo ma in negativo, sbarrando la strada alle soluzioni apparentemente piú ovvie. Lo si vede con chiarezza nella *Samia*: le nozze di Plangone e Moschione sono nei voti di tutti, già all'inizio; ma Moschione non ha il coraggio di confessare a suo padre Demea che ha avuto un figlio dalla ragazza, e anzi ordisce una congiura del silenzio, confidando che la simulazione possa, meglio della sincerità, assicurargli l'esito sperato. Ha inizio cosí una girandola di fraintendimenti e malintesi (ovvia conseguenza dell'incomunicabilità che avvelena il clima familiare): ciascun personaggio tenta di imporre una sua soluzione, fondata su una porzione di verità, ma ottiene il solo risultato di suscitare reazioni violente. Alla fine il matrimonio si celebra, quando tutto si è chiarito e ognuno ha sgombrato il cuore da risentimenti, riserve mentali, rivalse: ma questo esito si produce «nonostante» gli sforzi dei protagonisti.

Quale conclusione trarre da ciò? La razionalità e la progettualità umane nulla possono contro la Tyche, che gioca con esse come il gatto col topo; le situazioni sfuggono di mano agli uomini, proprio quando essi piú si sforzano di controllarle: l'umanesimo menandreo cozza contro questo evidente limite strutturale. I commentatori, d'altra parte,

sono concordi nel rilevare che il dramma di Menandro lascia spazio a contenuti rassicuratori. Se è vero che il successo non arride mai ai progetti dei personaggi, è vero anche che le loro iniziative (quando sono intelligenti e oneste) definiscono un sistema di valori che la sorte poi si incarica di confermare. Personaggi come Sostrato, Carisio, Polemone, Demea hanno una connotazione chiaramente positiva: la loro voglia di felicità, che li spinge ad affrontare bravamente i nodi del vivere, procede da un ottimismo di fondo, da un'attitudine filantropica. La sorte, in ultima analisi, li premia, pur irridendoli; agli spettatori viene cosí fatto intendere che, dopo tutto, vale pur sempre la pena di vivere, e di vivere con intensità e pienezza: la Tyche non è un demone né maligno né cieco[23].

La commedia di Menandro trasmette anche un'altra rassicurazione, di natura intellettuale. Essa consiste nella lucidità stessa con la quale i procedimenti psicologici e mentali dei personaggi vengono analizzati e messi a nudo. Consideriamo la scena iniziale del III atto della *Samia*: in un lungo monologo[24] Demea racconta la sconvolgente rivelazione che l'ha folgorato pochi istanti prima, durante i preparativi della festa di nozze per Moschione e Plangone. Ascoltando, del tutto casualmente, una conversazione tra due serve di casa, egli ha appreso che il padre del neonato bimbo di Criside non è lui, come tutti gli facevano credere, ma suo figlio Moschione. Dunque, tra i due c'è una tresca: questa è l'unica conclusione possibile, come Demea si affanna a spiegare agli spettatori. La decisione è subito presa: la colpa è chiaramente di Criside, cui è stato facile sedurre un giovane bennato, inesperto di cose d'amore; perciò la donna sarà allontanata all'istante, con il bimbo e gli altri suoi beni[25], mentre il matrimonio con Plangone varrà a restituire a Moschione equilibrio emotivo e purezza d'affetti.

Naturalmente, la verità è totalmente diversa, come i fatti si incaricano di dimostrare: non c'è stato nessun tradimento ai danni di Demea, poiché il bimbo che Criside sta allevando non è figlio suo, bensí di Moschione e Plangone. Il monologo di Demea è dunque un esempio di «ironia tragica»: ciò che il personaggio dà per scontato è proprio il punto

[23] MENANDRO, *Commedie*, a cura di G. Paduano, Milano 1980, p. XXIV: «la salvezza non cade su uomini rassegnati all'inazione, ma su individui che con ogni mezzo, dentro limiti rigorosamente segnati, portano un contributo all'organizzazione della propria esistenza, e ne determinano, se non gli esiti, le direttrici morali e sentimentali, che hanno validità indipendentemente dagli esiti».

[24] MENANDRO, *Samia*, 206-79.

[25] Un mosaico della Casa di Menandro a Mitilene (IV secolo d. C.), ispirato al III atto della *Samia*, riproduce il momento in cui Criside, con il bimbo in braccio, viene cacciata di casa da Demea, sotto gli occhi allibiti del cuoco (fig. 4).

debole del suo ragionamento; la convinzione che Criside sia la madre del bambino è la falsa premessa dalla quale vengono tratte conclusioni sbagliate. Ancora una volta, la sorte si serve delle energie positive di un uomo, della sua voglia di capire la realtà e di incidere su di essa, per irretirlo nel viluppo dell'autoinganno[26]. Gli spettatori però godono di un privilegio straordinario, ancora superiore a quello del pubblico tragico; come in un esperimento scientifico, essi assistono in presa diretta alla dinamica di un giudizio erroneo: i procedimenti mentali di Demea si offrono, in piena luce, alla minuta dissezione del poeta. L'intera commedia menandrea, anche se non sempre in forme altrettanto clamorose, sviluppa questa attitudine intellettualistica: i dialoghi, ma soprattutto i monologhi, permettono al pubblico di «controllare» i percorsi affettivi e psicologici dei personaggi, e quindi di osservare la vita

[26] Lo smarrimento di Demea fa il paio con il pianto di Stratofane nel *Sicionio*, 219-20; quando il soldato ritrova la ragazza che ha allevato e di cui è innamorato, si abbandona a un pianto irrefrenabile: Stratofane piange proprio nel momento della consolazione, perché si rende conto che felicità e infelicità sono doni capricciosi della sorte, e che l'uomo è del tutto incapace di costruire il proprio destino.

Figura 4.
Scena della *Samia* di Menandro. Mosaico T5 della Casa di Menandro a Mitilene.

(alla quale la vicenda drammatica è parificata) con piena intelligenza dei suoi meccanismi.

3. *Il romanzo.*

Diametralmente opposta – rispetto alla νέα – è la percezione di Tyche di cui si fa mediatore il romanzo. È questo un genere che si definisce nel tardo ellenismo[27], ma riutilizza moduli strutturali e tematici largamente presenti nella tradizione letteraria. A noi è noto soprattutto per un *corpus* di cinque testi, pervenuti per trasmissione diretta: si tratta dei romanzi di Caritone di Afrodisiade (a cavallo tra I secolo a. C. e I secolo d. C.), Senofonte Efesio (II secolo d. C.), Achille Tazio (tardo II secolo d. C.), Longo Sofista (II-III secolo d. C.), Eliodoro di Emesa (III-IV secolo d. C.)[28]. Caritone e Senofonte, che appartengono a una fase piú «popolare», raccontano le loro storie con toni da romanzo d'appendice, senza alcun distacco ironico e con impiego di strategie narrative elementari; la costruzione della vicenda è meccanica e privilegia, soprattutto in Senofonte, il modello dell'iterazione. A questo «grado zero» fa riscontro, nei tre romanzieri successivi, un piú consapevole e dispiegato sforzo artistico, che li conduce a una riscrittura del modello primario: ciò si traduce nell'adozione di una tecnica narrativa piú complessa e articolata e nella ricerca di una piú spiccata originalità dell'impianto e del discorso letterario[29].

L'origine del romanzo è un tema assai controverso; benché la ricerca filologica e letteraria vi si sia accanita per decenni, il problema rimane sostanzialmente aperto. Alle soluzioni proposte in passato (che connettevano il romanzo con l'elegia amorosa ellenistica, ovvero ne sotto-

[27] Il cosiddetto *Romanzo di Nino* (di cui possediamo papiri risalenti all'inizio del I secolo d. C.) è databile all'anno 100 a. C.: ciò dimostra che l'«invenzione» del genere romanzesco può essere collocata nel II-I secolo a. C.

[28] La datazione dei romanzieri greci, molto discussa in passato, è ora fissata con una certa sicurezza, anche grazie ai papiri: cfr. E. L. BOWIE, *Il romanzo greco*, in E. SAVINO (a cura di), *La letteratura greca della Cambridge University*, II, Milano 1990, p. 473. Oltre ai cinque romanzi del *corpus*, possediamo frammenti papiracei di molti altri testi narrativi in prosa, che allargano la nostra conoscenza del genere. In particolare, possiamo ora affermare con certezza che la *fiction* ellenistica e imperiale non comprendeva solo storie d'amore idealizzato, ma anche opere dai toni assai piú realistici e crudi. È evidente però che una compiuta valutazione letteraria può essere tentata solo per quella tipologia romanzesca che ci ha consegnato esemplari interi.

[29] Il romanzo di Longo (che ha, eccezionalmente, ambientazione bucolica) pone particolare interesse alla psicologia e alla pedagogia amorose; Achille Tazio accentua i toni ironici, producendo un testo che sembra talvolta parodiare i luoghi comuni della vicenda romanzesca; Eliodoro ne dà invece un'interpretazione allegorica, densa di implicazioni filosofiche e religiose.

lineavano i rapporti con il culto isiaco) se ne sono aggiunte altre, in anni anche recenti. Le vicende della coppia di amanti (costretti ad affrontare una serie di prove, prima di ritrovarsi) sono state viste come un'allegoria del percorso iniziatico cui ogni nuovo adepto dei culti misterici doveva sottoporsi, per meritare l'incontro estatico con il dio[30]. Uno studioso, muovendo dall'analisi dello stile formulare di Senofonte Efesio, ha suggerito per il romanzo un originario stadio orale (analogo a quello conosciuto dall'epica in età arcaica): ossia, il genere romanzesco si fisserebbe con la trasposizione scritta di storie in prosa diffuse e trasmesse oralmente nei primi secoli dell'età ellenistica[31].

Tutte queste ipotesi, piú che a ricostruire l'esatta genesi del romanzo greco, sono utili a illustrarne la complessità (pur entro uno schema per molti aspetti bloccato) e la polifonia. L'intertestualità si rivela la categoria critica piú adatta per comprendere e interpretare questa forma letteraria, che spinge alle estreme conseguenze la propensione – propria di tutta la letteratura ellenistica – alla mescolanza e al superamento dei generi. L'influenza dell'epica e della tragedia è alla base della stessa ideazione romanzesca. L'*Odissea* può essere definita, in un certo senso, il piú antico romanzo greco: infatti le lunghe peregrinazioni di Odisseo e l'abbraccio finale con Penelope prefigurano le tribolazioni che i protagonisti di ciascuna di queste storie devono affrontare, prima di ritrovarsi. Alla tragedia si può invece ricondurre la scrittura profonda della vicenda. La trama romanzesca prevede un incontro iniziale di due giovani, che si innamorano ma sono divisi da una sorte maligna e devono superare molti ostacoli per riconquistare la felicità. In termini narratologici, questa sequenza può essere trascritta come la successione di una situazione d'avvio (problematica), di una fase avventurosa, irta di ostacoli e di pericoli, e di uno scioglimento; molto simile è lo schema disegnato da Aristotele per il μῦθος tragico, che comporta un «evento traumatico» (πάθος), uno «sviluppo» (περιπέτεια) e una soluzione affidata a un «riconoscimento» (ἀναγνώρισις)[32].

Un importante contributo allo sviluppo del romanzo è offerto anche dalla storiografia, come conferma – indirettamente – la stessa teoria let-

[30] È questa la tesi di R. MERKELBACH, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin 1962; ID., *Die Hirten des Dionysos*, München-Berlin 1988 [trad. it. Genova 1991].

[31] J. N. O'SULLIVAN, *Xenophon of Ephesus*, Berlin - New York 1995, pp. 95-98.

[32] ARISTOTELE, *Poetica*, 1452b9-10: questo schema si applica in particolare ad alcuni drammi dell'ultimo Euripide (*Elettra*, *Elena*, *Ifigenia in Aulide*, *Ione*). Sulla contiguità strutturale fra tragedia (e commedia nuova) e romanzo insiste B. P. REARDON, *The Form of Greek Romance*, Princeton 1991, pp. 102-3; si veda anche CARITONE DI AFRODISIA, *Il romanzo di Calliroe*, a cura di R. Roncali, Milano 1996, p. 38.

teraria antica, che non perviene mai a una netta distinzione dei due generi: quale differenza intercorra tra uno storico propenso alla falsificazione o alla dilatazione dei fatti e un narratore che racconti in prosa una storia fittizia, non riesce chiarissimo neppure a Luciano, alla fine del II secolo d. C.[33] D'altra parte, il padre stesso della storiografia greca, Erodoto, può essere considerato un precursore dei romanzieri: la versione che egli dà della miracolosa salvezza di Creso[34] (un temporale, mandato da Apollo, spegne il rogo sul quale il re di Lidia sta per morire, dopo la sconfitta subita ad opera di Ciro) ispira il racconto della duplice salvazione di Abrocome, a sua volta soccorso da Elios mentre viene eseguita la condanna a morte inflittagli dal governatore d'Egitto[35]. Una cornice vagamente «storica» contraddistingue, oltre al cosiddetto *Romanzo di Nino*[36], i romanzi di Caritone ed Eliodoro: il primo è ambientato nella Siracusa di fine V secolo (Calliroe, la protagonista, è figlia del generale siracusano Ermocrate, vincitore degli Ateniesi nel 413), il secondo fa espliciti riferimenti alla conquista persiana dell'Egitto. Ma l'anello di congiunzione tra storiografia e romanzo è da cercare soprattutto nella figura di Alessandro e nella vasta letteratura che ne narra le imprese[37]. I biografi di Alessandro mostrano una spiccata sensibilità per l'esotismo e per l'avventura: il sovrano è rappresentato sullo sfondo di lontani paesi, alle prese con strane creature, in condizioni ambientali inconsuete; la sua avanzata è una sequenza di momenti pericolosi e di immancabili vittorie. Entrambi questi toni si ritrovano nei romanzieri, che amano la suggestione di scenari remoti (il misterioso Egitto è, per esempio, una presenza costante) e costruiscono storie irte di pericoli e sventure, dominate dalle macchinazioni della sorte.

Tyche è nel romanzo greco una presenza ossessiva: la vicenda si evolve per effetto dei suoi ripetuti e massicci interventi, come gli autori non mancano di rimarcare, sia con commenti diretti sia per bocca dei personaggi. La capricciosità e l'imprevedibilità della sorte sono denunciate a piú riprese da Caritone[38], e non sfuggono alla Cariclea di

[33] Si veda LUCIANO, *Storia vera*, 1.2-3, in cui lo storico Ctesia e il romanziere Giambulo sono rimproverati, senza distinzione di ruoli, per aver scritto entrambi un cumulo di fandonie.

[34] ERODOTO, 1.86-87.

[35] SENOFONTE EFESIO, 4.2.3-9.

[36] Il protagonista è il leggendario principe assiro Nino, di cui si racconta l'amore per la cugina Semiramide.

[37] Al di fuori delle opere di carattere strettamente storiografico, a noi è pervenuto soltanto il cosiddetto *Romanzo di Alessandro*, una tarda rielaborazione (III secolo d. C.) di un originale di epoca ellenistica: una parte della tradizione lo attribuisce (fantasiosamente) a Callistene, storiografo ufficiale di Alessandro.

[38] CARITONE, 4.5.3: «Igino partí e fece ciò che gli era stato ordinato; ma la Fortuna impose un

Eliodoro[39]. In Achille Tazio le peripezie dei due protagonisti sono presentate da Clitofonte (che è la voce narrante) come l'esito dei malevoli interventi di Tyche. Commentando l'avvio dell'intreccio, Clitofonte osserva: «la Fortuna dava inizio al suo dramma»[40]. Dopo l'arrivo ad Alessandria, i due protagonisti sono di nuovo uniti, ma al lettore è fatto intendere che altre sciagure li attendono: «Il dio non sembrava intenzionato a esaudire le nostre preghiere; anzi, la Fortuna ci riservava ancora un'altra prova»[41]. E quando, a Efeso, sembra che Clitofonte possa riavere la sua Leucippe, il narratore esce in questa sconsolata prolessi: «Ma la Fortuna, come al solito, si mette contro di me e mi prepara un altro brutto episodio»[42].

L'importanza di Tyche come regista della storia rimanda alla commedia menandrea[43], e questa connessione è confermata dalla presenza nel romanzo di situazioni tipiche della νέα. Per esempio, in Longo e in Eliodoro la soluzione si produce attraverso un'agnizione (Dafni e Cloe, come pure Cariclea, ritrovano i loro veri genitori, di cui ignoravano l'esistenza); in Caritone la peripezia prende l'avvio perché Cherea si convince, a torto, che sua moglie l'abbia tradito: dunque, il conflitto iniziale consegue a un malinteso del tutto simile a quello che incrina il matrimonio di Carisio e Panfile nell'*Arbitrato*. Mentre però nel dramma di Menandro la sorte orienta la vicenda verso una conclusione positiva ed è, in ultima analisi, lo strumento di una «giustizia poetica», nei romanzieri essa è un demone ostile: la sua azione è caparbiamante avversa alla felicità dei protagonisti, poiché si oppone al loro ricongiungimento e continuamente li espone all'ingiuria di avversari e di rivali.

Diversi sono anche, rispetto alla commedia, i modi della sua azione. Nel romanzo Tyche agisce dall'esterno, scatenando contro gli amanti una serie infinita di sventure: naufragi, assalti di briganti, macchinazioni di nemici, avvelenamenti, calunnie, agguati amorosi. Si stabilisce cosí una singolare opposizione tra l'assoluta fermezza psicologica e affettiva dei protagonisti (decisi a rispettare i loro giuramenti d'amore e di fedeltà) e la turbinosa mutevolezza dei loro destini: gli eroi del romanzo sono alla mercé di una sorte malevola e capricciosa, che li trasci-

esito diverso, e diede inizio a eventi piú intricati»; 6.8.1: «Ogni riflessione e ogni relazione d'amore furono rovesciate ben presto dalla Fortuna, che trovò occasione per vicende piú singolari».

[39] ELIODORO, 1.26.4: «Spesso la Fortuna offre soluzioni che gli uomini non avrebbero trovato con infinite riflessioni».

[40] ACHILLE TAZIO, 1.3.3.

[41] *Ibid.*, 5.2.3.

[42] *Ibid.*, 6.3.1.

[43] Si veda M. FUSILLO, *Il romanzo greco. Polifonia ed eros*, Venezia 1989, pp. 43-55.

na per il vasto mondo, come relitti alla deriva. Alla compattezza spaziale della commedia fa perciò riscontro una sconfinata ampiezza di orizzonti: la trama romanzesca si squaderna per il vasto mondo, poiché la dimensione sospesa e avventurosa del viaggio si fa metafora dell'incertezza esistenziale. In Senofonte Efesio la frenesia degli spostamenti raggiunge il suo vertice: Abrocome e Anzia, partiti da Efeso, toccano successivamente Rodi, la Fenicia, la Cappadocia, la Cilicia, l'Egitto (che Anzia percorre in lungo e in largo, risalendo il corso del Nilo), la Sicilia, l'Italia meridionale, per raggiungere di nuovo Rodi (dove avviene il ricongiungimento) e fare ritorno infine a Efeso (fig. 5).

Ma nonostante la serie infinita di casi e il numero altissimo di personaggi, appartenenti alle piú diverse classi sociali (borghesi, pirati, funzionari, schiavi, mercanti, soldati, lenoni), il romanzo è ben lungi dall'offrire una rappresentazione realistica della vita. Almeno nei testi piú antichi (e piú vicini, forse, al modello iniziale), prevale la tendenza alla stilizzazione e alla *rêverie* fiabesca. Una fantasia meccanica, densa di contenuti inconsci, detta la costruzione delle trame e la definizione dei caratteri. I protagonisti portano i segni inequivocabili del privilegio: sono

Figura 5.
I viaggi di Abrocome e Anzia nel romanzo di Senofonte Efesio.

giovani, magneticamente belli, ricchi, di elevata estrazione. La relazione che si instaura tra loro è rigorosamente simmetrica[44]: entrambi si amano con dedizione assoluta, tanto che le loro reazioni emotive sono interscambiabili. La medesima astrattezza matematica presiede al congegno della peripezia: le situazioni di pericolo rampollano l'una dall'altra, in serie potenzialmente infinita; il mare produce pirati e tempeste, i boschi sono popolati di briganti, dietro ogni uomo e ogni donna si nasconde un possibile aggressore o una possibile rivale.

La τύχη è l'ipostasi di questa negatività che pervade l'altro da sé, e che corrisponde a una inconfessata paura di vivere. L'unico conforto è allora il ricorso a un orizzonte chiuso di valori, ossia l'assoluta fedeltà al proprio io (specchiato nel partner) e l'abbandono alla protezione divina. La religione (nelle forme bloccate della devozione e della liturgia) è la base del sistema di rassicurazioni: i protagonisti la portano con sé nei loro spostamenti quale talismano. Nel romanzo di Senofonte Efesio si assiste a una sorta di staffetta tra dèi: i due protagonisti, inizialmente affidati alla protezione di Artemide, sono successivamente presi in carico da Iside ed Elios, per ritornare infine ai riti della grande dea efesina.

Di fronte al mistero della τύχη, e alle sue potenziali implicazioni angosciose, la commedia menandrea sceglie la consolazione «laica» dell'intelletto, dando forma letteraria ai portati della riflessione filosofica. Il romanzo si rifugia invece nella «fiaba religiosa»[45], preferendo la dimensione del sogno collettivo (con le sue certezze archetipiche) all'incertezza del confronto puntiglioso con la vita.

[44] Cfr. D. KONSTAN, *Sexual Symmetry*, Princeton 1994, pp. 14-59.

[45] Un rapporto fra le trame romanzesche e le «storie di santuario», ossia le tradizioni popolari strettamente connesse con culti locali, è innegabile (ed è stato da tempo evidenziato dagli studiosi). Una vicenda come quella di Aconzio e Cidippe, narrata da Callimaco negli *Aitia*, ha evidenti punti di contatto con la storia di Abrocome e Anzia, e si presterebbe facilmente all'elaborazione romanzesca.

PAUL ZANKER

Un'arte per i sensi. Il mondo figurativo di Dioniso e Afrodite

Attorno al 100 a. C. il commerciante Dionisio di Berito donò alla sede collegiale dei suoi concittadini a Delo un gruppo statuario di dimensioni minori del vero, dedicandolo a nome proprio e dei suoi figli ai θεοὶ πάτριοι. A giudicare dai dati di ritrovamento, il gruppo doveva essere collocato nella grande sala comune dove i mercanti e i naviganti di Beirut erano soliti incontrarsi e riunirsi[1]. Non si trattava però di una dignitosa e venerabile immagine divina, come forse ci si sarebbe aspettati se si fosse conservata solo l'iscrizione, bensí di un gruppo erotico: Afrodite, importunata da Pan, si difende con un sandalo dal molesto personaggio (fig. 1). Sebbene il dio dalle gambe caprine, pieno di impeto e con il membro eretto, tenti di assalire Afrodite da tergo cercando di tirar via la mano con cui lei si copre il pube, la dea non corre alcun pericolo. Essa sorride di questo suo ripugnante pretendente, condannato a priori all'insuccesso; con olimpica superiorità il suo sguardo ne oltrepassa la piccola figura, e ciò sebbene la dea stia alzando il sandalo appunto per colpirlo. Fra i due si libra Eros, il quale offre aiuto nella difesa; il suo sorriso, comunque, non è indirizzato solo a Pan ma anche all'osservatore, che diventa cosí scherzosamente un testimone oculare. Dunque, un soggetto realizzato quasi appositamente per gli sguardi e le facezie di una compagnia di uomini che dopo gli affari si ritrovano nella sede della loro associazione; ma al contempo anche una

[1] Su questo gruppo (alto 1,42 m insieme alla base con l'iscrizione), oggi ad Atene, cfr. M. BOULARD, *Aphrodite, Pan et Eros. Groupe en marbre*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», XXX (1906), pp. 610-31, tavv. 13-16; C. W. ELDERKIN, *The hero on a sandal*, in «Hesperia», X (1941), pp. 381-87; W. NEUMER-PFAU, *Studien zur Ikonographie und gesellschaftlichen Funktion hellenistischer Aphrodite-Statuen*, Bonn 1982, pp. 235 sgg.; M. KREEB, *Untersuchungen zur figürlichen Ausstattung delischer Privathäuser*, Chicago 1988, pp. 21-29, 105-19; R. LULLIES, *Griechische Plastik. Von den Anfängen bis zur römischen Kaiserzeit*, München 1979[4], p. 141, tav. 290. Sulla datazione, che può essere fissata solo approssimativamente alla fine del II secolo a. C., cfr. da ultimo dettagliatamente N. MARQUARDT, *Pan in der hellenistischen und kaiserzeitlichen Plastik*, Bonn 1995, pp. 227 sgg. I tentativi di mettere in connessione da un punto di vista iconografico e stilistico il gruppo con un'antica bottega della città di Berito (Beirut) non mi sembrano convincenti.

complessa opera d'arte, piena di allusioni e rimandi per l'osservatore dell'epoca.

La composizione vive del contrasto fra il brutto Pan semianimalesco e la bella dea dell'amore, irraggiungibile agli appetiti del primo; e tuttavia è proprio lei che, riempiendo del desiderio amoroso la natura intera, ha eccitato anche le voglie di costui: l'immagine mostra cosí il potere di Afrodite in duplice forma. Tradizionalmente il luogo di Pan è all'esterno, nella natura selvaggia: con il suo aspetto caprino egli incarna la sfrenata istintività naturale; in età classica la comparsa di questo dio fallico diffondeva il timor «panico». Di ciò, a dire il vero, nel nostro gruppo non si percepisce piú nulla: nell'arte ellenistica egli è soltanto una figura che provoca ilarità a causa della sua bruttezza e goffaggine. Per lo piú lo si incontra nel seguito di Dioniso: egli continua a importunare Ninfe e Menadi, che si sottraggono ai suoi irruenti abbracci;

Figura 1. Afrodite e Pan.

Il gruppo statuario, minore del vero, proviene dalla sede collegiale dei commercianti di Berito (Beirut) a Delo ed era dedicato agli «dèi patrii».

gli rimangono solo le capre per appagare le sue brame[2]. Che un simile folletto silvestre cerchi di mettere le mani proprio addosso ad Afrodite è dunque un'arguzia che intende muovere al riso l'osservatore. Nondimeno il gruppo contiene anche un chiaro riferimento alle regole del gioco erotico: Pan ha superato i confini della decenza e per questo viene punito con il sandalo; l'amore raffinato richiede tatto e corteggiamento paziente, non un'immediatezza «animalesca». Alla base dell'immagine non vi è alcuna particolare storia mitologica; si tratta di una situazione escogitata *ad hoc*, relativamente alla quale si potrebbe immaginare - come per molte altre statue ellenistiche di Afrodite - che la dea sia stata sorpresa durante i preparativi per il bagno (anche Pan, del resto, si è svestito: al puntello della statua sono appoggiati la pelle di capra e il bastone).

Il gruppo è carico di rimandi e citazioni non solo nella sua concezione tematica, ma anche dal punto di vista formale. Sebbene, come un'etera, Afrodite abbia in testa un fazzoletto sistemato con grande ricercatezza, e il suo viso pieno presenti tratti realistici piuttosto che ideali, e sebbene essa sia coinvolta in un vivace contesto d'azione, in realtà assume una posa da statua. L'artista cita piú tipi statuari in una volta sola: la postura del corpo corrisponde a quella della famosa Afrodite di Cnido di Prassitele, mentre il gesto di vergogna è derivato dalla cosiddetta Venere Capitolina (fig. 36); anche il sandalo sollevato a percuotere ricorda un noto tipo figurativo in cui la dea cerca di educare a colpi di calzare il figlio indisciplinato, che scocca le frecce di propria iniziativa[3]. Ciò che importa in tali citazioni non è tanto la *connoisseurship* di per sé, quanto la stimolazione della fantasia dell'osservatore. Ciascuno di questi rimandi, infatti, richiama determinate immagini, idee e associazioni nella mente dell'osservatore competente, che con esse può arricchire la «lettura» dell'opera d'arte che ha di fronte.

Per quanto riguarda lo stile, il modo in cui il gruppo si dispone agli occhi dell'osservatore che gli sta davanti è caratteristico per la scultura

[2] Su un gruppo scultoreo con Pan e una capra dalla Villa dei Papiri di Ercolano cfr. G. L. MARINI, *Il Gabinetto Segreto del Museo Nazionale di Napoli*, Torino 1971, pp. 31, 33; una buona illustrazione si trova in M. GRANT e A. MULAS, *Eros in Pompeji. Das Geheimkabinett des Museums von Neapel*, München 1975, pp. 94 sg.; R. NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung römischer Villen in Italien*, Mainz 1988, p. 154.

[3] Per il tipo dell'Afrodite di Cnido e per la sua variante (la cosiddetta Venere Capitolina) cfr. M. BIEBER, *The Sculpture of the Hellenistic Age*, New York 1961², figg. 24 sg., 29, 34 sg.; LULLIES, *Griechische Plastik* cit., tav. 245. Per i tipi delle statue ellenistiche di Afrodite in generale cfr. A. DELIVORRIAS, *s.v.* «Aphrodite», in *LIMC*, II/1 (1984), pp. 49 sgg.; NEUMER-PFAU, *Studien* cit. La «pratica» erotica collegata al colpire con il sandalo e gli eventuali nessi cultuali di tale gesto devono essere tralasciati in questa sede.

del tardo ellenismo. Tale forma compositiva, fin troppo celebrata sotto il motto dell'«unicità di veduta» (*Einansichtigkeit*), assegna all'osservatore un posto determinato, dal quale egli può avere una visione d'insieme della composizione, come se si trattasse di un quadro: in tal modo si produce una certa distanza, la quale invita alla riflessione[4]. Del tutto al contrario, i grandi scultori del primo ellenismo (dalla fine del IV alla fine del III secolo a. C.) avevano cercato di ottenere una concretizzazione il piú possibile immediata dei corpi plastici e di rivolgersi all'osservatore senza interposizioni, addirittura coinvolgendolo nella situazione raffigurata. Cosí, per esempio, con il suo gesto di vergogna, la cosiddetta Venere Capitolina reagisce come in maniera diretta agli sguardi di un inaspettato osservatore (fig. 36)[5]. Il «realismo» dell'osservazione psicologica e delle forme fisiche, insieme alle dimensioni in grandezza naturale, contribuisce qui a superare la distanza rispetto a chi guarda: la reazione della dea deve operare direttamente su costui. Il gruppo delio, invece, piú piccolo del vero, assegna un ruolo da *voyeur* all'osservatore, la presenza del quale comunque non è sfuggita a Eros, il che può dischiudere un'ulteriore prospettiva per l'interpretazione.

1. *Un'arte rococò? Le immagini come espressione di una nuova mentalità.*

Il gruppo proveniente dalla sede collegiale dei mercanti di Beirut è solo una delle tante sculture a tematica dionisiaca ed erotica che esprimono una particolare tendenza all'interno dell'arte ellenistica. La maggior parte di esse è conservata solo in copie romane, ma può essere ricondotta con una certa sicurezza a originali ellenistici. Si tratta di sculture caratterizzate da un nuovo tipo di iconografia e, nel caso di quelle piú tarde, anche da uno stile particolare. Nel suo libro *Vom antiken Rokoko* (1921) W. Klein ha descritto quest'arte come una reazione allo stile barocco del pieno ellenismo, in particolare all'arte di Pergamo, paragonandola all'arte del Settecento a causa del suo carattere giocoso, della sua atmosfera di ilarità, nonché dei molti Eroti e delle frivole sce-

[4] Sul fenomeno della «veduta unica» e sulla sua valutazione come criterio di cronologia stilistica all'interno dell'arte ellenistica cfr. soprattutto G. KRAHMER, *Die einansichtige Gruppe und die späthellenistische Kunst*, in «Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», 1927, pp. 53-91.

[5] Sul ruolo dell'«osservatore che integra» cfr. P. H. VON BLANCKENHAGEN, *Der ergänzende Betrachter. Bemerkungen zu einem Aspekt hellenistischer Kunst*, in *Wandlungen. Studien zur antiken und neueren Kunst E. Homann-Wedeking gewidmet*, München 1975, pp. 193-201.

ne d'amore che la caratterizzano. Per quanto appropriato possa apparire a prima vista tale confronto, esso è fuorviante e ha avuto ripercussioni piuttosto negative nella ricerca successiva: soprattutto negli studi di lingua tedesca, le concezioni legate alla caratterizzazione come «rococò» – in particolare l'idea di un'arte e di una cultura in declino che vivono del gioco con le forme tramandate e si esauriscono in una superficialità disimpegnata e prettamente ornamentale – hanno determinato giudizi sfavorevoli sulle opere in questione. A ciò si è aggiunto il fatto che G. Krahmer, nel suo influente tentativo di ordinare la scultura ellenistica secondo criteri basati sull'analisi formale, proprio riferendosi a queste statue ha descritto come fenomeni di decadenza e dissoluzione delle forme plastiche alcune caratteristiche formali quali la già citata unicità di veduta e i rimandi a opere famose di epoche precedenti. Il suo giudizio è riuscito ad affermarsi tanto piú facilmente in quanto la concezione che l'ellenismo fosse in generale un'età di declino era fortemente consolidata fin dai tempi di Winckelmann. Ma anche l'idea, connessa con il concetto di rococò, di una «cultura di pastori» libera dalle normali regole sociali è, come vedremo, fuorviante[6].

Sebbene queste idee e valutazioni siano nel frattempo divenute obsolete, esse continuano a giocare un ruolo di rilievo nel vocabolario degli studi stilistici. Probabilmente da ciò dipende il fatto che negli ultimi decenni la particolare iconografia di quest'arte non abbia incontrato grande attenzione, nonostante le intense indagini sulla scultura greca[7]; e ciò sebbene proprio le opere che Klein attribuisce al suo «rococò» fossero estremamente apprezzate durante l'età imperiale romana. Se si parte non tanto dallo stile quanto dall'iconografia e se si considerano anche le molte copie e gli adattamenti, le sculture a tematica dionisiaca ed erotica ci pongono di fronte un mondo figurativo di durata sorprendentemente lunga. Le opere piú antiche sono del IV secolo a. C., le copie piú tarde del III d. C.; mosaici e rilievi corrispondenti si trovano fin nella tarda antichità avanzata. Questo persistente interesse per una determinata tematica figurativa mostra che non abbiamo assolutamente a che fare con un fenomeno di declino, bensí con una visualizzazione di idee e valori che giocano un ruolo essenziale nel modo di percepire la vita della società ellenistica e imperiale.

La mia intenzione, qui di seguito, è di descrivere questo giocoso mondo figurativo, i cui protagonisti divini sono Dioniso e Afrodite, come

[6] Sulla problematica del concetto di «rococò» cfr. anche J. J. POLLITT, *Art in the Hellenistic Age*, Cambridge 1986, pp. 127 sgg.

[7] Cfr. l'insoddisfacente lavoro di K. KELL, *Formuntersuchungen zu spät- und nachhellenistischen Gruppen*, Saarbrücken 1988, interessato solo alla descrizione di «sviluppi» formali.

espressione di una determinata esperienza del mondo e di se stessi. Gli inizi della nuova iconografia coincidono cronologicamente con la cosiddetta crisi della democrazia, quando, dopo le catastrofi politiche del IV secolo, i cittadini di Atene, in precedenza interamente rivolti al pubblico e al politico, cominciano a orientare sempre piú i loro pensieri e le loro aspirazioni verso una vita privata realizzata e piacevole. Già la statua della dea della pace di Cefisodoto, eretta nel 375/374 a. C. sull'Agorà, tiene in braccio Pluto, il dio della ricchezza, insieme a una grande cornucopia come espressione dell'abbondanza e dei piaceri della vita[8]. Aristotele e altri filosofi cominciano a sottolineare l'importanza del tempo libero e delle feste nello stato modello[9]. Contemporaneamente, cresce l'interesse dei comuni cittadini per la propria esistenza individuale e, in connessione con ciò, per una vita il piú possibile piacevole, come è testimoniato soprattutto dai commediografi. Lo stesso interesse si manifesta nella decorazione degli spazi pubblici e privati, che inizia a modificare radicalmente l'aspetto delle città. Questo riorientamento e questo nuovo modo di percepire la vita, come anche le prime corrispondenti immagini, nacquero ancora nel quadro della *polis* classica. I primi re tolemaici si appropriarono poi di tali nuove tendenze e si fecero celebrare in forma di Dioniso, portatore di gioia e scioglitore dagli affanni; all'insegna della parola chiave della τρυφή (abbondanza, profusione, ricchezza, sensualità), essi elevarono la gioia di vivere dionisiaca a oggetto della loro autorappresentazione e con ciò anche a programma politico, il che ebbe a sua volta un'amplissima eco in tutto il mondo ellenistico[10].

Ciò che mi sta a cuore è intendere il mondo figurativo dionisiaco ed erotico dell'arte ellenistica come parte di un discorso sociale generale: vale a dire che a mio avviso esistevano ambiti, oggetti e attività di cui ci si

[8] Per l'Irene di Cefisodoto cfr. fra l'altro LULLIES, *Griechische Plastik* cit., p. 104, tav. 195; A. H. BORBEIN, *Die griechische Statue des 4. Jahrhunderts v. Chr. Formanalytische Untersuchungen zur Kunst der Nachklassik*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXXVIII (1973), pp. 115 sgg. e figg. 27-30.

[9] Cfr. per esempio ARISTOTELE, *Politica*, 1334a, 1337b, 1339b.

[10] La velocità con cui i valori corrispondenti vennero interiorizzati può essere seguita in base all'effetto suscitato dai ritratti dei re: già i primi Tolomei si erano fatti raffigurare come incarnazione visibile della τρυφή con i visi ben nutriti, se non grassi, contro ogni tradizione classica. Poco dopo troviamo gli stessi volti come espressione del benessere e della rispettabilità «borghese» sia presso gli Etruschi, i quali si fecero cosí ritrarre sui loro sarcofagi e sulle loro urne, sia nelle statue onorarie dei notabili ciprioti dedicate nei santuari locali, sia addirittura nei ritratti di cittadini attici, come il commediografo Posidippo: cfr. P. ZANKER, *Die Maske des Sokrates*, München 1995, pp. 135 sg. con fig. 75, 137 fig. 76 [trad. it. Torino 1997]. Sui ritratti dei Tolomei cfr. H. KYRIELEIS, *Die Bildnisse der Ptolemaier*, Berlin 1975, pp. 163 sg. Sulle feste cfr. i contributi di K. Fittschen e A. Chaniotis in M. WÖRRLE e P. ZANKER (a cura di), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, Kolloquium München (1993), München 1995.

occupava particolarmente volentieri, vuoi nei pensieri, vuoi nelle conversazioni, vuoi nella fantasia o vuoi appunto in forma di immagini. Intese in questo senso, le immagini rispecchiano dei desideri – e in definitiva anche dei valori – che al contempo esse contribuiscono a formulare e a fissare nelle menti; sia la gran quantità di varianti dei temi figurativi piú apprezzati, sia la ripresa di tipi e motivi particolarmente semplici e comprensibili nei vari generi delle arti minori dimostrano che a tali discorsi per immagini prendevano parte ampi settori della società. In primo luogo sarà necessario delineare un panorama generale dei temi figurativi nei quali l'iconografia della gioia di vivere dionisiaca sia presente nella maniera piú marcata. A tale scopo, tuttavia, un'elencazione iconografica «neutrale» dei vari temi non servirebbe a molto. Ordineremo pertanto senz'altro le immagini secondo i presumibili interessi tematici dei contemporanei. Un «atlante» del genere dovrebbe permettere di afferrare nella loro sostanza le relative concezioni nelle menti degli antichi.

Un problema particolare del nostro tema è costituito da un fatto già menzionato, ossia che la maggior parte delle sculture è conservata solo in copie. Ciò significa che di norma non sappiamo niente sul committente degli originali, né sul luogo dove essi erano esposti: per esempio, non possiamo dire se determinate immagini siano nate prima presso le corti o nelle città, oppure in entrambe contemporaneamente. A ciò va aggiunto che i criteri di datazione deducibili dall'analisi formale sono oggetto di controversia. La maggior parte delle sculture della gioia di vivere dionisiaca possono essere datate con una certa sicurezza nel tardo ellenismo, attorno e dopo la metà del II secolo a. C. Ciò fa supporre che l'interesse per tali immagini sia iniziato già presto, diffondendosi sempre di piú, e presso cerchie sempre piú ampie, in un processo di lunga durata. Qui, tuttavia, lasceremo da parte i problemi di datazione delle singole opere e ci occuperemo dello stile solo nella misura in cui esso permette di comprendere meglio lo specifico interesse degli artisti per i vari temi figurativi: le differenze nel linguaggio formale definiscono infatti il tono generale, il «registro», dei discorsi in immagine.

2. *Dioniso come dio delle feste e l'autorappresentazione dei Tolomei.*

Le grandi divinità dell'epoca ellenistica sono Dioniso e Afrodite. Già dal IV secolo, stando alle immagini vascolari, predominano in ampi settori dell'arte, anche là dove non sono raffigurati di persona: il loro influsso trova espressione nelle azioni e negli stati d'animo dei loro partner e seguaci mitologici, cosí come nelle azioni e passioni degli eroi e de-

gli uomini che vengono da loro colmati di poteri e doni. Sebbene i caratteri della maggior parte degli dèi ed eroi fossero già presenti e ampiamente definiti in Omero, i poeti e gli artisti delle diverse epoche storiche ne sottolinearono qualità di volta in volta differenti, a seconda delle esigenze, dei desideri e dell'autopercezione dei contemporanei: in tal modo essi proseguivano l'opera di scrittura dell'infinita storia del mito. In età ellenistica Dioniso è celebrato in primo luogo come dio delle feste e del piacere estatico; la dea dell'amore, invece, con il suo corpo nudo, compare come la quintessenza della forza di attrazione erotica. Il fenomeno in quanto tale non è nuovo: già l'arte classica conosceva fisionomie divine chiaramente definite; ma lí le tipologie corrispondevano piuttosto a determinate norme di comportamento della società della *polis*, mentre nell'ellenismo esse mirano maggiormente alle condizioni emotive e agli stati d'animo del singolo individuo. I corpi degli dèi vengono ora concepiti in maniera piú immediata come espressione di quello che le divinità donano e provocano. Ciò però non vale allo stesso modo per tutti gli dèi, ma si riscontra in maniera particolarmente marcata proprio

Figure 2-3. Dioniso Richelieu. Copia romana di un originale del 300 a. C. circa.

Le forme fisiche molli e opulente e i capelli lunghi caratterizzano il dio come amante del lusso e del piacere di vivere.

nel caso di Dioniso e di Afrodite. Mentre l'iconografia degli altri dèi olimpi conosce poche innovazioni, per queste due divinità, situate al centro dell'immaginario collettivo, gli artisti inventano una gran quantità di immagini nuove[11].

Nell'arte ellenistica Dioniso compare in due forme del tutto differenti: come dio giovanile nudo, con i gesti e nelle attitudini del riposo e della disinvolta indolenza (figg. 2-3); e come dio barbato, con l'aspetto di un dignitoso partecipante alla festa avvolto in un lungo mantello. In entrambi questi modi di manifestarsi le opulente forme del suo corpo attestano uno stile di vita orientato al piacere. Non a caso le immagini del dio che si appoggia ubriaco a un Satiro o giace pigramente disteso, come anche il suo sguardo trasognato ed ebbro d'amore diretto verso Arianna, vengono celebrati come quintessenza della felicità terrena, e in quanto tali ripetuti per secoli in stereotipi fissi. Su un rilievo tardoellenistico (fig. 4), che è stato spesso copiato e variato, il dio ubria-

[11] Sull'immagine greca della divinità cfr. H. BRUNN, *Griechische Götterideale*, München 1893; N. HIMMELMANN-WILDSCHÜTZ, *Zur Eigenart des klassischen Götterbildes*, München 1959. Per l'iconografia di Dioniso in generale cfr. C. GASPARRI, *s.v.* «Dionysos», in *LIMC*, III/1 (1986), pp. 414-514; H. U. CAIN, in *«Dionysos. Die Locken lang..., ein halbes Weib?» (Euripides)*, catalogo della mostra (Monaco, 1997-98), München 1997.

Figura 4. Rilievo di Icario.

Dioniso ubriaco visita insieme al tiaso la casa di un adoratore, trasformando in festa il banchetto di costui con la sua amata. Questo motivo figurativo, nato originariamente per un rilievo votivo, fu in seguito usato come ornamento parietale nelle case romane.

co viene posto anche in rapporto diretto con il banchetto e il simposio domestico: insieme al suo seguito, egli fa ingresso in casa di un suo adoratore che giace con l'amata sulla κλίνη[12].

Questo carattere di dio delle feste viene ampliato e integrato dai tratti androgini che le sue raffigurazioni ellenistiche mettono in particolare evidenza non solo attraverso le forme fisiche, ma anche mediante le molli vesti preziose e i lunghi capelli inanellati e curatissimi (fig. 3). Giustamente questa accentuazione del «molle» e del «sensuale» è stata vista come un'espressione della raffinatezza e del lusso[13]. Ora naturalmente, nel sistema tradizionale dei valori greci, interamente improntato alle virtú belliche e agonali, a tali caratteristiche sono collegate per lo piú connotazioni negative: basti pensare alla figura di Paride in Omero. La loro classificazione sul versante del «femmineo» esprime quindi anche una chiara presa di distanza. Ma dal momento che questi valori erano propri di una grande divinità come Dioniso, ovvero potevano essergli attribuiti, era possibile integrarli come qualità positive nel codice dei comportamenti, o meglio dei sentimenti, della società, seppure solo nel contesto di feste e celebrazioni.

La definizione specifica di Dioniso come dio delle feste e della τρυφή, divenuta usuale già nella *polis* classica (il noto «tipo Sardanapalo», per esempio, è una creazione dell'arte attica della fine del IV secolo)[14], acquistò un enorme impulso grazie all'autorappresentazione dei Tolomei e alla loro identificazione con Dioniso. La celebre processione che Tolomeo II organizzò ad Alessandria in onore di tutti gli dèi, ma in particolare di Dioniso, espose la τρυφή alla vista di tutti in immagini indimenticabili e con una pompa inaudita[15]. Il dio stesso compariva piú volte in forma di manichini semoventi che venivano fatti sfilare su carri; centinaia di Satiri e Menadi si susseguivano nel corteo atteggiandosi nelle maniere piú disparate; si potevano vedere in gran quantità vasi per mescere e per bere in oro e in argento; da una grotta artificiale con le Ninfe di Nisa sgorgavano due torrenti di autentico vino e di autentico latte, e via dicendo. In questa occasione il re offrí un banchetto per l'intera popolazione. Nella tenda cerimoniale per gli amici del re vi erano 130 preziose κλῖναι. Anche qui tutto era decorato nella maniera piú ric-

[12] Sul tipo del «rilievo di Icario» cfr. da ultimo E. POLITO, *Luoghi del mito a Roma*, in «Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte», XVI (1994), pp. 65-100, con illustrazioni e bibliografia precedente.

[13] CAIN, in *«Dionysos...»* cit., pp. 14, 74 sgg.

[14] Cfr. *ibid.*, p. 51.

[15] ATENEO, 5.196 sgg. Su questa sfarzosa processione cfr. E. E. RICE, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983.

ca: nonostante la stagione invernale, perfino il pavimento era stato cosparso di fiori freschi; dovunque si guardasse, si potevano scorgere ornamenti rari e sontuosi: drappi, quadri su tavola, statue di marmo, tessuti di ogni tipo, immagini poste in nicchie a mo' di presepi, tra cui, in particolare risalto, «raffigurazioni di simposi dalla tragedia, dalla commedia e dal dramma satiresco, con personaggi che indossavano abiti veri e avevano coppe d'oro davanti a sé».

Ma i re si presentavano anche personalmente nelle sembianze di Dioniso, e le regine come nuove Afroditi. Un esempio estremo è tramandato per Tolomeo VIII, il cui corpo era stato considerevolmente deformato dalla vita agiata: attorno al 140 a. C. egli ricevette orgogliosamente, in tutta la sua lussuosa opulenza, la delegazione del senato romano guidata da Scipione Emiliano; in tale circostanza egli indossò fini vesti trasparenti, comparendo dunque con l'aspetto di Dioniso, il che naturalmente risultò incomprensibile ai Romani[16]. Senz'altro confrontabile è il modo in cui a Tarso Cleopatra si presentò come Afrodite allorché incontrò per la prima volta Marco Antonio[17]. Non c'è dubbio che queste non fossero situazioni eccezionali. Tramite mascherate del genere, ovvero tramite lo stile di vita, il re e la regina volevano mostrare con piena evidenza che in loro agivano le forze di Dioniso e di Afrodite, e che gli dèi si servivano di loro per rendere felice tutto il popolo, gli altolocati cosí come gli umili e i poveri. La doppia cornucopia sulle monete dei Tolomei è un simbolo di questa concezione di una sovranità nel segno della τρυφή[18]. Tali forme estreme della festa dionisiaca, con il loro inaudito sfarzo, erano naturalmente possibili solo presso una corte: nel nostro contesto, tuttavia, esse rivestono grande interesse in quanto immagini eccezionali e impressionanti, che dovettero essere oggetto di conversazione ovunque nel mondo ellenistico e che influenzarono l'immaginario dei contemporanei ben al di là della cer-

[16] ATENEO, 12.549e; DIODORO SICULO, 33.28a; GIUSTINO, 37.8.8-11.

[17] PLUTARCO, *Vita di Antonio*, 26.

[18] Sul modo di presentarsi di Tolomeo VIII al cospetto della delegazione romana cfr. H. HEINEN, *Die Tryphé Ptolemaios VIII. Euergetes II. Beobachtungen zum ptolemaiischen Herrscherideal und zu einer römischen Gesandschaft in Ägypten, 140-39 v. Chr.*, in ID. (a cura di), *Althistorische Studien, H. Bengston zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden 1983, pp. 16-128, con bibliografia precedente, della quale cfr. soprattutto J. TONDRIAU, *La tryphè, philosophie royale ptolemaïque*, in «Revue des Etudes Anciennes», L (1948), pp. 49-54; A. PASSERINI, *La τρυφή nella storiografia ellenistica*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», IX (1934), pp. 35-56. Cfr. il modo di presentarsi di Marco Antonio ad Alessandria: P. ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987, pp. 65 sgg. [trad. it. Torino 1989]. Sulla cornucopia doppia come segno della sovrabbondanza e del benessere connessi con il regno di Tolomeo II Filadelfo e di sua sorella cfr. N. HIMMELMANN, *Der Hellenismus in der Archäologie*, in *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für klassische Archäologie* (Berlino 1988), Mainz 1990, p. 14.

chia dei partecipanti alla festa di Alessandria. Ma è ora di tornare all'iconografia in senso piú stretto, e in particolare alle variopinte figure del tiaso dionisiaco.

3. *Il riso dei Satiri.*

Se i corpi delle statue di Dioniso mostrano il godimento soprattutto come condizione passiva, quelli dei suoi seguaci – Satiri, Sileni, Centauri, Pan – danno espressione alla gioia di vivere mediante l'azione e l'irrequietezza dei movimenti. Anche qui il vino gioca un ruolo importante, tanto piú che in generale il bere e l'ubriacarsi costituiscono temi centrali nel mondo figurativo dionisiaco. A tale proposito si potrebbero differenziare i modi del rapporto con il vino a seconda delle figure mitologiche e delle situazioni, distinguendo per esempio fra l'ebbrezza trasfigurata del dio, le scomposte apparizioni di Eracle ubriaco (che viene addirittura mostrato mentre orina)[19], la sbornia dei vecchi Papposileni, non piú in grado di reggersi sulle gambe, e gli scatenati balzi dei Satiri.

Ma ancor piú che il bere e l'ubriachezza, erano altri due i temi che interessavano in relazione ai Satiri, vale a dire il loro desiderio di accoppiarsi con Menadi e Ninfe, e la sfera del canto e della danza. Anche in questo caso, immagini corrispondenti del tiaso sono note già dall'età arcaica; ma prima del IV secolo le si trova esclusivamente nella pittura vascolare o come decorazione di recipienti in forma di statuette. Solo con le famose statue di Satiri di Prassitele, della seconda metà del IV secolo, questi seguaci di Dioniso vengono svincolati da un contesto di azione piú ampio per diventare oggetto autonomo della scultura di grande formato[20]. Lo sguardo viene qui indirizzato in maniera del tutto nuova sul corpo del Satiro. I Satiri di Prassitele hanno perso il loro carattere selvatico, acquistando al contempo una nuova e piú generale valenza che rinvia, in maniera piú o meno diretta, a interessi e valori del mondo reale al di là del contesto mitico. Il «Satiro versante», per esempio, è riconoscibile solo dalle sue orecchie appuntite, mentre per il resto si comporta in maniera esemplare come un giovane schiavo bene educato che serve al banchetto. Anche il «Satiro in riposo» (ἀναπαυόμενος), con la

[19] Cfr. M. L. CATONI, *Quale arte per il tempo di Platone?*, in *I Greci*, II/2, Torino 1997, pp. 1055-57 e figg. 15-17.

[20] G. E. RIZZO, *Prassitele*, Roma 1932, pp. 48 sgg., tavv. 19 sgg.; da ultimo A. AJOOTIAN, *Praxiteles*, in «Yale Classical Studies», XXX (1996), pp. 110 sgg., 116.

sua ponderazione altamente schematizzata, potrebbe quasi essere scambiato per un rappresentante delle comuni norme civiche di comportamento (fig. 5): perfino in stato di indolente riposo egli dispone le braccia e le gambe secondo le regole del contrapposto, e solo i capelli arruffati e le orecchie appuntite rammentano ancora all'osservatore la sua natura caprina.

Evidentemente qui, tramite la scelta del soggetto, Prassitele cercò di tematizzare il nuovo interesse per il piacere sensibile del vivere, per il quale tuttavia il repertorio di schemi e le convenzioni figurative correnti non fornivano modelli. Nell'elevare gli esseri non civilizzati della natura a tema di statue a carattere rappresentativo egli poté trasporre in immagine le nuove concezioni ed esperienze del corpo della sua epoca senza entrare in conflitto con le convenzioni di rappresentazione vigenti; al tempo stesso, però, non fu in grado di liberarsi dai tradizionali schemi di postura e movimento portatori di valori, ai quali si veniva educa-

Figura 5. Satiro in riposo.
Si tratta di uno dei *nobilia opera* piú spesso copiati, da un originale di Prassitele del 340 a. C. circa.

ti fin da giovani nella *polis*. Le nuove statue di Satiri, ad ogni modo, sopprimono completamente l'elemento selvatico e animalesco che tanto era stato sottolineato nelle immagini arcaiche dei Satiri e dei Sileni, richiamando invece l'attenzione sulle forme fiorenti e sensuali dei corpi giovanili. La tematica, dunque, annuncia già qui un nuovo interesse, mentre gli schemi di portamento rinviano ancora al passato.

In età ellenistica, poi, la quantità di raffigurazioni statuarie di Satiri e Menadi, sia in formato rappresentativo sia in dimensioni ridotte, aumenta sempre di piú. Dato che lo sguardo viene indirizzato sulle figure singole, le pose e azioni di queste ultime vengono presentate come schemi carichi di significato, analogamente a quanto avviene nell'arte classica. Ma, diversamente che per i Satiri prassitelici, esse non si riferiscono piú a norme di comportamento pubbliche, bensí appaiono come manifestazioni immediate della gioia di vivere; manifestazioni che, ad ogni modo, vengono esibite da figure mitiche di rango inferiore. I Satiri saltano, ruotano su se stessi, assumono pose del tutto casuali e incontrollate nel muoversi e nel dormire. Nella loro immediatezza, tali pose erano altrettanto inconciliabili con il codice di comportamento civico quanto con la stilizzazione elevata ed eroica della maggior parte delle storie mitiche: nondimeno esse erano apprezzate come espressioni di esuberanza e di gioia di vivere.

Insieme ai Pan e ai Centauri, i Satiri sono al servizio di Dioniso, costituiscono il suo tiaso. Essi portano l'equipaggiamento e le provviste occorrenti per la celebrazione del culto e per il banchetto: tirsi, fiaccole, ventilabri, cesti di fiori e di frutta, ma soprattutto otri di vino. Essi sorreggono e mantengono il dio ebbro, e trascinano con sé nel corteo anche il vecchio Sileno ubriaco. Naturalmente, anche i Satiri sono grandi bevitori ma, conformemente alla loro età giovanile, per essi l'azione liberatoria del vino si traduce soprattutto in dinamismo, in un allegro saltellare, danzare, scherzare e in appetito erotico. Solo di rado uno di loro sprofonda esausto nel sonno, come accade con il famoso Fauno Barberini della Gliptoteca di Monaco (fig. 6); altre volte, invece, anche dopo essere stramazzati ubriachi al suolo o su una roccia, essi continuano a cantare e a ridere di tutto cuore, come fa un Satiro bronzeo dalla Villa dei Papiri (figg. 7-8)[21].

Non solo quest'ultimo, bensí quasi tutti i Satiri ellenistici ridono. Arriviamo cosí a un punto particolarmente istruttivo per i nostri inte-

[21] Cfr. oltre, p. 606.

ressi. L'arte classica aveva bandito il riso (cosí come il pianto e il lamento) dal mondo figurativo e dal codice del corretto comportamento: l'esibizione in pubblico di qualsiasi tipo di moto veemente dell'animo era infatti ritenuta espressione di mancanza di autocontrollo e segno di un carattere sfrenato e imprevedibile[22]. Il cosiddetto sorriso arcaico, dal canto suo, come lo troviamo sui volti delle korai, non ha niente a che vedere con il riso liberatorio dell'arte ellenistica: piuttosto, in maniera non dissimile dal sorriso nei ritratti della nobiltà del Settecento, esso è espressione di una convenzione aristocratica[23]. Il riso dei Satiri, invece, è un riso non affettato, libero, espressione immediata della gioia di vivere. I volti ridenti di alcune di queste figure possono essere intesi

[22] Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 388b-389.

[23] Il riso e il «sorriso arcaico» sono stati studiati soprattutto da H. KENNER, *Weinen und Lachen in der griechischen Kunst*, in «Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse», CCXXXIV (1960), pp. 1-96, e da L. SCHNEIDER, *Zur sozialen Bedeutung der archaischen Korestatuen* («Hamburger Beiträge zur Archäologie», Beiheft 2), Hamburg 1975, pp. 27-29.

Figura 6. Fauno Barberini.

Originale greco della seconda metà del III secolo a. C., fu in seguito usato a Roma come figura di fontana.

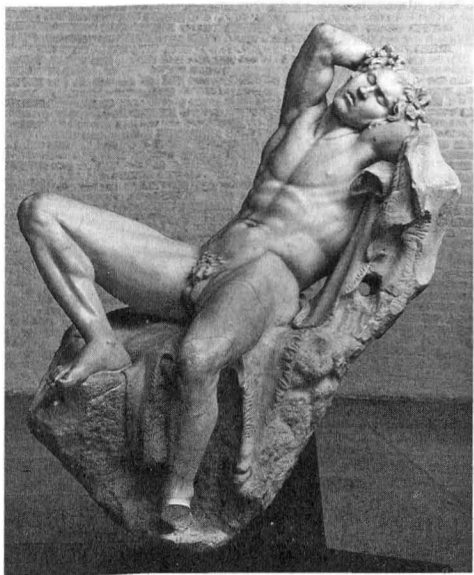



Figure 7-8. Satiro ubriaco.

La statua bronzea proviene dalla Villa dei Papiri, dove era collocata nel giardino. È una copia di un originale ellenistico del II secolo a. C.
Mentre il corpo presenta forme completamente umane, nel volto e nella capigliatura l'artista allude all'aspetto semiferino, da capro, del Satiro.

senz'altro come formule figurative di un nuovo sentimento della vita e di una nuova esperienza del mondo. In ogni caso, abbiamo a che fare con un riso che, al di là della situazione momentanea raffigurata, esprime uno stato di allegria e di felicità (figg. 8-9, 17).

Non solo i Satiri, ma anche le Menadi, le Ninfe, i Pan, i Centauri, e naturalmente gli innumerevoli Eroti e bambini dell'arte ellenistica ridono. Le distinte dame delle statue-ritratto, invece, cosí come Afrodite e le statuette di danzatrici in terracotta, al piú «sorridono», conformandosi cosí alla convenzione di buona educazione di cui si è detto. Se lasciamo da parte i bambini, è dunque un ben preciso tipo di personaggi mitologici quello che può ridere senza inibizioni, in maniera liberatoria: è attraverso le figure di rango inferiore appartenenti al regno di Dioniso e di Afrodite che si può mostrare lo scostamento dalle regole. Ciò è comprensibile, poiché le norme di comportamento sociale nelle città ellenistiche non erano radicalmente cambiate rispetto al v e al iv secolo, e gli eroi e gli dèi rispettavano come prima le norme comunemente accettate: perfino Dioniso al piú sorride in un beato godimento

Figura 9. Testa del «Fauno rosso».

Il Fauno, lavorato in un marmo rossastro, guarda ridendo verso un grappolo che tiene sollevato. Il riso diventa, in questa e in altre statue e statuette di tematica analoga, il soggetto principale.

di sé. Mostrando il riso liberatorio e chiassoso solo nei seguaci (di cui in parte addirittura si sottolinea il basso rango per mezzo di tratti fisionomici sgradevoli ovvero animaleschi, come nel Pan del gruppo di Delo) ci si attiene alla norma, ma al contempo ci si può rallegrare delle raffigurazioni del riso come espressione della gioia di vivere.

In questo contesto dovrebbero in certo qual senso rientrare anche le molte statuette di storpi e di personaggi grotteschi, non perché ridano (sebbene talvolta facciano anche questo), bensí perché la loro funzione è di muovere al riso l'osservatore. Allo stesso modo degli storpi reali che danzavano ai banchetti dei ricchi per ricevere un'elemosina, queste statuette sono dei γελωτοποιοί, dei provocatori di risate. Essi sono una «satis bella materies ad iocandum», secondo la formulazione di Cicerone[24]. Come questi γελωτοποιοί, anche i Satiri ridenti dovevano rallegrare l'osservatore, per cosí dire contagiandolo con il proprio stato d'animo.

4. *Salti scatenati, toni acuti, ritmi forti.*

Gli artisti amano raffigurare in particolar modo Satiri e Menadi mentre danzano e suonano. Il contesto mitologico da cui originariamente provenivano immagini del genere è l'allegro corteo ubriaco del tiaso, che accompagna sempre e ovunque le apparizioni del dio conferendo loro il carattere di una festa, non importa se si tratti del ritrovamento di Arianna, del trionfale ritorno dall'India o dell'ingresso nella casa di un adoratore (fig. 4). In effetti, la maggior parte degli schemi figurativi impiegati per statue e statuette ricorre in immagini a rilievo del tiaso usate per decorare coppe, vasi di lusso e in seguito anche sarcofagi. Significativamente, l'interesse degli artisti è rivolto soprattutto alla molteplicità delle posture e dei movimenti dei danzatori e dei musicanti, che essi tentano di riprodurre cogliendoli il piú possibile nell'attimo. La conseguenza di tale carattere istantaneo dei movimenti è che questi corpi pienamente sviluppati e robusti (se si eccettua il vecchio Papposileno, si tratta sempre di bei corpi giovanili) vengono posti davanti agli occhi dell'osservatore nella loro immediatezza. Non di rado si tratta di magnifici studi di nudo, che illustrano il particolare gioco della muscolatura in determinati movimenti e torsioni (fig. 10)[25]. All'evocazione della musica e

[24] CICERONE, *De oratore*, 2.239. Su questo ambito del mondo figurativo ellenistico cfr. L. GIULIANI, *Die seligen Krüppel*, in «Archäologischer Anzeiger», 1987, pp. 695-721.

[25] G. A. MANSUELLI, *Galleria degli Uffizi. Le sculture*, I, Roma 1958, p. 155 fig. 127; V. SALADINO, *Firenze. Gli Uffizi. Sculture antiche*, Firenze 1983, p. 110 n. 51.

della danza, dunque, si aggiunge il piacere estetico dei fuggevoli istanti eternati nell'immagine.

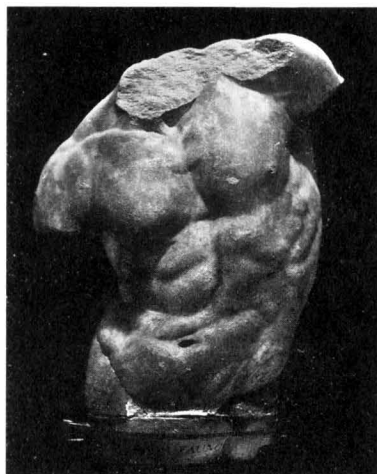
Spesso i musicanti marciano o danzano al suono dei loro stessi strumenti, come per esempio fa il cosiddetto Satiro Borghese, che suona il doppio flauto (*aulos*) e al contempo ruota sul suo asse (fig. 11)[26]. Altri Satiri durante la danza spiccano salti da ballerini provetti, talvolta maneggiando al tempo stesso e senza fatica un lungo tirso o le fiaccole, a mo' di acrobati, come in una statuetta dalla Villa dei Papiri a Ercolano (fig. 12)[27]: la musica degli *auloi*, dei piatti e dei κρουπέζια (gli zoccoli per battere il ritmo) è violenta ed eccitante, induce i danzatori a compiere grandi balzi e movimenti estremi. Altri Satiri ancora durante il ballo cadono in una sorta di *trance* (fig. 13)[28]. In alcuni casi si può dimostrare che gli artisti hanno riprodotto passi e movenze di danza ben precisi: un celebre e bell'esempio è il Satiro barbato che ha dato il no-

[26] W. HELBIG, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, II, Tübingen 1966⁴, pp. 744 sg. n. 1995 (H. von Steuben); BIEBER, *The Sculpture* cit., p. 39, fig. 94.

[27] *Ibid.*, p. 139, fig. 560; M. R. WOJCIK, *La Villa dei Papiri ad Ercolano*, Roma 1986, tav. 113.

[28] H. PHILIPP, *Eine hellenistische Satyrstatuette aus Izmit (Nikomedia)*, in «Archäologischer Anzeiger», 1987, pp. 131-43, figg. 3-4.

Figura 10. Cosiddetto Torso Gaddi.

La piccola coda sul dorso mostra che questo splendido torso piú grande del vero, del pieno ellenismo, apparteneva a una statua di Satiro, raffigurato in un energico moto di danza.

me alla Casa del Fauno a Pompei (fig. 14)[29], oppure anche il Satiro che balla sulle punte dei piedi, oggi a Cleveland (fig. 15)[30].

Ma nonostante tutti i toni orgiastici e i salti sconvenienti, nell'arte ellenistica anche il tiaso perde il suo originario carattere selvatico. Menadi che fanno a pezzi dei capretti si incontrano al piú come citazione classicistica: i lati oscuri e selvaggi del mondo di Dioniso vengono quasi completamente soppressi. È significativo che anche qui i Satiri abbiano corpi dalle forme completamente e perfettamente umane, e che la loro natura semianimalesca emerga solo nelle forme del viso, dei capelli e della barba (anche se, a differenza delle statue prassiteliche, ciò avviene in maniera marcata e consapevole). Gli artisti, inoltre, sfruttano volentieri l'occasione di raffigurare i volti dei Satiri, già di per sé abnormi, che soffiano negli *auloi* per mostrare le distorsioni aggiuntive che si creano nel suonare tale strumento (fig. 16)[31]. Evidentemente si vogliono caratterizzare i Satiri come creature della natura che si muovono al di fuori delle norme civiche, attribuendo però loro al tempo stesso modi di comportamento e sentimenti che, come vedremo tra poco, rimandano consapevolmente a situazioni della vita sociale reale. Tali ambivalenze, che incontriamo anche nel caso dei Centauri e di Pan, rendono questi esseri particolarmente appropriati per dilatare il mondo fi-

[29] A. RUESCH (a cura di), *Guida illustrata del Museo Nazionale di Napoli*, Napoli 1908, pp. 201 sg. n. 814: BIEBER, *The Sculpture* cit., p. 39, figg. 95-96; *Pompei. Abitare sotto il Vesuvio*, catalogo della mostra (Ferrara, 1996-97), Ferrara 1996, p. 208 n. 114. Ringrazio M. L. Catoni per avermi segnalato che le movenze di questa e di altre statue simili di Satiri si riferiscono alla cosiddetta σίκιννις, una danza satiresca molto popolare (LUCIANO, *Sulla danza*, 22).

[30] M. L. HADZI, *Transformations in Hellenistic Art*, catalogo della mostra (Mount Holyoke College, 1983), South Hadley Mass. 1983, pp. 10 sg.

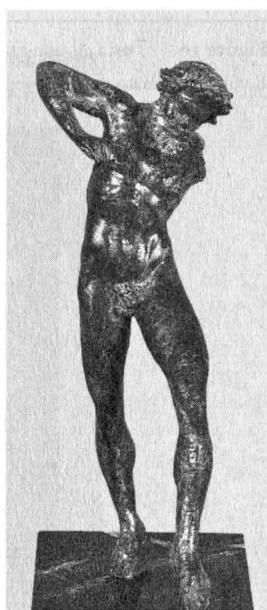
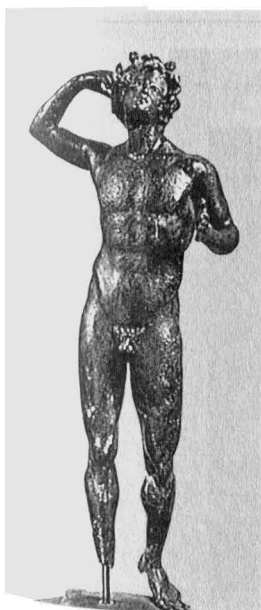
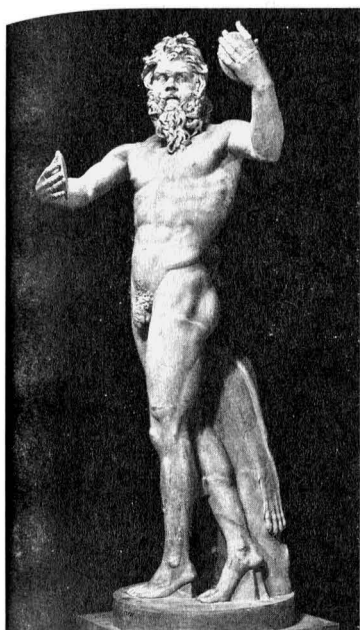
[31] Cfr. per esempio la testa di Satiro a Copenaghen, Ny Carlsberg Glyptotek 483: H. MÖBIUS, *Vier hellenistische Skulpturen*, in *Antike Plastik*, X, Berlin 1970, tav. 43.

Figura 11. Satiro Borghese.
Il Satiro, anch'esso piú grande del vero, è stato integrato erroneamente. In origine suonava il doppio flauto (*aulos*) ruotando contemporaneamente sulle punte dei piedi.

Figura 12. Statuetta bronzea di un Satiro danzante con il tirso.
Questa statuetta di piccolo formato, proveniente dalla Villa dei Papiri, e quelle che seguono sono per lo piú originali tardoellenistici.

Figura 13. Statuetta bronzea di un Satiro che danza come in *trance*.

Figura 14. Satiro barbato danzante.
Proviene dalla Casa del Fauno di Pompei, alla quale ha dato il nome.

Figura 15. Statuetta di Satiro che esegue un ballo (σίκιννις) noto dal dramma satiresco.

gurativo (e con esso, la fantasia) oltre i confini di ciò che ancora è compatibile con il *decorum* borghese. Nei seguaci di Dioniso le nuove esperienze sensibili del corpo e degli stati d'animo vengono concretizzate in immagine e, grazie alla funzione delle opere d'arte, reimmesse nei rituali sociali.

5. *«Symplegmata»: aggressioni erotiche.*

Un buon esempio del fatto che i Satiri appartengono in un certo senso a due mondi è fornito dai gruppi erotici. Come Pan, che abbiamo quasi sorpreso in flagrante nel gruppo di Delo, i giovani Satiri sono colmi di insaziabile brama erotica. È vero che nell'arte ellenistica essi non mettono piú in mostra il loro membro eretto in ogni occasione possibile, come accadeva nelle immagini vascolari tardoarcaiche; ma se per caso, nel loro mondo all'aperto, si imbattono in un'attraente Ninfa, essi si gettano su di lei, che le piaccia o meno. Nel corso del II secolo a. C. nacquero vari gruppi erotici che vennero spesso copiati in età imperiale, e che gli archeologi, con Plinio il Vecchio, chiamano *symplegmata*[32]: a ragione, per-

[32] PLINIO, *Naturalis historia*, 36.24, 36.29, 36.35.

Figura 16. Testa di una statua di Satiro grande al vero.
Il volto deformato mostra la tensione e lo sforzo necessari per suonare gli *auloi*.

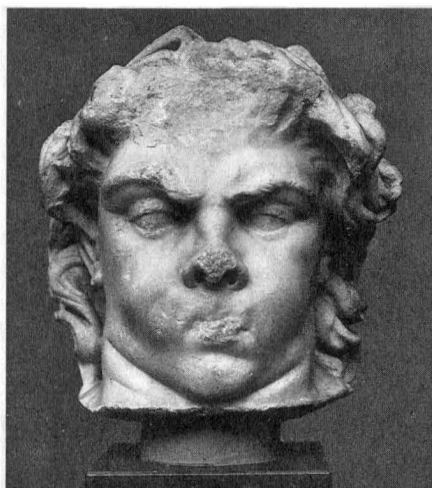
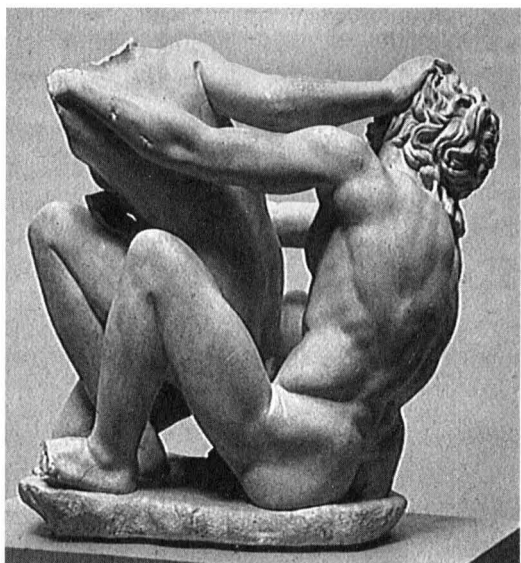
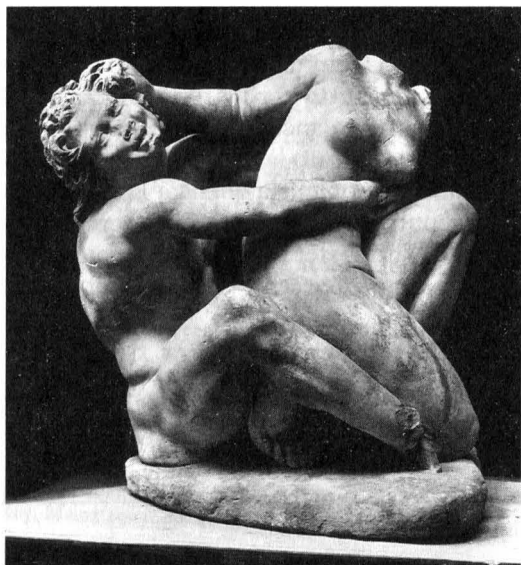



Figure 17-18. Gruppo erotico, cosiddetto *symplegma*, con Satiro e Ninfa (o Menade). Copia da un originale, minore del vero, realizzato all'inizio del II secolo a. C. Lo stesso gruppo visto di tre quarti dal retro dimostra che l'opera riservava diverse «vedute» per l'osservatore.

ché i corpi dei protagonisti sono davvero parzialmente «intrecciati l'uno nell'altro» in complicatissimi movimenti. Due gruppi celebri, piú volte replicati, raffigurano il gioco amoroso in forma di «aggressione» alle compagne, le quali forse non sono del tutto contrarie, nonostante la forte resistenza che oppongono. Ad ogni modo, in entrambi i casi gli aggressori sembrano essere piuttosto vicini al loro obiettivo di tirare a sé le ragazze da tergo. Ciò vale soprattutto per il gruppo in cui un Satiro siede per terra mentre la Ninfa si regge ancora in ginocchio (figg. 17-18): egli ride, sebbene lei gli abbia afferrato la testa per i capelli allontanandola da sé. Purtroppo entrambe le copie, sia quella a Londra che quella ai Conservatori, sono pervenute senza la testa della ragazza: ma probabilmente anche lei rideva[33]. L'atmosfera giocosa di questa composizione potrebbe essere stata argutamente accresciuta agli occhi del conoscitore gra-

[33] Sul gruppo a Roma, Palazzo dei Conservatori, cfr. W. KLEIN, *Vom antiken Rokoko*, Wien 1921, pp. 58 sg.; BIEBER, *The Sculpture* cit., p. 147, fig. 627; HELBIG, *Führer* cit., II, p. 499 n. 1716 (H. von Steuben); R. R. R. SMITH, *Hellenistic Sculpture*, London 1991, p. 130, fig. 158; KELL, *Formuntersuchungen* cit., pp. 57 sgg. La replica di Londra è raffigurata in B. F. COOK, *The Townley Marbles*, London 1985, p. 63.

Figura 19. Afrodite accosciata.

La statuetta, alta solo 49 cm, traspone un famoso originale del primo ellenismo in una gradevole composizione a mo' di quadro. L'artista che realizzò il *symplegma* delle figg. 17-18 aveva sotto gli occhi un'opera del genere.

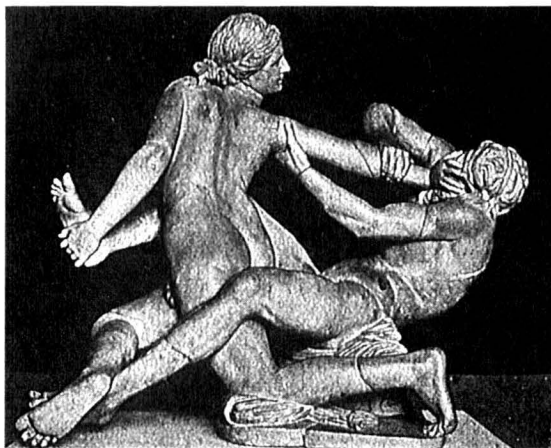
zie al fatto che il corpo della Ninfa è foggiato come «citazione» della famosa «Afrodite accosciata» o di una delle sue varianti (fig. 19)[34]. Forse che il Satiro, ingannato dalla dea dell'amore, ha abbracciato una statua, come quel giovane che una volta abbracciò la famosa statua di culto realizzata da Prassitele nel tempio di Afrodite a Cnido?

Che proprio i selvatici e sguaiati Satiri spesso non arrivino a soddisfare le proprie voglie sembra peraltro un fatto voluto: basti pensare al Pan del gruppo di Delo. Ciò di certo non ha a che fare con una qualche *pruderie*, bensí piuttosto con la volontà di «lasciare aperta» la situazione, cosicché la fantasia possa escogitare altre possibilità erotiche. Nel caso di un'altra composizione, ancor piú complessa e oltremodo studiata, l'insuccesso è insito nella natura stessa della cosa: un Satiro barbato ha per sbaglio messo le mani su un Ermafrodito, ma non se ne è ancora reso conto (fig. 20)[35]. L'aggredito si sta liberando dalla stretta delle gam-

[34] La statuetta qui raffigurata, conservata nel Museo di Rodi, è del II secolo a. C.: LULLIES, *Griechische Plastik* cit., pp. 140 sg., fig. 289.

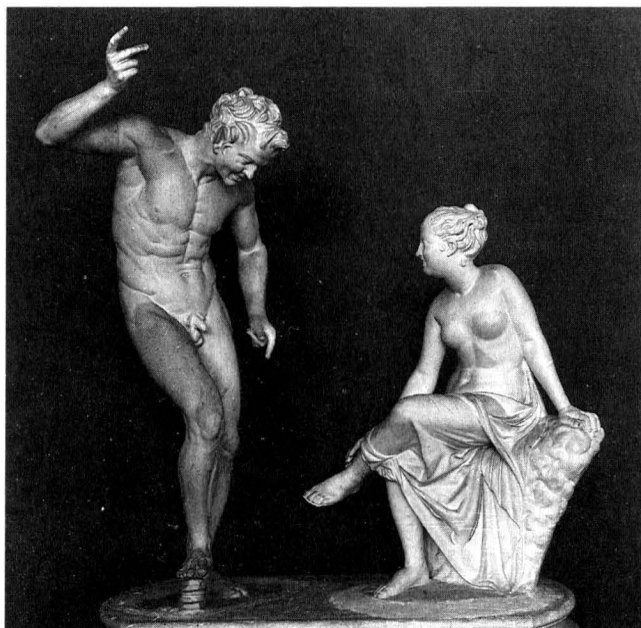
[35] Cfr. in proposito KLEIN, *Vom antiken Rokoko* cit., pp. 65 sg. e fig. 22; BIEBER, *The Sculpture* cit., p. 146; SMITH, *Hellenistic Sculpture* cit., pp. 130 sg., fig. 159; KELL, *Formuntersuchungen* cit., pp. 21 sgg. e figg. 2 sgg.; *Die Antiken im Albertinum. Staatliche Kunstsammlungen Dresden. Skulpturensammlung*, Mainz 1993, pp. 40 sg.

Figura 20. *Symplegma* con Satiro ed Ermafrodito.

L'intrecciarsi espressamente studiato delle membra rappresenta un'attrattiva specifica della composizione. Il contrasto delle forme maschili e femminili è stato qui arricchito da un effetto di sorpresa erotica, che scatta quando l'osservatore «scopre» il sesso della presunta Ninfa.

be del Satiro piantandogli una mano sulla faccia (negli occhi?) e rovesciandolo indietro usando proprio una delle gambe come leva. Stavolta tocca all'aggredito ridere, e non solo perché sta per avere la meglio nella lotta.

Se in questi gruppi i Satiri si rivelano, almeno parzialmente, i rozzi e selvatici folletti di un tempo, in altri contesti si comportano come normali giovani innamorati e non di rado mostrano espliciti tratti di comportamento urbano. Ne è un buon esempio il famoso gruppo a cui W. Klein ha dato il titolo fin troppo borghese (e fuorviante) di *Invito alla danza* (fig. 21). Il sorriso con cui, mentre batte il ritmo con il κρουπέζιον e schiocca le dita, il Satiro incoraggia a ballare la sua Ninfa o Menade - evidentemente con successo, dato che lei si sta già sfilando i sandali - presenta un tratto espressamente delicato e suadente. Per il momento, comunque, il Satiro rimane legato al suo strumento, e la bella

Figura 21. *Invito alla danza*. (Ricostruzione secondo W. Klein).

Il Satiro scandisce il ritmo con il κρουπέζιον e fa schioccare al contempo le dita. La Ninfa davanti a lui ha fatto scivolare l'abito dalle spalle e si toglie i sandali. In assenza del partner, si potrebbe scambiare la Ninfa per una figura di genere dal mondo della vita reale.

ragazza dovrà danzare da sola[36]. Altri esempi, anche se piú tardi, mostrano Satiri e Ninfe come coppie di amanti segreti che si baciano furtivamente. Su un rilievo di età augustea il Satiro è diventato un pastore di capre e la sua Ninfa, con una fascia reggiseno, quasi una creatura di città. Simili immagini con figure del tiaso assimilate al mondo della vita urbana non sono rare. Su un rilievo nel Palazzo dei Conservatori si vedono Satiri ragazzi che stanno in fila per due come scolaretti per la lezione di danza, e che si baciano di nascosto dietro un rilievo votivo (fig. 22). In altri casi Satiri giovani e vecchi vengono mostrati con ricchezza di varianti mentre giocano con il piccolo Dioniso o con Satiri

[36] Un quadro delle repliche del gruppo dell'*Invito alla danza* si può avere in KLEIN, *Vom antiken Rokoko* cit., pp. 45-47 e fig. 14; BIEBER, *The Sculpture* cit., p. 139, figg. 562-67; KELL, *Formuntersuchungen* cit., pp. 14-20; SMITH, *Hellenistic Sculpture* cit., p. 130, figg. 157.1-4.

Figura 22. Rilievo con Musa e Satiri bambini.

Anche in questo grazioso rilievo i personaggi mitici si muovono in un mondo familiare per l'osservatore. Nella fascia superiore dell'immagine una Musa siede in un santuario sotto un enorme platano; attorno a lei si muovono Satiri adolescenti maschi e femmine. In basso i Satirelli si presentano disciplinatamente per la lezione di danza.

bambini ponendoseli sulle spalle, dondolandoli e stuzzicandoli"[37]. In generale nel mondo figurativo dionisiaco i bambini costituiscono un ambito a sé, sul quale dovremo tornare.

Analogamente al gruppo con Afrodite e Pan, i due *symplegmata* sono costruiti innanzitutto come composizioni con veduta unica. Ma, diversamente dal gruppo di Delo, essi stimolano l'osservatore anche ad accostarsi per dare un'occhiata da vicino e farsi un'idea piú precisa di quello che succede. Solo cosí, per esempio, si può vedere che la presunta Ninfa dai capelli lunghi e dalla bella schiena in realtà è dotata di un membro virile. In queste vedute laterali l'osservatore può capire anche quanto l'artista si sia sforzato, mediante il contrasto diretto delle membra intrecciate fra loro, di evidenziare la contrapposizione fra le forme muscolose, asciutte e spigolose del corpo maschile e quelle morbide e lisce del corpo femminile; l'effetto di sensualità di tale contrasto doveva essere ulteriormente rafforzato dall'originaria colorazione. Purtroppo non sappiamo praticamente nulla sulle modalità di collocazione di tali sculture nei santuari o nelle case ellenistiche. È verosimile che le copie nei giardini romani fossero poste, almeno in parte, direttamente sul terreno, ma ciò appare poco probabile nel caso degli originali: si tratta infatti sempre di sculture minori del vero, i cui dettagli potevano essere osservati nel senso descritto solo se esse si trovavano su una base non troppo bassa. In ogni caso il retro è sempre eseguito cosí bene che l'artista dell'originale non può averlo ideato per una collocazione davanti a una parete, con veduta unica. Il Satiro e la Ninfa dell'*Invito alla danza* agiscono come su un palcoscenico, ma essi pure richiedono che si giri loro intorno, in modo da venire guardati almeno di lato: solo cosí, per esempio, l'osservatore può godersi la magnifica schiena nuda della Ninfa o comprendere il complicato movimento del Satiro che batte il ritmo con il κρουπέζιον e contemporaneamente fa schioccare le dita.

Questo sforzo degli scultori per impegnare variamente lo sguardo e tenerlo in costante movimento nonostante l'impianto a mo' di quadro delle composizioni mira a una sorta di dialogo tra l'artista (ovvero l'opera d'arte) e l'osservatore: un dialogo sul piacere dei sensi, ma al tempo stesso anche sulla maestria nella presentazione. L'osservatore deve rallegrarsi della situazione e degli effetti di sorpresa, ridere insieme a coloro che ridono, ma anche compiacersi nel riconoscere la «citazione» e la raffinatezza dello spettacolo offerto.

[37] Sulle «proiezioni bucoliche» del mondo della vita reale nell'ambiente idillico dei Satiri e delle Ninfe cfr. ZANKER, *Augustus* cit., pp. 284 sgg. e fig. 225. Sul frammento di rilievo a Roma cfr. T. SCHREIBER, *Die hellenistischen Reliefbilder*, Leipzig 1889-94, tav. 46; M. BIEBER, *History of the Greek and Roman Theatre*, Princeton 1961², p. 84, fig. 308: HELBIG, *Führer* cit., II, pp. 331 sg. n. 1517 (H. von Steuben).

In modo del tutto diverso le sculture del primo ellenismo cercavano di attirare l'osservatore in maniera immediata nel loro spazio figurativo, mettendolo direttamente a confronto con il personaggio rappresentato. Ciò a cui allora si tendeva era un incontro quasi reale, il piú immediato possibile, da parte dell'osservatore con la situazione fisica e psichica degli effigiati: per esempio, con la paura di Marsia poco prima dello scorticamento davanti allo Scita che affila il suo coltello, con le drammatiche scene di morte dei Galli, dei Persiani, delle Amazzoni o dei Giganti sconfitti, con la spossatezza di Eracle oppure con la condizione del pugile subito dopo la lotta[38]. I *symplegmata*, invece, come la maggior parte delle immagini piú tarde, mirano a una contemplazione distanziata e piacevole non solo dei soggetti, ma anche della forma di presentazione: l'impianto a mo' di quadro, la distanziazione e le vedute di dettaglio consapevolmente predisposte sono i nuovi mezzi figurativi per realizzare tale obiettivo.

6. *L'innamoramento come stato d'animo.*

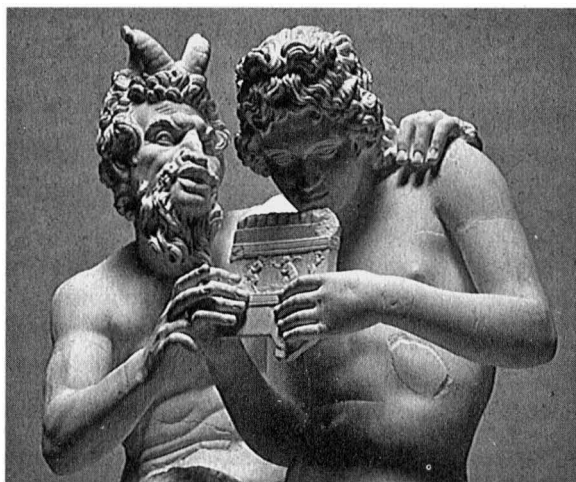
Con i *symplegmata* ci troviamo già all'interno dell'ambito di azione di Afrodite. In effetti, non solo il seguito di Dioniso, ma il dio stesso soggiace alla potenza della dea dell'amore. Se si provano a cercare i tratti caratteristici delle immagini ellenistiche di ogni tipo che hanno per oggetto il mondo di Afrodite e di Eros, salta all'occhio soprattutto il fatto che anche qui, come nel caso dei Satiri danzanti e musicanti, ciò che importa in primo luogo è la raffigurazione di situazioni emotive. La novità consiste nel fatto che ora è la condizione psichica stessa dell'innamoramento a stare al centro dell'interesse.

Anzitutto abbiamo immagini di corteggiamento e seduzione. Particolarmente illuminante è la contrapposizione fra il gruppo tardoellenistico di Pan che cerca di sedurre un pastorello (figg. 23-24) e una composizione classicistica a rilievo con Paride ed Elena (fig. 25)[39]. In quest'ultima sono gli dèi a determinare la situazione. Eros incalza Paride

[38] Cfr. pp. 603-5. Per il gruppo con Marsia, per le scene di morte e per Eracle in riposo cfr. soprattutto BIEBER, *The Sculpture* cit., figg. 84, 281-83, 424-27, 430-37, 438-44, 462; inoltre SMITH, *Hellenistic Sculpture* cit., pp. 99-104, 106 sg., figg. 118-32; per il pugile cfr. soprattutto N. HIMMELMANN, in *Herrscher und Athlet. Die Bronzen vom Quirinal*, catalogo della mostra (Bonn, 1989), Milano 1989, pp. 150-74, con abbondanza di illustrazioni e rimandi.

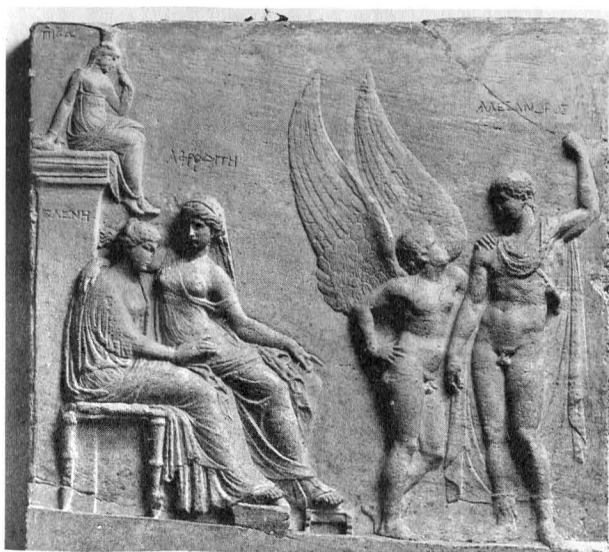
[39] Sul gruppo con Pan e il pastorello cfr. fra l'altro BIEBER, *The Sculpture* cit., p. 147, fig. 628; POLLITT, *Art* cit., pp. 130 sg. e fig. 137; sul rilievo con Paride e Elena a Napoli, con Paride come «reluctant lover», Eros come mediatore e Afrodite-Elena come doppio erotico cfr. BIEBER, *The Sculpture* cit., p. 153, fig. 653.

Figure 23-24. Gruppo erotico con Pan e pastorello.

Questa composizione tardoellenistica, molto apprezzata in età imperiale, mostra Pan come maestro di musica innamorato di un tenero ragazzino (Dafni ?).

che se ne sta tranquillamente in piedi, mentre Afrodite con fare incoraggiante ha posto il braccio attorno a Elena, che siede schiva accanto a lei. Qui è Afrodite la vera seduttrice; come se non bastasse, su un alto pilastro lí accanto siede anche un'aiutante particolare della dea dell'amore, ossia Peitho, la dea della persuasione e della seduzione.

Nel caso del gruppo con Pan, oltremodo apprezzato nel Cinquecento e nel Seicento, l'interesse è invece rivolto esclusivamente ai diversi stati emotivi del seduttore e di colui che deve essere sedotto. Pan ha adescato un bel pastorello con la promessa di insegnargli a suonare la σῦριγξ. Egli non riesce quasi piú a dominare il suo desiderio: con la bocca voluttuosamente aperta, osserva estasiato il tenero ragazzino; a fatica ritrae ancora una volta la gamba pelosa con cui intende serrarlo mentre cerca cautamente di abbracciarlo. La vicinanza al mondo reale può essere qui toccata con mano. Pan compare nel ruolo di un pedagogo o di un maestro di musica innamorato. Il timido pastorello che guarda schivo davanti a sé e non capisce bene ciò che sta succedendo ricorda i ragazzi bene educati sui rilievi funerari di Smirne, i quali esprimono il lo-

Figura 25. Rilievo con Paride al cospetto di Elena.

Elena, riluttante, viene indotta all'amore da Afrodite e da Peitho, la dea della persuasione, che siede su un alto pilastro; Paride (Alessandro), per parte sua, viene incalzato da un Eros adolescente. Il rilievo risale, almeno in parte, a un prototipo di età classica.

ro riserbo (αἰδώς) mediante lo sguardo rivolto a terra[40]. Un'immagine direttamente confrontabile del mondo della vita reale è offerta da un piccolo gruppo in terracotta proveniente da Mirina, che mostra uno sposo e una sposa seduti su un letto nuziale riccamente adorno (fig. 26)[41]. Anche in questa raffigurazione di seduzione ritualmente sancita i ruoli sono distribuiti in maniera chiara. Lo sposo incalza energicamente la sposa. Egli è quasi nudo: oltre a un mantellino ha solo una pesante corona sul capo, che rimanda alla festa. Lei, invece, siede immobile, con il mantello strettamente avvolto attorno a sé e il velo tirato sopra i capelli ben pettinati; il suo corpo, simile a una scultura, cita una famosa statua della dea della fortuna (la Tyche di Antiochia): dunque, nuovamente un riferimento pregnante.

La maggior parte delle immagini mostra coppie di innamorati che stanno felicemente assieme. Nella mitologia greca ne esisteva un nume-

[40] In proposito cfr. già P. ZANKER, *The Hellenistic gravestelai from Smyrna: identity and self-image in the polis*, in *Images and Ideologies. Selfdefinition in the Hellenistic World*, Berkeley 1964, pp. 220 sg.

[41] BIEBER, *The Sculpture* cit., fig. 642; S. MOULLARD-BESQUES, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs et romains*, II. *Myrina*, Paris 1963, p. 127 Myr. 269, tav. 153.

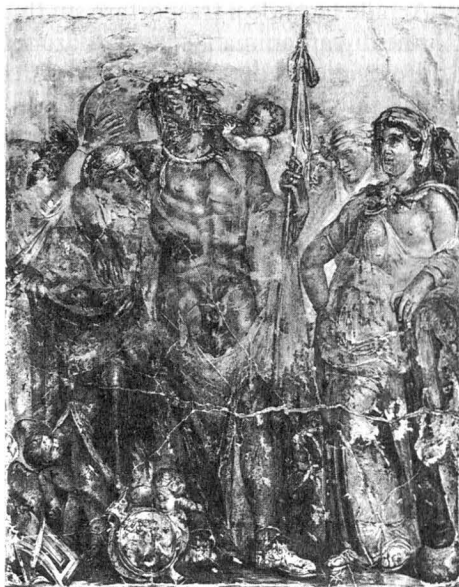
Figura 26.

Gruppo in terracotta con coppia di sposi sul letto nuziale. Da una tomba della necropoli di Mirina.

ro sterminato: basti pensare alle *Eroidi* o alle *Metamorfosi* di Ovidio. Le opere d'arte conservate dell'ellenismo, invece, ripetono sempre relativamente poche coppie e situazioni: Dioniso e Arianna, Eracle e Onfale, Eros e Psiche. A costoro si aggiungono le innamorate creature della natura, in particolare gli esseri marini che portano sul dorso le Nereidi nude tra i flutti del mare in bonaccia. Se a queste sommiamo le immagini di età imperiale con la stessa tematica nella pittura murale, nei mosaici e sui sarcofagi, le quali spesso risalgono a invenzioni o a idee iconografiche ellenistiche, lo spettro si allarga enormemente: basti pensare all'immenso numero di immagini con Venere e Marte, o con Venere e Adone[42]. Qui però intendiamo limitarci alle opere dell'arte ellenistica nel senso stilistico piú stretto.

[42] Un'idea di tale profluvio di immagini è data da S. REINACH, *Répertoire de peintures grecques et romaines*, Paris 1922, pp. 64-66; cfr. DELIVORRIAS, *s.v.* «Aphrodite» cit., pp. 123 sgg.

Figura 27. Eracle e Onfale. Affresco da una casa pompeiana.

Eracle, completamente preso dalla regina lidia e dalla lussuosa vita presso la sua corte, si appoggia ubriaco a un vecchio Papposileno; come Dioniso, tiene in mano il tirso. Ovunque risuonano i ritmi del tiaso, i cui personaggi si assiepano attorno a Eracle: un piccolo Eros gli suona addirittura nell'orecchio per attirare la sua attenzione nel trambusto. La seducente Onfale, che lo ha «disarmato», si appoggia alla sua clava vestita della sua pelle di leone. Lo scambio di ruoli qui non è affatto collegato a connotazioni negative: abbiamo a che fare con un paradigma mitico dell'opulenza e del piacere di vivere.

Le immagini erotiche della sfera di Dioniso cercano di raffigurare contemporaneamente la felicità dell'amore e l'ubriachezza, mostrando per esempio il dio estasiato mentre gli vengono scoperte le grazie di Arianna che dorme, oppure i due che, ebbri d'amore, si muovono insieme su un carro del tiaso[43]. In una famosa pittura ellenistica anche Eracle compare fra il tumulto dionisiaco dei personaggi del tiaso davanti alla seducente Onfale, la quale si appoggia alla clava di lui, e dunque lo ha già «disarmato» (fig. 27)[44]. Analogamente a Dioniso, Eracle ha bisogno di essere sorretto, in questo caso da Priapo, il cui lungo membro viene osservato con stupore da uno dei piccoli Eroti; contemporaneamente, un altro Eros suona dolci note all'orecchio dell'eroe. Il piú forte degli uomini ha assunto tratti espressamente femminili presso la regina lidia: si è infilato lo sfarzoso mantello di lei e indossa le sue scarpe e i suoi gioielli. In questa immagine lo scambio dei ruoli viene descritto come qualcosa di positivo, espressione in pari grado di voluttà e di lusso. L'essere innamorati qui è parte della τρυφή, dell'opulento godimento della vita. La gioia della festa, l'ubriachezza e la felicità amorosa costituiscono un'unità inscindibile.

L'innamoramento degli esseri marini e delle Nereidi ha un carattere diverso[45]. Di nuovo, abbiamo a che fare con idee iconografiche sviluppate solo a partire dall'ellenismo. Nel IV secolo a. C. le figlie di Nereo, il vecchio del mare, vengono raffigurate, di solito vestite, mentre tengono le armi forgiate per Achille facendosi trasportare sui flutti da delfini o da esseri marini con forme di vari animali, spesso di draghi. Col passare del tempo, il contesto mitologico recede sempre piú sullo sfondo, per poi sparire del tutto sui rilievi tardoellenistici e imperiali. I giochi con gli esseri marini delle Nereidi – ora di norma raffigurate completamente nude – diventano l'unico oggetto della rappresentazione. Contemporaneamente, i loro partner si trasformano talora in veri e propri ibridi: fino alla vita essi assumono i corpi di robusti uomini di differenti età, con o senza barba; la parte inferiore del corpo, invece, mantiene le forme anima-

[43] Sull'iconografia delle scene con Dioniso e Arianna in generale cfr. GASPARRI, *s.v.* «Dionysos» cit., pp. 482 sgg.; le varie scene menzionate nel testo sono presentate complessivamente nel quadro dei «sarcofagi dionisiaci» da F. MATZ, *Die dionysischen Sarkophage* («Die antiken Sarkophagreliefs», 4.3), Berlin 1969, pp. 360 sgg.

[44] Cfr. J. BOARDMAN, *s.v.* «Omphale», in *LIMC*, VII/1 (1994), p. 48 n. 29 (con bibliografia); G. E. RIZZO, *La pittura ellenistico-romana*, Milano 1929, tav. 73; P. HERRMANN e F. BRUCKMANN, *Denkmäler der Malerei des Altertums*, München 1906-50, tavv. 59 sg.

[45] Per l'iconografia degli esseri marini cfr. soprattutto A. RUMPF, *Die Meerwesen auf den antiken Sarkophagreliefs* («Die antiken Sarkophagreliefs», 5.1), Berlin 1959; N. ICARD-GIANOLIO e A.-V. SZABADOS, *s.v.* «Nereides», in *LIMC*, VI/1 (1992), pp. 785-824. Sull'iconografia delle Nereidi in età arcaica e classica cfr. J. M. BARRINGER, *Divine Escorts. Nereids in Archaic and Classical Art*, Ann Arbor 1995.

li, ed è sempre dotata di pinne e lunghe code. Questi nuovi draghi e Centauri marini sono innamorati delle belle ragazze, le portano docilmente in giro fra le onde, scherzano e suonano per loro. È vero che per lo piú tali immagini si trovano su oggetti di età imperiale, soprattutto su sarcofagi; ma esistono isolate opere originali che garantiscono l'ascendenza ellenistica della maggior parte di queste idee iconografiche.

La particolare attrattiva dell'iconografia degli esseri marini risiede nell'elemento acquatico e nella sua atmosfera carica di erotismo. Afrodite è nata nel mare; le Nereidi nude dell'arte ellenistica, che appartengono alla sua sfera, traggono da lei il fascino amoroso con cui trasformano i draghi marini in mansueti cantori d'amore o anche in brutali rapitori. Un bel gruppo marmoreo nella Sala degli Animali dei Musei Vaticani, in origine probabilmente collocato nel bacino di una grande fontana, mostra un giovane Centauro marino il quale ha catturato una Nereide che urla e si dibatte e, avendola posta con cura nel suo mantello, se la porta via come in trionfo (fig. 28)[46]; sulla sua lunga coda di pe-

[46] Cfr. fra l'altro W. H. SCHUCHHARDT, *Epochen der griechischen Kunst*, Baden Baden 1959, p. 128 fig. 103; BIEBER, *The Sculpture* cit., p. 150, fig. 640; HELBIG, *Führer* cit., I (1963[4]), pp. 76 sg. n. 100 (H. von Steuben).

Figura 28. Gruppo con Nereide e Centauro marino.

Un giovane Centauro marino trasporta orgoglioso la sposa che ha rapito. La Nereide chiede aiuto gridando, ma nessuno le viene in soccorso: un Eros fa mostra di non riuscire a sentirla, un altro fischia con aria complice. Questa scultura tardoellenistica fungeva forse da decorazione in una grande fontana. Le onde sono l'aggiunta di un restauratore della fine del Settecento.

sce siedono complici due Eroti, uno dei quali finge di non sentire e capire cosa voglia la ragazza urlante. Di solito, però, sono le Nereidi a stuzzicare i loro compagni, ad abbracciarli o addirittura a baciarli. Il gioco amoroso vive della disparità di queste coppie. Gli artisti dispiegano tutta la loro fantasia per sottolineare il contrasto fra la pelle dei mostri marini, che è squamosa e viscida come quella dei pesci, e i corpi morbidi e delicati delle donne. Ma il contrasto maggiore risiede naturalmente nei corpi animaleschi stessi, la cui natura rende per lo meno difficile un effettivo appagamento dell'amore. Che nella fantasia dei contemporanei questo pensiero recondito giocasse davvero un ruolo è mostrato da una gemma tardoellenistica sulla quale l'artista ha dotato un Centauro marino bramoso d'amore di un membro virile nella zona di passaggio verso il corpo animale, in modo da venire incontro alle sue esigenze (fig. 29)[47]. Coppie di amanti dall'amore inappagato, dunque: ma naturalmente anche ciò viene presentato non come problema, bensí come condizione piacevole, per il gusto dell'attesa.

[47] Cfr. ICARD-GIANOLIO e SZABADOS, *s.v.* «Nereides» cit., p. 814 n. 410; E. ZWIERLEIN-DIEHL (a cura di), *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, I, München 1973, p. 150 n. 479, tav. 79.

Figura 29.

Gemma (cornalina) con Centauro marino innamorato e Nereide.

Tutte queste immagini sono pervase di allegria e di gioia di vivere. Dei lati negativi dell'amore, delle sue sofferenze, per non parlare della sua tragicità, oggetto di tanti drammi attici, si tratta al piú in maniera scherzosa o ironicamente distaccata. Un esempio significativo è offerto da una coppia di Centauri piú piccoli del vero, che costituiscono l'uno il *pendant* dell'altro, come ci assicura una famosa replica da Villa Adriana. I pericolosi esseri ibridi di un tempo, raffigurati sui templi classici come quintessenza della selvaticità e della smodatezza, sono diventati accompagnatori di Dioniso remissivi e dall'animo tenero. Il Centauro giovane, che portava sulla groppa un allegro Eros, ride e fa schioccare le dita dalla baldanza; il *pedum* e la pelle di animale lo caratterizzano come abile cacciatore. Il Centauro vecchio (fig. 30), per contro, ha le mani legate sulla schiena; l'Eros che è stato artefice di ciò lo colpiva con la frusta, alludendo cosí ai tormenti e alle pene che il

Figura 30. Vecchio Centauro tormentato da Eros. Incisione di François Perrier (1632).
La statua raffigurata, minore del vero, faceva da *pendant* a quella di un Centauro giovane felicemente innamorato. I due esemplari trovati nella Villa Adriana, realizzati in un particolare marmo grigio-scuro, sono raffinate copie di originali ellenistici.

Figura 31. Testa del vecchio Centauro.
Nei tratti del Centauro si rispecchia con enfasi teatrale la sua pena d'amore.

Centauro soffre per il suo amore inappagato. La disperazione viene esagerata teatralmente nei tratti travagliati del volto del Centauro (fig. 31); mediante la giustapposizione con il compagno giovane tale disperazione viene inoltre ricondotta alla formula piuttosto banale «vecchiaia *vs* giovinezza». A ragione agli esegeti di questo gruppo è venuto fatto di pensare a epigrammi allegorici[48]. Anche le immagini di Polifemo infelicemente innamorato rimandano al di là della situazione effettivamente rappresentata. Un piccolo rilievo della collezione Albani illustra come la potenza dell'amore agisca sull'antropofago di un tempo: analogamente a Eracle presso Onfale, egli si è completamente trasformato in virtú dei suoi sentimenti, ha imparato a suonare la lira e ora canta per la sua Galatea, la quale però non si dà pena di porgere ascolto al vecchio mostro[49].

7. *L'«invenzione» del bacio e il mondo degli Eroti e dei bambini.*

L'amore richiede ambienti intimi. A partire dalla fine del IV secolo nelle arti minori – per esempio sugli specchi e sulle *appliques* di recipienti bronzei – si moltiplicano le raffigurazioni di coppie di innamorati completamente assorti in se stessi; ma solo in età ellenistica lo stare in due diventa un tema della scultura a carattere rappresentativo, in forma di gruppi statuari. Una delle coppie di innamorati piú celebri dell'arte ellenistica è il gruppo di Eros e Psiche, spesso imitato e altamente apprezzato soprattutto nel Settecento a causa della sua peculiare combinazione di intimità ed eleganza (fig. 32)[50]. Una coppia ancora infantile (l'altezza di 1,25 m allude «realisticamente» all'età) viene mostrata in un affettuoso abbraccio. I due si accarezzano e si baciano come se fosse la prima volta, e tuttavia al tempo stesso sono già esperti. La denominazione moderna del gruppo, *Invenzione del bacio*, può intendersi in due sensi. Ad ogni modo, è significativo che per l'arte solo in quest'epo-

[48] Cfr. W. KLEIN, *Vom antiken Rokoko* cit., p. 48; BIEBER, *The Sculpture* cit., figg. 581, 584; HELBIG, *Führer* cit., II, pp. 203 sg. n. 1398 (H. von Steuben); KELL, *Formuntersuchungen* cit., p. 29. Cfr. i Centauri che tirano il carro di Marco Antonio in ZANKER, *Augustus* cit., pp. 66 sg. figg. 45a-b.

[49] Sul Polifemo innamorato di Villa Albani cfr. BIEBER, *The Sculpture* cit., fig. 649; HELBIG, *Führer* cit., IV (1972[4]), pp. 270 sg. n. 3302 (P. Zanker).

[50] La coppia degli innamorati mitici Eros e Psiche si trova in BIEBER, *The Sculpture* cit., p. 150, fig. 638; H. von Steuben tratta il gruppo conservato in Campidoglio in HELBIG, *Führer* cit., II, pp. 238 sg. n. 1434; cfr. A. HERMART e altri, *s.v.* «Eros», in *LIMC*, III/1 (1986), p. 884 nn. 411-16, con illustrazioni.

ca il bacio in quanto tale diventi un tema meritevole di essere raffigurato[51]. L'intimità della situazione, l'abbraccio, la «scoperta» a tastoni della bocca con il dito da parte di Eros e il cedevole stringersi a lui di Psiche vengono descritti con sorprendente aderenza al vero. Ma i due stanno uno accanto all'altra in una posa del tutto «innaturale», che non è giustificata in alcun modo dalla situazione. In effetti anche qui l'artista cita, se non statue, motivi statuari (o anche pose come si conoscevano dal teatro). In maniera simile a una delle statue del IV secolo appoggiate a sostegni, Eros ha posto la gamba in riposo davanti a quella portante, il che determina un'elegante torsione del corpo. Il corpo di Psiche, invece, dai fianchi in giú cita con pregnanza di riferimenti uno

[51] Gli esempi precedenti di scene di tenerezza fra Afrodite ed Eros che si possono portare a confronto fanno parte del tema «madre e figlio»: in proposito cfr. la voce «Aphrodite», in *LIMC*, II/2 (1984), p. 125.

Figura 32. Eros e Psiche.

Una particolare attrattiva del gruppo consiste nella commistione di tratti infantili e adulti, nonché nella combinazione di motivi di ponderazione a carattere rappresentativo con una situazione apparentemente «inosservata».

schema dell'iconografia di Afrodite (la cosiddetta Anadiomene[52]), per ricordare che la bellezza di Psiche minacciò di oscurare quella della dea dell'amore. Anche le forme corporee di Psiche sono tutt'altro che «naturali»: soprattutto nella zona dei fianchi e del grembo esse non corrispondono affatto a quelle di una ragazzina adolescente di 13-14 anni, bensí a quelle di una donna adulta. Con questo grazioso gioco di contrasti l'artista tematizza l'età del passaggio, la situazione del diventare grandi, il fiorire della maturità sessuale, suscitando in tal modo nell'osservatore conseguenti pensieri e sensazioni. Nel famoso gruppo capitolino, come anche in altre repliche, la coppia non è identificabile come Eros e Psiche. Se non conoscessimo altre copie, soprattutto in forma di statuette, nelle quali Psiche è caratterizzata dalle alucce, non sapremmo di avere a che fare con figure mitologiche. Anche in questo caso, tramite l'esempio di una coppia celebre di innamorati, l'artista voleva mostrare qualcosa di universalmente umano. Il tema è «lo sbocciare dell'amore»; cosí almeno lo hanno inteso alcuni dei copisti (ovvero i loro committenti), i quali hanno appunto omesso le ali di Psiche. La scena, del resto, non corrisponde ad alcuna situazione della tradizione letteraria: l'artista l'ha «inventata» per arricchire con l'aura del mito il suo tema, assolutamente non mitico. Nello stesso periodo una statuetta in terracotta da Amiso traspone la medesima scena completamente nel mondo della vita reale (fig. 33)[53].

In questo contesto bisogna accennare, sia pur brevemente, ai numerosi Eroti e alle altre immagini di bambini dell'età ellenistica. Il V e il IV secolo avevano volentieri immaginato il dio dell'amore nelle sembianze di un ragazzino adolescente, nel cui agire casuale, deliberato o sconsiderato, si manifestava una violenta potenza divina. In età ellenistica, invece, abbiamo a che fare con un Eros bambino, che inoltre spesso compare al plurale, come gruppo o stormo di infanti (fig. 34). La causa di questo cambiamento sarà probabilmente stata anzitutto l'esigenza di caratterizzare come allegro e spensierato tutto ciò che ha a che fare con l'amore. In tale contesto la figura di Eros perde le sue specifiche valenze mitologiche: significativamente, bambini normali vengono mostrati negli stessi contesti degli Eroti; dato che anche Dioniso viene volentieri raffigurato da piccolo, comparendo, come vedremo, addirittura con le ali, e dato che anch'egli può essere sostituito da un bambino non ca-

[52] Per questo tipo di Afrodite cfr. *ibid.*, pp. 67-69.

[53] M. ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford 1941, tav. 65.4 [trad. it. Firenze 1966-80].

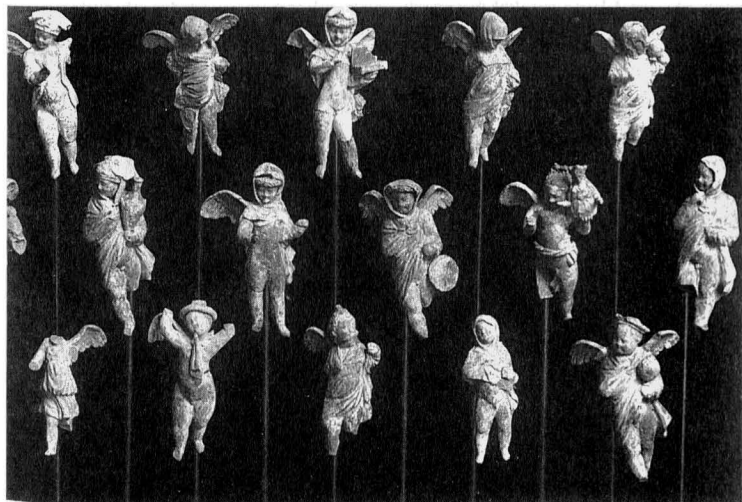
Figura 33.

Statuetta in terracotta con coppia di adolescenti che si baciano, da Amiso (Asia Minore).

La pettinatura e il vestiario mostrano che gli effigiati appartengono a un ambiente borghese urbano.

Figura 34.

Eroti in terracotta.

In numerose tombe (normalmente di donne e di bambini) sono stati trovati interi gruppi di simili Eroti. A differenza che nell'arte classica, in età ellenistica Eros assume l'aspetto di un bambino piccolo, che compare di solito in gruppo e in ogni situazione possibile.

ratterizzato come figura mitica, l'iconografia degli Eroti diventa ancora piú aperta e polivalente. In effetti, gli Eroti bambini agiscono allo stesso modo nella sfera di Dioniso e in quella di Afrodite[54]. Naturalmente, essi continuano come prima a fungere da aiutanti della dea dell'amore e, in quanto tali, vengono anche giocosamente puniti a causa delle loro iniziative personali. Ma essi compaiono inoltre come servitori sia nelle scene afroditiche di toilette sia al banchetto dionisiaco; giocano con animali di ogni specie; nel contesto del tiaso domano addirittura le tigri selvagge. In età imperiale la loro ubiqua presenza aumenta ulteriormente: li troviamo come artigiani e cacciatori nella pittura murale e nei mosaici, mentre gareggiano su carri o in palestra sui sarcofagi per bambini, ma anche come intrecciatori e portatori di ghirlande, e in vari altri contesti[55].

Evidentemente la maggior parte di questi Eroti, Dionisi bambini e semplici infanti ha soprattutto la funzione di diffondere allegria e leggerezza. Essi sono «creatori di atmosfera» che possono essere impiegati quasi a piacimento nei contesti piú diversi. Il presupposto della loro

[54] In proposito cfr. NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., p. 48.

[55] Sull'iconografia di Eros in generale cfr. HERMARY e altri, *s.v.* «Eros» cit., pp. 850-942; N. BLANC e F. GURY, *s.v.* «Amor, Cupido», in *LIMC*, III/1 (1986), pp. 952-1049.

Figura 35. Statua bronzea di Eros dormiente.

Lo scultore mira alla reazione emotiva dell'osservatore di fronte a un bimbo cosí spontaneamente disteso e rilassato.

utilizzabilità in tale ruolo è un fenomeno che è stato chiamato la «scoperta del bambino» in età ellenistica[56]. Anche in questo caso ciò che si vuole è comunicare un piacere dei sensi accessibile a chiunque come esempio di «felicità terrena». Significativamente, di particolare popolarità godevano le raffigurazioni di bimbi piccoli nell'età in cui, grazie alla loro naturalezza ancora del tutto istintiva, alla loro mancanza di difese, alla loro goffaggine e alla loro toccante confidenza, essi costituiscono un irresistibile piacere per gli occhi e per i sensi. Proprio su ciò fanno leva gli artisti, come si può ben dimostrare con l'aiuto dei tipi figurativi piú noti: si pensi all'«Eros dormiente», quintessenza dell'indifeso candore e della spontaneità infantile (fig. 35), oppure al bambino che nel tendere la mano verso l'osservatore schiaccia al suolo l'oca con cui sta giocando, oppure ancora a quello che strozza un'oca in maniera «eroica»[57]. In seguito i ricchi Romani terranno presso di sé degli schiavetti appositamente come bimbi «da gioco», per godere dal vivo lo stesso piacere che l'arte ellenistica aveva «scoperto» in maniera cosí unica limitatamente al mondo figurativo[58].

8. *La nuova nudità di Afrodite.*

A differenza che nell'arte classica, in tutte le sculture finora trattate l'effetto sull'osservatore è un obiettivo consapevole degli artisti: con l'aiuto degli ingegnosi rimandi e dei raffinati riferimenti essi sostengono con lui una sorta di costante dialogo, allo scopo di commentare e ampliare il tema effettivo della rappresentazione; si intende cosí impegnare la fantasia e i sensi. Nel caso del tema dell'amore ciò che interessa è in primo luogo la rievocazione di fantasie erotiche nelle menti dei singoli individui. Ancor piú che nei gruppi basati sull'interazione, ciò è evidente nel caso delle figure singole che con i loro gesti e atteggiamenti mirano direttamente all'osservatore come a un interlocutore. Ci siamo già imbattuti nel fenomeno parlando della cosiddetta Venere Capitolina, la quale reagisce agli sguardi a lei rivolti con un moto spontaneo, cercando di coprire il pube e il seno (fig. 36). Ma esiste tutta una serie di

[56] Sul «bambino innocente» e sul suo ruolo nell'antichità cfr. H. HERTER, *Das unschuldige Kind*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», IV (1961), pp. 146-62.

[57] Sull'«Eros dormiente» cfr. BIEBER, *The Sculpture* cit., p. 145, figg. 616-18, 620; sul «bambino che schiaccia l'oca» cfr. POLLITT, *Art* cit., pp. 128 sg. e fig. 133; lo strangolatore d'oca si trova in SMITH, *Hellenistic Sculpture* cit., p. 136, fig. 170.

[58] Sui cosiddetti *delicati* cfr. A. MAU, *s.v.* «*deliciae*», in *RE*, IV/2 (1909), coll. 2435-38; cfr. NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., p. 56.

altri tipi e statue di Afrodite che varia questo motivo della vergogna. L'iconografia sembra essere stata largamente determinata dalla situazione della donna «sorpresa» durante il bagno o la toilette. Una gran quantità di nuove invenzioni iconografiche mostra Afrodite nelle pose piú diverse, quali si producono nel vestirsi, nello spogliarsi e nel lavarsi. Già la famosa Afrodite di Cnido di Prassitele, la prima statua grande al vero della dea completamente nuda, lasciava cadere le sue vesti su un'idria per alludere al bagno. Tipi ellenistici piú tardi la mostrano, per esempio, mentre sta piegata sulle ginocchia per farsi versare addosso l'acqua; mentre solleva le braccia per torcere i capelli bagnati; mentre, in equilibrio su un piede solo, si sfila i sandali; mentre si cinge la fascia reggiseno o mentre, sempre nuda, si contempla allo specchio. La maggior parte di questi motivi figurativi già in età ellenistica si diffusero ovunque nell'area mediterranea grazie a statuette di terracotta e di bron-

Figura 36. Venere Capitolina. Copia imperiale di una statua del primo ellenismo.

Con la sua posa istantanea di vergogna, la dea reagisce allo sguardo di un uomo che è entrato nel suo spazio. In seguito il motivo verrà variamente modificato e reinterpretato (cfr., per esempio, la fig. 1).

zo dei formati piú diversi; anche in età imperiale essi godettero di enorme popolarità in tutte le province fino in Oriente[59].

La datazione delle singole invenzioni iconografiche è controversa; probabilmente la maggior parte risale già al III secolo a. C. Nel nostro contesto possiamo lasciare da parte tale problematica; interessante per noi, tuttavia, è il fatto che nel corso del tempo i gesti pudichi, con i loro tentativi di coprire e celare, lasciano il posto a composizioni sempre piú «aperte». Afrodite mostra le sue attrattive come sulla scena, e concede all'osservatore sguardi insperati sul suo corpo mediante movimenti e gesti studiati. Non a caso gli studiosi parlano di pose e gesti da ete-

[59] Cfr. sopra, nota 1; un buon quadro d'insieme delle statuette di Afrodite risulta dagli esemplari trovati nelle case di Delo: cfr. J. MARCADÉ, *Au Musée de Délos. Etude sur la sculpture hellénistique en ronde bosse découverte dans l'île*, Paris 1969, tavv. 43-49.

Figura 37. «Venere in bikini», da Pompei.

La dea si sfila i sandali; i preziosi gioielli in oro che essa porta sul suo corpo nudo fanno pensare a una ricca etera. Come nel caso del gruppo statuario dei commercianti di Beirut a Delo (fig. 1), Pan – stavolta in forma di statuetta – personifica il desiderio amoroso che l'immagine deve destare nell'osservatore.

ra, tanto piú che non di rado la presenza di ricchi accessori va proprio in questa direzione.

Un esempio particolarmente bello è offerto da una statuetta, probabilmente ancora tardoellenistica, trovata a Pompei, nello schema della sfilatrice di sandalo (fig. 37)[60]: qui Afrodite, oltre alla collana e ai bracciali, indossa anche una fascia reggiseno dorata e, incrociata sul torso, un'altra lunga collana aurea con una pietra preziosa; per di piú, si è incipriata anche la peluria del pube con della polvere d'oro. Anche il sostegno a cui la dea si appoggia nel suo bilanciarsi è interessante: ha infatti la forma di una statuetta di Priapo, che volge verso la dea il membro eretto. In maniera analoga al gruppo di Delo, l'effetto erotico che l'immagine della dea deve provocare è integrato nell'immagine stessa. Ciò che qui viene reso esplicito vale in realtà per tutti gli schemi figurativi ellenistici di Afrodite: mediante il loro corpo, essi devono impegnare gli occhi dell'osservatore, destando in lui ricordi e fantasie erotiche. Ciò potrebbe far pensare innanzi tutto ai quadretti lignei con scene erotiche che purtroppo conosciamo solo nel riflesso delle raffigurazioni di età imperiale. In una di esse, oggi ai Musei Capitolini, si vede uno di questi quadretti che ha già prodotto il suo effetto, sopra un letto con una coppia di amanti[61]. Quanto fossero in voga tali immagini con scene di accoppiamento è mostrato da pietre d'anello, non di rado di straordinaria qualità, su cui gli amanti compaiono anche nelle sembianze di personaggi del mito (per esempio in quelle di Eracle e Onfale mentre fanno l'amore).

9. *Sguardi pilotati.*

Le sculture erotiche qui considerate, però, si distinguono dalle raffigurazioni esplicite di accoppiamenti a scopo di stimolazione immediata non solo per il loro soggetto e per le loro ambizioni artistiche: esse trattano l'oggetto su un piano tematico sostanzialmente diverso. Tra i mezzi figurativi impiegati, un ruolo decisivo gioca la presentazione calcolata di singole parti del corpo, le quali vengono «incorniciate» a mo' di dettagli significativi mediante la disposizione del panneggio o la tor-

[60] Sul tipo di questa figura, alta 63 cm, cfr. E. KÜNZL, *Venus vor dem Bade – ein Neufund aus der Colonia Ulpia Traiana und Bemerkungen zum Typus der 'sandalenlösende Aphrodite'*, in «Bonner Jahrbücher», CLXX (1970), pp. 142 sgg.; una buona illustrazione a colori si trova in T. KRAUS e L. VON MATT, *Pompeji und Herculaneum*, Köln 1973, p. 194, figg. 270-71.

[61] Un'illustrazione si trova in J. BOARDMAN e E. LA ROCCA, *Eros in Grecia*, Milano 1975, pp. 162-63. Sui πίνακες cfr. I. SCHEIBLER, *Zu den Bildinhalten der Klapptürbilder römischer Wanddekorationen*, in «Römische Mitteilungen», CV (1998) (in corso di stampa).

sione del corpo, acquistando in tal modo risalto. Questo stratagemma si può osservare spesso, soprattutto quando gli artisti giustappongono panneggio e parti del corpo. Un bell'esempio è l'Afrodite Callipigia (fig. 38), la quale, in una sorta di movimento di danza, si gira talmente all'indietro da poter ammirare il proprio «bel sedere» (da cui l'epiteto): in tal modo essa anticipa lo sguardo dell'osservatore e, per cosí dire, lo integra nell'immagine. La stessa idea è alla base del gruppo delle tre Grazie abbracciate (il cosiddetto Gruppo Piccolomini), una composizione in questo caso veramente con veduta unica, che allinea lo stesso corpo tre volte di seguito, invitando l'osservatore a una contemplazione alternata del lato anteriore e di quello posteriore[62].

[62] Sull'Afrodite Callipigia cfr. NEUMER-PFAU, *Studien* cit., pp. 237-40; DELIVORRIAS, *s.v.* «Aphrodite» cit., pp. 85 sg. Sul cosiddetto Gruppo Piccolomini cfr. KELL, *Formuntersuchungen* cit., pp. 102-8 e fig. 22.

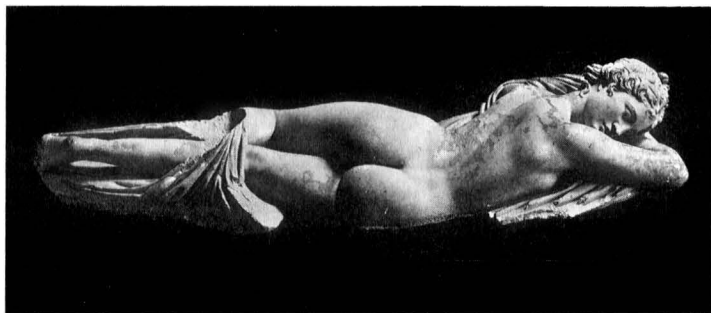
Figura 38. Afrodite Callipigia.

Questa statua ellenistica di Afrodite, molto apprezzata soprattutto nel Settecento, ammira la sua stessa bellezza. L'appellativo («dal bel sedere») si riferisce ovviamente al motivo figurativo che in certo qual senso assorbe lo sguardo dell'osservatore nella composizione.

Una maniera ancora diversa di pilotare lo sguardo su parti e dettagli del corpo messi accuratamente in rilievo si ha nel caso dell'Ermafrodito dormiente (fig. 39). Il bell'essere ibrido si agita nel sonno e nel far ciò si è scoperto, presentando all'osservatore innanzi tutto le forme femminili della schiena e del sedere. La testa, dalla pettinatura elaborata e senza un capello fuori posto, nonostante il sonno inquieto, appare come incorniciata dal braccio e viene a giacere in maniera tale da presentarsi, apparentemente per caso, in pieno profilo. Ma la vera sorpresa l'osservatore la prova solo girando attorno alla statua e osservandola dall'altro lato: qui egli vede – di nuovo a mo' di dettagli volutamente evidenziati – il sesso maschile e le forme fisiche piú robuste; in questa veduta, inoltre, il dormiente si volge quasi vergognoso dall'altra parte rispetto all'osservatore. L'Ermafrodito è una figura prediletta dell'arte ellenistica, mentre in precedenza non sembra essere stato affatto raffigurato[63]. Nel caso delle persone dall'identità sessuale non univoca noi moderni ci occupiamo prevalentemente dei problemi e della lacerazione interiore che ne derivano (anche se forse un discorso a parte sarebbe da fare per le esibizioni di travestiti); gli antichi, invece, almeno nell'ambito dell'arte, erano affascinati dalla bisessualità come da un fenomeno di intensificato piacere dei sensi. Nei giochi della fantasia ci si poteva augurare di provare allo stesso modo sia le gioie maschili che quelle fem-

[63] Sull'iconografia dell'Ermafrodito cfr. BIEBER, *The Sculpture* cit., p. 146, figg. 623, 625; A. AJOOTIAN, *s.v.* «Hermaphroditos», in *LIMC*, V/1 (1990), pp. 268-85; A. RAEHS, *Zur Ikonographie des Hermaphroditen. Begriff und Problem des Hermaphroditismus in der Kunst*, Mainz 1990; SMITH, *Hellenistic Sculpture* cit., pp. 133 sg., fig. 169.1-2.

Figura 39. Ermafrodito dormiente.

Questa figura bisessuale è un'invenzione dell'arte ellenistica: personifica l'intensificazione della sensualità al di là delle possibilità naturali, costituendo cosí uno stimolo ideale per la fantasia.

minili. Come per i mostri marini e i Pan innamorati, ciò che importa non è l'appagamento bensí lo stato di eccitazione dei sensi. Non pochi Ermafroditi – tra cui anche il nostro dormiente – sono raffigurati con il membro eretto, oppure si girano in voluttuosa contemplazione della propria bellezza, come è spesso attestato da statuette.

10. *La casa come luogo della gioia di vivere dionisiaca.*

A questo punto conviene interrompere, pur senza aver esaurito, nemmeno approssimativamente, il repertorio di sculture che hanno come tema l'allegria e il piacere dei sensi dionisiaco e afroditico; avremo comunque modo piú avanti di parlare di ulteriori generi artistici e di campi iconografici attinenti a tale mondo figurativo. Ma prima dobbiamo interrogarci sulla funzione di quest'arte nel mondo della vita reale. Quali compiti svolgevano le immagini nel quadro della cultura della loro epoca? perché diventarono tanto di moda?

Com'è noto, l'ellenismo fu un'epoca che amava lo sfarzo e il lusso. Le corti reali e le società cittadine gareggiavano fra di loro nello strutturare esteticamente gli spazi della vita pubblica e privata, cosí come nel periodizzare il tempo e scandire il corso dell'anno mediante feste di ogni tipo. Le città vennero dotate di begli edifici in marmo, spesso riccamente decorati; nacquero nuove sontuose costruzioni templari; nei vecchi santuari vennero rinnovate le immagini di culto; le processioni e i rituali acquistarono forme piú sfarzose e studiate. I ricchi presero a costruirsi nuove belle case, con apposite sale di ricevimento. L'arredamento degli interni con mobili, cortine, tappeti e opere d'arte giocò un ruolo molto maggiore che in precedenza. Leggiamo, per esempio, di forme architettoniche speciali per sontuose sale da banchetto; conosciamo resti di decorazioni e di allestimenti figurativi fino ad allora ignoti nelle case private (fra cui anche i mosaici a tessere colorate, su cui torneremo tra poco). Le donne indossavano lussuosi abiti realizzati con tessuti particolari e decorati con nuovi colori; gli orefici facevano buoni affari. In breve, abbiamo a che fare con un'epoca interessata a organizzarsi la vita in maniera comoda e piacevole anche mediante oggetti di valore[64]. È in questa cornice che si inserisce il mondo figurativo della gioia di vivere dionisiaca: grazie al suo parlare di ciò che è gradevole, allegro, voluttuoso,

[64] Cfr. C. SCHNEIDER, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, I-II, München 1967-69; H. VON HESBERG, *Formen privater Repräsentation in der Baukunst des 2. und 1. Jahrhunderts v. Chr.*, Köln 1994; cfr. inoltre i contributi raccolti in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit.

esso è al tempo stesso espressione e prodotto di una determinata mentalità. Ma anche questa constatazione, in realtà, non ci porta molto avanti. In che cosa consisteva la funzione specifica delle immagini? come e dove operavano?

Nell'analisi dei singoli motivi figurativi è saltata piú volte all'occhio la vicinanza a situazioni della vita reale colte nella loro immediatezza. Spesso si tratta di motivi noti all'osservatore dalle proprie esperienze, soprattutto – e ciò è interessante per noi – dall'ambito della vita quotidiana privata. Se la musica e la danza possono ancora essere messe in connessione tanto con le feste pubbliche quanto con quelle private, al contrario i Satiri che giocano con i loro piccoli, i bambini e gli Eroti in generale, la scena di lezione, i ridenti, gli ubriachi e i dormienti evocano piuttosto l'idea di ambiti afferenti esclusivamente alla vita privata. Le varie statue e statuette di Afrodite si rifanno, come abbiamo visto, a scene di toilette domestica; i tanti sguardi intimi sugli amanti presuppongono luoghi appartati.

Ma un rapporto con il mondo della vita reale poteva essere stabilito anche in maniera diretta, attraverso gli ambienti in cui le opere d'arte dispiegavano il loro effetto. Purtroppo non sappiamo praticamente niente dei luoghi originari di esposizione delle sculture in marmo, dato che di norma sono conservate solo le copie di età imperiale (il gruppo originale con Afrodite e Pan dalla sede collegiale dei commercianti di Beirut a Delo è una rara eccezione). Tuttavia, terrecotte e statuette in marmo e in bronzo di soggetto analogo sono state trovate ripetutamente nelle case ellenistiche: qui esse saranno state spesso collocate in nicchie, nelle pareti delle stanze a carattere piú rappresentativo, ben attestate soprattutto a Delo[65]. La Pompei ellenistica del II secolo a. C. ci offre interessantissimi contesti e dati di ritrovamento che testimoniano quanto, mediante le immagini, la casa venisse effettivamente intesa come un luogo del piacere di vivere dionisiaco. Vi troviamo, per esempio, capitelli figurati che mostrano già all'ingresso il dio ubriaco oppure gruppi di Satiri e Menadi. Questi ultimi vengono combinati, sullo stesso capitello, con immagini di una normale coppia umana, raffigurata a banchetto o in un abbraccio, proprio come i Satiri e le Menadi. In tal modo viene illustrato in maniera quasi emblematica il fatto che non solo in questa casa è venerato Dioniso, ma anche che qui la τρυφή vale come stile di vita. Esattamente la stessa idea di base viene rappresentata sui rilievi pertinenti a un tipo figurativo già menzionato, dove il dio, pe-

[65] Per Delo cfr. KREEB, *Untersuchungen* cit.; MARCADÉ, *Au Musée* cit.; sui contesti di ritrovamento a Priene cfr. J. RAEDER, *Priene. Funde aus einer griechischen Stadt im Berliner Antikenmuseum*, Berlin 1984.

santemente ubriaco e sorretto da un Satiro, fa ingresso insieme al tiaso danzante in casa di uno dei suoi devoti (fig. 4): quest'ultimo giace su un letto (κλίνη) con la sua amata e saluta il dio con un gesto entusiasta; Dioniso compare qui come dio della festa, con il mantello lungo. In una delle repliche, un Satiro appende delle ghirlande alla casa, contrassegnandola cosí come luogo di celebrazioni: grazie alla presenza di Dioniso anche l'intimo banchetto domestico diventa una festa[66].

È pertanto comprensibile che proprio le κλῖναι siano decorate in maniera particolarmente ricca con immagini dionisiache: era su di esse che si celebravano banchetti e simposi e si godevano le gioie dell'amore. Possiamo rendercene conto soprattutto sulla scorta delle loro guarnizioni bronzee a rilievo (*fulcra*)[67]. Ridotti a singole figure o a protomi, vi troviamo gli stessi personaggi e le stesse situazioni delle sculture in grande formato di cui si è parlato sopra: Satiri, Menadi e Papposileni che ridono, rumoreggiano, sono ubriachi o dormono esausti; Eracle e addirittura Polifemo come bevitori; Dioniso in persona ebbro d'amore insieme ad Arianna; quest'ultima affiancata da Eroti musicanti. A costoro si aggiungono teste di muli, di tigri e addirittura di elefanti: si tratta di allusioni al corteo del tiaso, particolarmente numerose per la loro idoneità a fungere da parte terminale dei *fulcra*. Tutte queste immagini caratterizzano le κλῖναι come luoghi specifici delle gioie dionisiache. Ma vi sono anche altri indizi a favore del fatto che le immagini dionisiache si riferissero soprattutto ai banchetti e ai simposi intesi come feste del dio del vino. Cosí, sulla soglia della Casa del Fauno a Pompei si trovava un magnifico mosaico con una ghirlanda in cui, oltre a frutta e fiori, erano intrecciate anche delle corone, come le portavano i partecipanti ai festosi simposi, e inoltre delle maschere, le quali facevano pensare al teatro, connotando cosí nel segno della cultura la squisita ospitalità del padrone di casa.

Questo mosaico non è che uno dei tanti con cui il proprietario della Casa del Fauno decorò la propria dimora (fra gli altri vi è anche quello celebre con la battaglia di Alessandro)[68]. I pavimenti delle stanze acces-

[66] Sulle valenze dei capitelli della Casa dei Capitelli Figurati a Pompei (VII 4.57) cfr. P. ZANKER, *Pompeji. Stadtbild und Wohngeschmack*, Mainz 1995, pp. 43-45 e figg. 6 sg. [trad. it. Torino 1993]; per il tipo del «rilievo di Icario» cfr. sopra, nota 12.

[67] Cfr. il ricco materiale raccolto in S. FAUST, *Fulcra. Figürlicher und ornamentaler Schmuck an antiken Betten*, Mainz 1989.

[68] Cfr. M. DE VOS, *Pavimenti e mosaici*, in F. ZEVI (a cura di), *Pompei 79*, Napoli 1984, pp. 162 sgg.; F. ZEVI, *La Casa del Fauno*, in *Pompei. Abitare sotto il Vesuvio* cit., pp. 37-57, con illustrazioni e tavole; per uno sguardo d'insieme sulla decorazione musiva della Casa del Fauno nel contesto dei pavimenti ellenistici conservati di Pompei cfr. E. PERNICE, *Pavimente und figürliche Mosaiken* («Die hellenistische Kunst in Pompeji», 6), Berlin 1938, con numerose tavole.

sibili dal grande atrio erano un tempo tutti dotati di ἐμβλήματα musivi collocati al centro degli ambienti: se ne conservano ancora cinque esemplari, di cui ci occuperemo un po' piú a fondo poiché vi troviamo temi figurativi diffusi anche in altre parti del mondo ellenistico (per esempio nell'Egitto tolemaico o nelle case di Delo), i quali integrano e ampliano il repertorio dell'iconografia dei piaceri dei sensi, finora analizzato quasi solo in base alle sculture. Una di queste immagini musive mostra un Satiro e una Menade come coppia di amanti, e precisamente in uno schema figurativo che si riallaccia in maniera diretta al *symplegma* Londra-Campidoglio (fig. 17); qui, comunque, la Menade non oppone resistenza: l'aggressione si è trasformata in una tenera scena d'amore. Ritroviamo anche lo stesso Dioniso (o una personificazione della sua cerchia), stavolta nelle sembianze di un bimbo alato che tiene in mano un enorme recipiente per bere e sta a cavallo di una tigre ornata di una corona d'edera. Non importa stabilire precisamente se si tratti di Dioniso bambino, di un «genio dionisiaco», oppure di Eros: in qualsiasi caso, l'immagine intende illustrare la mite forza del dio attraverso la figura del debole bambino in grado di domare perfino gli animali selvatici. Anche qui le forze dionisiache e quelle afroditiche vanno di pari passo. Contemporaneamente, i campi di connotazione si allargano mediante allusioni allegoriche. Un tipo figurativo affine, anch'esso tardoellenistico, conferma il carattere simbolico di tali immagini: stavolta si tratta senz'ombra di dubbio di Eroti, i quali hanno domato un enorme leone in mezzo a un paesaggio dionisiaco[69].

11. *L'arte stimola i sensi: i cibi come piacere per gli occhi.*

Gli altri tre mosaici dall'atrio della Casa del Fauno ci conducono in nuovi ambiti iconografici di marcato interesse ai fini del nostro tema. Uno di essi è il celebre mosaico con pesci in cui, sullo sfondo di un paesaggio marino, si vede dispiegata una gran quantità di animali di mare, tutti quanti commestibili (fig. 40)[70]: al centro, un polpo lotta con un'aragosta; attorno ad essi, come in un'illustrazione didattica, si può vedere ogni tipo di pesci resi con grande fedeltà di dettaglio. Evidentemente qui l'interesse è di tipo sia zoologico che gastronomico. I trattati piú an-

[69] *Ibid.*, pp. 159 sgg., tav. 60.

[70] Cfr. da ultimo P. G. P. MEYBOOM, *I mosaici pompeiani con figure di pesci*, in «Mededelingen von het Nederlands Historisch Instituut te Rome», XXXIX (1977), pp. 49-93; ID., *The Nile Mosaic of Palestrina*, Leiden 1995, pp. 171-80; una buona illustrazione a colori si trova in ZEVI (a cura di), *Pompei* cit., p. 273.

tichi sull'argomento si devono già a Ippocrate e ad Aristotele; nell'ellenismo, poi, la passione per i pesci diede origine a un intero genere letterario, gli ʿΑλιευτικά. La relazione diretta fra passione gastronomica e pitture con pesci è testimoniata da un aneddoto ellenistico tramandato da Ateneo: come molti dei suoi contemporanei, il pittore Androcide di Cizico era un appassionato estimatore di cibi marini (φίλιχθυς): dovendo dipingere una Scilla, popolò il mare di pesci riproducendoli con accurata aderenza al vero[71]. I mosaici con pesci di età imperiale sono stati ripetutamente trovati in triclini, dove erano in rapporto diretto con il mangiare. A tale proposito va ricordato che determinati pesci erano un cibo particolarmente costoso: oltre al godimento gastronomico, dunque, anche l'aspetto del lusso giocava un ruolo di rilievo. Su un altro ἔμβλημα dalla Casa del Fauno sono combinati insieme due diversi prototipi figurativi. Nella metà superiore si vede una scena di genere: un gatto selvatico ha catturato una quaglia, o un uccello analogo, e si accinge ad ammazzarla. La metà inferiore dell'immagine, invece, è occu-

[71] ATENEO, 8.341.

Figura 40. Mosaico con pesci, dalla Casa del Fauno di Pompei.
Immagini del genere soddisfacevano al tempo stesso gli interessi zoologici e le fantasie gastronomiche.

pata da una natura morta con animali, a sua volta composta da piú elementi: sopra vi sono anatre che nuotano, in basso uccelli, pesci e molluschi pronti per essere preparati e consumati, come li conosciamo dai quadri moderni di nature morte. Il terzo mosaico era una copia di quello famoso con le colombe da Villa Adriana (di esso purtroppo si è conservata solo un'immagine sostitutiva piú tarda, di bassa qualità)[72].

Senza dubbio le nature morte ellenistiche con generi alimentari non sono disgiunte dal vivace interesse che all'epoca investiva qualsiasi cosa fosse connessa con il piacere sensuale del mangiare. Già a partire dalla fine del v secolo a. C. cuochi e cibi raffinati erano diventati oggetti frequenti della conversazione e della letteratura: se ne trovano riflessi nei commediografi, nonché nei molti aneddoti che venivano raccontati ancora in età imperiale; dall'età ellenistica, inoltre, sono noti piú di venti autori di libri di cucina[73]. Purtroppo le nature morte ellenistiche ci sono pervenute solo nel riflesso della pittura murale romana, sia come immagini direttamente integrate nei sistemi parietali, sia come imitazioni di quadretti lignei con sportelli richiudibili. La denominazione di questi ultimi come *xenia* dipende, secondo Vitruvio, dall'usanza di inviare agli ospiti cibarie e tutto l'occorrente per prepararsi il pasto nella parte della casa a loro riservata, in modo che potessero starsene per conto proprio a loro piacimento, senza essere disturbati dal padrone di casa[74]. In queste nature morte si trova tutto ciò che si potrebbe desiderare di mangiare: frutta, pane, verdure, volatili, selvaggina e regolarmente, appunto, pesci. Gli animali compaiono sia vivi che morti: le lepri, per esempio, possono annusare l'uva oppure essere mostrate radunate insieme e appese per le zampe, nel modo in cui venivano anche offerte per la vendita. A parte il pane, comunque, non si trovano mai cibi già pronti[75]: come nel caso delle scene d'amore, ciò che importa è la stimolazione dei sensi.

Di questo contesto fa parte anche il peculiare genere musivo dell'ἀσάρωτος οἶκος, ossia della «sala da banchetto non spazzata»: si tratta di un'invenzione di Soso, un maestro attivo a Pergamo probabilmente

[72] Sul mosaico con colombe di Soso cfr. fra l'altro HELBIG, *Führer* cit., II, pp. 107-9 n. 1256 (K. Parlasca); inoltre POLLITT, *Art* cit., pp. 220-22 e fig. 232.

[73] Ampia raccolta di materiale in SCHNEIDER, *Kulturgeschichte* cit., II, pp. 42-69. In particolare sui libri di cucina cfr. F. BILABEL, *s.v.* «Kochbücher», in *RE*, XI/1 (1921), coll. 932-43. Sulla connessione delle nature morte con il banchetto cfr. R. WINKES, *«Natura morta» and cuisine*, in «Revue des Archéologues et Historiens d'Art de Louvain», XVI (1983), pp. 237-44.

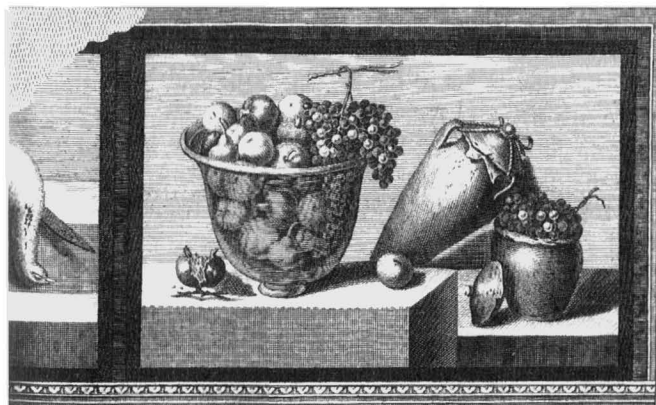
[74] VITRUVIO, 6.7.4.

[75] Cfr. F. ECKSTEIN, *Untersuchungen über die Stilleben aus Pompeji und Herculaneum*, Berlin 1957; J.-M. CROISILLE, *Les natures mortes campaniennes*, Bruxelles 1965; WINKES, *«Natura morta»* cit.

nel II secolo a. C.[76] Su questi pavimenti è raffigurato ogni tipo di resti di cibo: lische di pesce, cosce di pollo, conchiglie, crostacei, foglie insieme a noci e ciliege, come se fossero caduti da una sontuosa tavola imbandita. Non c'è dubbio che anche tali «resti» servissero a ricordare, nella sala da banchetto stessa, le gioie del mangiare, anche se per noi la cosa può risultare difficilmente comprensibile a causa delle nostre manie igieniste. Il fascino di simili immagini, e in generale degli *xenia*, risiedeva in una riproduzione fedele al vero e il piú possibile «illusionistica» della frutta e degli animali. L'obiettivo primario era il piacere dei sensi, da trasmettere attraverso gli occhi e il ricordo. In effetti tra le nature morte inserite nelle pareti pompeiane si trovano singoli esemplari di straordinaria qualità, dove per esempio la diversa consistenza materica della superficie dei frutti o i riflessi dell'acqua e del vetro sono riprodotti con una finezza che potrebbe far pensare ai quadri di uno Chardin o di altri maestri moderni di questo genere (fig. 41). Che alla mae-

[76] PLINIO, *Naturalis historia*, 36.184. Cfr. HELBIG, *Führer* cit., I, pp. 784 sg. n. 1084 (K. Parlasca); H. MEYER, *Zu neueren Deutungen von Asarotos oikos und kapitolinischem Taubenmosaik*, in «Archäologischer Anzeiger», 1977, pp. 104-10; H. VON HESBERG, *Bildsyntax und Erzählweise im Hellenismus*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CIII (1988), pp. 325-27; B. WESENBERG, *Zum integrierten Stilleben in der Wanddekoration des zweiten pompejianischen Stils*, in E. M. MOORMANN (a cura di), *Functional and Spacial Analysis of Wall Painting*, Proceedings of the 5th International Congress on Ancient Wall Painting (Amsterdam, 1992) («Bulletin antieke beschaving», suppl. 3), Leiden 1993, pp. 160-67.

Figura 41. Natura morta con frutti, da Pompei. Incisione.

I discorsi sulle gioie della tavola includevano il godimento estetico procurato dai frutti e dagli animali intesi come materia prima della cucina. Le nature morte intensificavano tale godimento e lo mantenevano presente negli ambienti d'abitazione come elemento essenziale del piacere di vivere.

stria della raffigurazione corrispondesse un'alta sensibilità da parte degli osservatori coevi è attestato da epigrammi ellenistici che descrivono minuziosamente e con stupenda sensualità il profumo, il colore, la superficie e la consistenza dei frutti e di altri alimenti. Valga come assaggio un epigramma del poeta tardoellenistico Diodoro Zona:

> La melagrana socchiusa, la mela che appena s'impiuma,
> questo fico rugoso con l'occhiello,
> questo grappolo fitto, rubizzo, sorgente d'ebbrezza,
> la noce avvolta nella verde scorza
> dona all'agreste Priapo, che s'erge sull'unico piede,
> l'ortolano – un'offerta vegetale[77].

In queste simpatetiche descrizioni di oggetti e di animali si manifesta un interesse elementare nell'osservare proprio le cose d'ogni giorno e i piccoli eventi domestici: il gatto che insidia i volatili, le colombe che giocano sul bordo di un vaso, il topo che annusa i resti di cibo, un frutto che marcisce, il gioco di luce su un recipiente prezioso, le distorsioni ottiche dei frutti in una coppa di vetro. Sono le cose semplici, il mondo piccolo, il non-spettacolare, ciò che è noto e quotidiano, a venire posti al centro della visuale nelle immagini e negli epigrammi: di questo gli occhi e i sensi dovevano rallegrarsi, era questo ciò che i contemporanei percepivano con palese felicità, era a questo che l'immagine doveva indurli a pensare. Evidentemente, sia le immagini che gli epigrammi avevano la funzione di rendere consapevoli di tali gioie, accrescendone in questo modo il godimento. Nell'immagine, il piacere fisico veniva innalzato su un nuovo piano, sublimato esteticamente e proposto come stimolo per la fantasia.

12. *Il discorrere sull'arte: forme di appropriazione.*

Ma lo stesso vale anche per le sculture, delle quali ci siamo occupati con maggiore attenzione. Anch'esse fanno riferimento a gioie e sentimenti di felicità che chiunque può sperimentare: la musica, il piacere del movimento nella danza, il riso, la contemplazione di bei corpi, gli sguardi furtivi, la felicità infantile, le esperienze d'amore. Abbiamo a che fare con un'arte che mira alla psiche del singolo. Presupposto di ciò è un'intensificata attenzione alle esperienze dei sensi. In tale contesto alle opere d'arte tocca il compito di destare emozioni e sensazioni, cosicché gli artisti diventano elaboratori e formulatori degli stati d'animo, dando

[77] *Antologia Palatina*, 6.22 (trad. di F. M. Pontani).

forma a idee e desideri generali comunemente diffusi. Con le loro opere essi mirano in primo luogo alla reazione immediata del singolo, il cui ricordo di corpi e situazioni reali viene stimolato dal realismo delle forme. Ciò che si vuole è una sorta di dialogo tra immagine e osservatore.

In uno dei mimiambi di Eronda due donne che sacrificano un gallo nel santuario di Asclepio a Coo si intrattengono sulle statue e sui quadri lí esposti come doni votivi. Ciascuna richiama l'attenzione dell'altra sulle loro bellezze: entrambe sono particolarmente impressionate dal fatto che le opere d'arte appaiano cosí «vive». La particolarità di questo dialogo è che viene fatto oggetto della poesia il discorso sull'arte staccato dal contesto dell'azione. Lo sfondo di tale fenomeno è l'intenso interesse per l'arte e gli artisti, che nell'ellenismo assume molteplici forme e si svolge su diversi piani: si pensi alla riflessione teorica e storico-artistica, che sfocia in speciali trattati; all'interesse per il lavoro pratico dell'artista, che porta a visite nelle botteghe; al collezionismo di arte antica e all'emergere di un nuovo tipo di *connoisseurship*, in grado di distinguere le forme stilistiche e riconoscere le citazioni[78]. Il fatto che Eronda ironizzi sugli interessi artistici di queste semplici donne lascia supporre che siamo in presenza di una pratica diffusa in ampie cerchie della società[79].

Che l'attenzione per le opere d'arte fosse davvero largamente diffusa risulta anche dall'intensa fruizione privata delle nostre sculture nell'ambito delle arti minori. Abbiamo già visto che dei committenti e delle collocazioni degli originali non sappiamo praticamente nulla. Per quanto riguarda la collocazione, comunque, visto il carattere «privato» delle tematiche, possiamo prendere in considerazione solo due possibilità: santuari e ricche case. Da sempre, infatti, nel santuario si dedicava tutto ciò che potesse provocare piacere e impressione al dio e ai visitatori. Lo stesso vale per la casa e il palazzo: anche qui l'esposizione di una statua poteva essere intesa alla stregua di un dono votivo a una divinità, come mostra il caso del gruppo di Afrodite e Pan dalla sede collegiale dei commercianti di Beirut. Quali che fossero i dedicanti e donatori delle opere d'arte tanto apprezzate in seguito, le statue e le immagini dovevano essere collocate in luoghi dove potessero dispiegare il loro effetto e diventare note al di là di una cerchia ristretta di amatori d'arte,

[78] Cfr. oltre, p. 607.

[79] Cfr. O. CRUSIUS, *Die Mimiamben des Herondas*, Leipzig 1926, pp. 108 sgg.; inoltre G. ZANKER, *Realism in Alexandrian Poetry: a Literature and Its Audience*, London 1987; F. MANAKIDOU, *Beschreibung von Kunstwerken in der hellenistischen Dichtung*, Stuttgart 1993, con ampia bibliografia; F. PREISSHOFEN e P. ZANKER, *Reflex einer eklektischen Kunstanschauung beim Auctor ad Herennium*, in «Dialoghi di Archeologia», IV-V (1970-71), pp. 100-19.

per esempio in un santuario molto frequentato o in una zona palaziale come quella di Alessandria.

Un simile influsso, oltre i confini del luogo di esposizione, delle opere piú note è testimoniato soprattutto dalle statuette in terracotta, in marmo e in bronzo del II e I secolo a. C. Queste consistono solo in piccola parte di copie esatte di tipi figurativi noti (per esempio, dei tipi celebri di Afrodite): per lo piú sono adattamenti e variazioni dei temi piú apprezzati del piacere di vivere dionisiaco. Abbiamo qui a che fare con un fenomeno simile a quello degli epigrammi ellenistici, dove lo stesso tema viene costantemente ripetuto con locuzioni, arricchimenti o riduzioni simili fin nella tarda antichità. Begli esempi di tali variazioni nella coroplastica provengono dalle case della Priene ellenistica, dai quali sceglieremo un gruppo di innamorati alto circa 20 cm (fig. 42). Alla base vi è indubbiamente il gruppo con Pan come maestro del tenero pastorello. Nel gruppo in terracotta la scena appare intensificata e al tem-

Figura 42. Gruppo in terracotta con Pan come maestro e amante di Eros.

In simili opere delle «arti minori» ellenistiche si riflettono l'interesse e l'identificazione, da parte di ampi strati della società, nelle tematiche delle corrispondenti statue di grande formato.

po stesso banalizzata: infatti al posto del ragazzino schivo compare ora Eros in persona, e il cauto avvicinamento è diventato un abbraccio impetuoso[80]. Ai nostri fini non ha importanza se le terrecotte siano state acquistate come corredo funerario, come dono votivo o per collocarle in casa (tutte e tre queste possibilità di impiego erano usuali): decisivo è il fatto che gli acquirenti trovassero tali immagini cosí interessanti e belle da volerle possedere personalmente, da identificarsi con esse anche di fronte a terzi mediante la collocazione in casa propria, oppure da donarle agli dèi o ai defunti. La molteplicità di utilizzazioni testimonia quanto fossero diffuse le concezioni che stavano alla base di questi temi figurativi[81].

Un'altra forma di fruizione, che al contempo implica un'identificazione ancora piú diretta dell'acquirente con il corrispondente tema figurativo, è costituita dalle pietre d'anello. Il numero di temi dionisiaci ed erotici su tali oggetti è sterminato. Purtroppo nei singoli casi la classificazione cronologica è ardua: spesso è impossibile perfino distinguere le gemme ellenistiche e tardorepubblicane da quelle imperiali. È pertanto difficile valutare fino a che punto la nostra tematica fosse diffusa in età ellenistica in questo *medium*; ma già nel I secolo a. C. sono attestati numerosi esemplari, in parte di qualità molto alta. Alcuni casi interessanti sono stati menzionati sopra in connessione con i temi del tiaso marino (fig. 29) e di Eracle presso Onfale[82].

13. *Iconografia e «stile» come indicatori dell'interesse e della mentalità.*

Se dunque dai *media* figurativi possiamo ricavare dati sulla diffusione delle immagini nell'ambito della vita privata, dalle nuove forme stilistiche, di cui si è già parlato trattando le singole statue, si può apprendere qualcosa sul modo con cui i contemporanei affrontavano i temi del piacere di vivere dionisiaco, al di là del loro interesse specifico per i temi stessi. Gli artisti, infatti, usavano (ovvero creavano) deter-

[80] Cfr. RAEDER, *Priene* cit., p. 36 n. 37, fig. 13c. Il motivo figurativo in sé è antico: cfr. K. SCHEFOLD, *Die Göttersage in der klassischen und hellenistischen Kunst*, München 1981, p. 180, con ulteriori rimandi.

[81] Naturalmente le terrecotte votive e funerarie potevano avere anche valenze piú specifiche, collegate ai singoli contesti (per esempio all'interno dei rituali funerari), come è stato dimostrato in maniera convincente da D. GRAEPLER, *Tonfiguren im Grab. Fundkontexte hellenistischer Terrakotten aus der Nekropole von Tarent*, München 1997. Non presenta punti di vista nuovi, per contro, U. MROGENDA, *Die Terrakotten von Myrina. Eine Untersuchung ihrer möglicher Bedeutung und Funktion im Grabzusammenhang*, Frankfurt 1996.

[82] Cfr. sopra, pp. 580 e 590.

minati mezzi figurativi per evocare nell'osservatore determinate reazioni psicologiche o, in altre parole, per pilotare i suoi sguardi nel senso della mentalità collettiva e condurre in tal modo una sorta di dialogo con lui. Se si segue questo corso di pensieri, occorre anzitutto distinguere chiaramente fra iconografia e stile. Come abbiamo visto in vari casi, i nuovi temi figurativi comparvero isolatamente già nella scultura del IV secolo a. C. (statue di Dioniso e di Afrodite, Satiri di Prassitele, il vecchio Sileno con Dioniso bambino), diffondendosi poi sempre piú – per quanto possiamo giudicare in base alle copie di età imperiale – nel corso dell'ellenismo. Nel III secolo, per esempio, nacquero opere come la Venere Capitolina, l'Afrodite accosciata, il cosiddetto Fauno Barberini, il Satiro che si osserva la coda. Ma è al II e I secolo a. C. che appartiene la maggior parte delle statue in questione[83]. Durante tutto questo periodo l'interesse per i personaggi della sfera di Dioniso e di Afrodite si concentrò esclusivamente sui loro aspetti allegri e piacevoli, che ricevevano molto piú peso di quanto non avvenisse nell'arte precedente grazie allo svincolamento da un contesto narrativo mitologico e alla presentazione in forma di ambiziose statue a tutto tondo.

Nel lungo arco di tempo dalla fine del IV al I secolo, però, il linguaggio formale delle sculture, lo stile in quanto espressione dell'epoca, cambia considerevolmente, secondo un lento processo: l'iconografia e lo stile, i due indicatori del mutamento di mentalità, seguono dunque due ritmi differenti. Nel nostro caso l'iconografia annuncia piuttosto presto i nuovi interessi per un universo mentale privato, orientato sul piacere e su valori afferenti al mondo dei sensi; ma in un primo momento gli artisti continuano a cercare di armonizzare i nuovi temi con lo stile tradizionale dell'arte «ideale», legata ai valori della *polis* (si pensi ai Satiri di Prassitele). È solo con il lento modificarsi dello stile delle sculture dalla prima alla tarda età ellenistica che l'interesse della società per i nuovi ambiti tematici viene formulato sempre piú specificamente, anche se non si tratta affatto di un processo rettilineo. Inteso in tal modo, lo stile fornisce anche indicazioni diversificate circa la fruizione dei temi e delle immagini da parte dell'osservatore. Questi processi di mutamento formale coinvolgono l'intera produzione artistica di un'epoca; essi hanno molteplici cause, ma in ultima istanza dipendono dai mutevoli atteggiamenti e interessi dei contemporanei, per esempio dalla funzione che la società assegna alle immagini nel contesto della vita reale, oppu-

[83] Sull'evoluzione stilistica nell'ellenismo cfr. N. HIMMELMANN, *Drei hellenistische Bronzen in Bonn* («Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Mainz», 1975.2), Mainz 1975, pp. 3 sgg., e C. REINSBERG, *Zur hellenistischen Toreutik. Die antiken Gipsabgüsse aus Memphis*, Hildesheim 1980.

re dal modo con cui essa le percepisce e le lascia agire su di sé. Non possiamo qui addentrarci oltre in questo argomento complesso, e dobbiamo limitarci ad alcune osservazioni circa le particolari conseguenze che il mutamento stilistico ha avuto sullo specifico modo di presentazione delle statue con la nostra tematica. In particolare, occorre accennare ancora una volta all'importanza dei radicali cambiamenti di stile intervenuti fra le statue della prima età ellenistica e quelle dell'ellenismo tardo, da cui proviene la gran parte delle sculture[84]. Ciò può essere illustrato nella maniera migliore con l'aiuto di un esempio concreto.

Il Fauno Barberini (fig. 6), una delle opere originali piú alte della scultura ellenistica, appartiene alla seconda metà del III secolo a. C.[85] L'interesse dell'artista è qui rivolto in primo luogo allo stato psicofisico del corpo, che viene descritto con estrema precisione. Lo scultore mostra come il Satiro ubriaco sia piombato esausto nel sonno cercando invano una posizione di riposo, mentre sul suo volto si riflettono l'inquietudine e il sogno. Se non fosse per la coda sul dorso e per i capelli scompigliati, che crescono perfino sulla fronte, l'aspetto del dormiente non permetterebbe di dire che si tratta di un Satiro; certo non viene nemmeno da pensare a un efebo attico, come nel caso delle statue di Prassitele, bensí piuttosto a uno sguaiato giovane campagnolo[86]: solo un personaggio del genere permette di tematizzare i nuovi interessi e le nuove esperienze del corpo. Il corpo del Fauno Barberini si allarga liberamente nello spazio: la statua è pensata per una collocazione che permetta all'osservatore di avvicinarsi e ammirare da ogni lato il magnifico fisico del Satiro. Mediante la pienezza della sua presenza corporea, lo scultore tenta di indurre l'osservatore in completa balia della figura: il dispiegarsi volutamente «ingombrante» del corpo nello spazio induce chi guarda a girargli attorno, impegnandolo in maniera intensa. Le potenti forme fisiche, che oltrepassano considerevolmente quelle normali, dovevano apparire attraenti nella loro mascolina bellezza e al contempo incutere timore nella loro selvaticità e inurbanità. Le sculture del pieno ellenismo intendono coinvolgere l'osservatore nello spazio figurativo mediante l'incontro fisico immediato: l'importante qui non è la rifles-

[84] Cfr. HESBERG, *Bildsyntax* cit., pp. 309-65.

[85] Sul Fauno Barberini cfr. fra l'altro SMITH, *Hellenistic Sculpture* cit., p. 135, fig. 168.

[86] Mediante la posa «indecente» e provocante con le gambe divaricate, comunque, l'osservatore antico probabilmente poteva constatare subito che si trattava di una figura il cui comportamento andava contro ogni norma morale; e difatti nell'arte precedente una posa del genere si trova usata solo per Sileni, Satiri, schiavi, e in un caso per un simposiasta completamente ubriaco: cfr. N. HIMMELMANN, *Archäologisches zum Problem der griechischen Sklaverei* («Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Mainz», 1971.13], Mainz 1971. Ringrazio M. L. Catoni per indicazioni sull'argomento.

sione, ma la percezione diretta, la «scoperta» dei sensi. L'interesse alla base di questo stile è, se si vuole, di tipo antropologico: esso mira a fissare stati fisici e psichici. Nel caso del Fauno Barberini ciò che viene tematizzato sono lo spossamento, il sonno, ma anche le reazioni erotiche; nel caso della cosiddetta Venere Capitolina si tratta della reazione di vergogna e del mutuo spavento della donna e dell'osservatore, in quello dell'«Afrodite accosciata» dell'effetto erotico diretto di un corpo in una situazione concretamente immaginabile e sperimentabile.

Il Satiro bronzeo dalla Villa dei Papiri (figg. 7-8), per contro, è caratterizzato da uno stile del tutto diverso[87]. Qui il corpo è disposto in modo tale da poter essere colto in maniera soddisfacente solo nella veduta frontale. Lo scultore fissa un momento transitorio, quasi alla stregua di un'istantanea. La situazione e la mimica perseguono un solo scopo, quello di illustrare in maniera esemplare l'allegria e il piacere di vivere. Il personaggio, crollato sul suo otre di vino, canta a squarciagola e al contempo fa schioccare al ritmo del canto le dita della mano levata in alto. Qui l'effetto diretto e realistico del corpo ha smesso di essere un obiettivo primario. Significativamente, le dimensioni di molte sculture tardoellenistiche con la nostra tematica rimangono al di sotto del vero: anche questo è un mezzo per ridurre l'effetto diretto dei corpi plastici. Grazie alla composizione a mo' di quadro, inoltre, l'osservatore viene sospinto a una certa distanza, dalla quale gli viene offerta un'immagine conclusa, armonica e definita nei suoi contorni, con gradevoli forme fisiche. L'osservazione antropologica ha ceduto il posto a un'immagine dell'allegria e della gioia di vivere. L'effetto a mo' di quadro è stato raggiunto a scapito della presenza corporea diretta; in compenso questo nuovo stile è molto piú adatto alla riflessione in forma di allegorie e di espressioni simboliche. Mentre l'osservatore del Fauno Barberini veniva esposto, senza distanza intermedia, alla presenza aggressiva di un corpo dall'effetto ambivalente, quello del Satiro dalla Villa dei Papiri ha davanti agli occhi un'immagine senz'altro positiva. La presentazione quasi emblematicamente univoca delle figure nella scultura tardoellenistica fa sí che i pensieri e la fantasia dell'osservatore si spingano piú facilmente oltre i limiti di ciò che viene presentato direttamente.

Anche altri mezzi figurativi usati dagli artisti tardoellenistici possono essere intesi come espressione di nuovi atteggiamenti e interessi. Come abbiamo visto con le statue dell'Afrodite Callipigia e dell'Ermafrodito giacente, mediante la messa in scena consapevole, gli sguardi pilo-

[87] Cfr. D. COMPARETTI e G. DE PETRA, *La villa ercolanese dei Pisoni. I suoi monumenti e la sua biblioteca*, Torino 1883, p. 268, tav. 13.1; SMITH, *Hellenistic Sculpture* cit., p. 129, fig. 156.

tati, le inquadrature, la presentazione dei dettagli e via dicendo, gli scultori tardi perseguono l'obiettivo di arricchire lo spettacolo degli occhi, di richiamare l'attenzione dell'osservatore su «zone» particolarmente belle, sorprendendolo ma al contempo anche concedendogli una distanza sufficiente per dispiegare il suo repertorio di associazioni. Lo stesso vale per le posizioni e gli atteggiamenti istantanei, per esempio quelli dei danzatori: come in un film, dove un momento decisivo può essere ritagliato ed evidenziato a mo' di quadro arrestando il movimento, gli artisti tardoellenistici cercano di fissare l'attimo fuggevole. Ciò che importa, in quest'arte, è di fare della visione stessa un processo conscio e quindi un intrattenimento piacevole di genere tutto suo.

Un'arte simile presuppone, almeno nella sua concezione, un osservatore che sia in grado di intendere come un valore a sé il carattere d'arte di un'opera, senza limitarsi ad ammirare la semplice mimesi, come fanno invece le donne nel santuario di Asclepio. Non a caso, una spiccata peculiarità stilistica di molte sculture del tardo ellenismo sono le loro forme classicistiche ed eclettiche. Il rinvio a statue celebri piú antiche, che abbiamo per esempio incontrato nel *symplegma* Londra-Conservatori (fig. 17) o nel gruppo con Eros e Psiche (fig. 32), richiede un osservatore che riconosca le citazioni e sappia gustarle come arricchimento formale dell'opera d'arte. In tale contesto, il gioco dell'eclettismo delle forme non di rado sembra implicare anche ampliamenti contenutistici. Quando, per esempio, nella statua bronzea del relitto di Mahdia, Eros compare con l'aspetto di un atleta classico e si pone in testa la corona della vittoria, l'allegoria implicita forse non si riferisce solo al dio dell'amore come trionfatore universale: viceversa, è possibile riconoscere nella statua anche un ragazzo in età da atleta con le sembianze di Eros, tanto piú che il volto e la pettinatura sembrano indicare proprio un ritratto[88]. Si è già parlato dei nessi concettuali nelle citazioni del gruppo con Eros e Psiche. Anche le antitesi, come per esempio la frequente contrapposizione di giovani e vecchi, potevano stimolare riflessioni basilari sulla fugacità del tempo: si pensi alla celebre coppia del Centauro felice e di quello tormentato dall'amore (figg. 30-31), ai gruppi dei Centauri marini (figg. 28-29) o anche al tiaso, dove ripetutamente incontriamo figure di giovani forti e felici combinati con vecchi ubriachi o torturati dall'amore. Abbiamo a che fare con un'arte che mira alla riflessione e all'intrattenimento, e che fa assegnamento su una certa cul-

[88] Sul cosiddetto Agon cfr. fra l'altro W. FUCHS, *Der Schiffsfund von Mahdia*, Tübingen 1963, pp. 12-14, tavv. 1-6; M. SÖLDNER, *Der sogenannte Agon*, in *Das Wrack. Der antike Schiffsfund von Mahdia*, catalogo della mostra (Bonn, 1994-95), Köln 1994, I, pp. 399-429, con illustrazioni.

tura da parte dell'osservatore. Il prezzo che nel corso del tempo gli artisti devono pagare per questa nuova distanza rispetto all'immagine e per questa nuova concettualità è la perdita dell'effetto immediato sui sensi da parte dei corpi plastici. Ci troviamo agli inizi di quel processo di astrazione che sarà caratteristico della scultura di età imperiale[89].

14. *Immagini del piacere* vs *norme di comportamento collettivo*.

Se ci si interroga sulla posizione che le immagini del piacere di vivere dionisaco ed erotico hanno nel contesto generale o, se si vuole, nel «sistema» dell'arte ellenistica, ne scaturiscono prospettive feconde. Anzitutto salta all'occhio che il carattere allegro e scherzoso di queste sculture non trova affatto riscontro in tutti i settori del mondo figurativo ellenistico: in altre parole, abbiamo effettivamente a che fare con un'arte che nell'iconografia e nello stile si distingue in maniera netta da altri ambiti, in particolare da quello rappresentativo civico delle *poleis*, ma anche dall'arte al servizio dei re con il suo linguaggio formale patetico e barocco, quale ci è nota soprattutto da Pergamo. Se solo si fossero conservate le tante statue, per lo piú in bronzo, con cui le città usavano onorare i funzionari, i benefattori e le benefattrici, e con cui costoro si facevano rappresentare anche sulle loro tombe e perfino nelle loro case, ne ricaveremmo, almeno a un primo sguardo, un'impressione di sorprendente uniformità. Infatti gli schemi di cui gli artisti si potevano servire nella realizzazione di tali statue erano relativamente pochi. Le cause di questa uniformità sono da attribuire alle rigide norme di comportamento nel presentarsi in pubblico che le società cittadine avevano ripreso, insieme ai relativi schemi figurativi, dalla *polis* classica. Sia gli uomini che le donne, per esempio, portavano il mantello in forme precisamente stabilite, le quali inibivano ogni spontaneità di movimenti. Gli schemi di queste statue risalgono in parte a prototipi nati già nel IV secolo a. C. e riferentisi a norme di comportamento non meno antiche, alle quali si veniva educati fin dalla giovinezza[90]. Da un punto di vista complessivo, l'obiettivo era di esprimere il fatto che quelli cosí raffigu-

[89] Cfr. J. ELSNER, *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge 1995, il quale però non riconosce che il processo di allontanamento dalla concretezza sensibile comincia già nell'ellenismo.

[90] Per le donne e i ragazzi, per esempio, un ruolo importante era svolto dai gesti, che dovevano esprimere riserbo, pudicizia o vergogna; per gli uomini non di rado si faceva riferimento al modo di presentarsi degli oratori davanti all'assemblea: cfr. P. ZANKER, *Brüche im Bürgerbild? Zur bürgerlichen Selbstdarstellung in den hellenistischen Städten*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., pp. 251-73, con ulteriore bibliografia.

rati erano concittadini dall'impeccabile comportamento in società. Come nel v e iv secolo, queste statue svolgevano la funzione di modelli: esse presentavano in maniera paradigmatica le regole del gioco e le formule di comportamento. E lo stesso vale per i rilievi funerari, dove questi e altri schemi portatori di valori vengono utilizzati per i vari ruoli, chiaramente definiti secondo il sesso e l'età[91].

All'epoca della *polis* classica, tuttavia, non erano solo le statue onorarie e i rilievi funerari a riferirsi a norme di comportamento civico: anche le statue a carattere rappresentativo degli dèi e degli eroi presentavano schemi e formule figurative portatori di valori analoghi. Nell'ellenismo tale situazione cambia. Le sculture da noi considerate smettono di essere idonee quali modelli di identificazione diretta per il comportamento dei cittadini. Invece degli schemi di movimento e di postura portatori di valori troviamo immagini di situazioni casuali, in parte estreme, quali il comune cittadino poteva sperimentare al massimo fra le proprie mura, in completa intimità. Diversamente che nell'età arcaica e classica, pertanto, il mondo figurativo dell'ellenismo si scinde in ambiti funzionali specifici con iconografie differenti, e in certa misura anche con stili differenti. Da un lato vediamo le statue pubbliche dei cittadini in mantello come esponenti esemplari di valori sociali tradizionali, dall'altro i corpi dei personaggi mitici che ridono, danzano e si abbracciano: in questi ultimi, la gioia e il piacere di vivere vengono tematizzati in una maniera quale il comune cittadino immerso nel suo mondo sociale poteva sperimentare solo nelle idee, oppure per mezzo del teatro, della letteratura e dell'arte. Si potrebbe dimostrare l'esistenza di un fenomeno analogo per le immagini panegiristiche dell'arte regale con il loro linguaggio elevato e patetico: anch'esse non permettevano un'identificazione diretta, e miravano piuttosto alla distanza e all'ammirazione da parte dell'osservatore.

Naturalmente questo nuovo ordine del mondo delle immagini non è un sistema rigido e inflessibile. Alcune caratteristiche basilari del linguaggio figurativo ricorrono in ogni ambito: perfino nell'iconografia dell'arte rappresentativa civica, completamente orientata alla salvaguardia della tradizione, penetrano elementi che rimandano alle immagini della gioia dei sensi. Ne sono un esempio le statue-ritratto femminili, le quali alludono al fascino sensuale mediante l'accentuazione dei seni e dei fianchi, e allo sfarzo dello stile di vita mediante l'indicazione

[91] L'unica differenza consiste nel fatto che l'elogio civico, per lo meno nel caso delle statue onorarie maschili piú tarde, viene formulato in maniera piú personale individuando ciascun cittadino mediante tratti ritrattistici. Sui rilievi funerari attici di età classica cfr. ora J. BERGEMANN, *Demos und Thanatos*, München 1997.

della preziosità e della trasparenza dei tessuti. È interessante che, come nel caso del portamento, dei gesti e dell'espressione serena del volto, queste non siano caratterizzazioni individuali, bensí forme ideali stereotipe: tutte le donne vengono raffigurate con i fianchi larghi e i seni voluminosi. Ciò significa che l'attrattività erotica e il lusso femminile erano qualità socialmente standardizzate, le quali venivano ascritte singolarmente come attributi di valore, quasi come aggettivi celebrativi, a prescindere dal corpo e dall'età individuali.

Senza dubbio le nuove immagini veicolavano idee e valori in cui la società poteva riconoscersi. Solamente, questi non si riferivano piú ai modi di comportamento e ai rituali sociali, come invece accadeva con le raffigurazioni del simposio e del κῶμος nelle immagini vascolari del tardo arcaismo e della prima classicità: queste immagini raffiguravano scene di banchetto con giochi e canti, ragazzi ed etere, e inoltre cortei di bevitori ubriachi e orge erotiche, sia come scene della vita reale sia in forma di proiezioni nel mondo del mito (soprattutto nelle tante immagini del mondo dionisiaco)[92]. Tali immagini si trovavano su recipienti per bere, e venivano dunque utilizzate durante il banchetto: la loro funzione era quella di accrescere il godimento dell'istante e di portare a consapevolezza il modello di vita che rappresentavano, con la sua marcata cultura della festa pubblica. Le immagini ellenistiche della gioia di vivere, per contro, non possono essere messe in connessione con istituzioni sociali e rituali concreti. Come abbiamo visto, esse si rivolgono al singolo, mirano primariamente alle sue reazioni fisiche e psichiche, ossia al suo mondo mentale. Loro luogo sociale sono l'intrattenimento e il mondo della fantasia nelle menti dei singoli individui.

Al contempo, però, grazie ai cambiamenti stilistici sopra descritti, non di rado nell'arte tardoellenistica i corpi raffigurati diventano anche dei simboli. Non sono il lusso, la sovrabbondanza o l'eccesso ciò che le sculture da noi considerate celebrano. Da questo punto di vista esse sono completamente differenti dalle manifestazioni della τρυφή regale, come l'abbiamo incontrata nella grande processione di Tolomeo II. È piuttosto a stati d'animo e a momenti di felicità elementari, accessibili a chiunque, che si fa riferimento: la festa con musiche e danze, l'allegria, il riso e l'effetto liberatorio del vino; e ancora, i piaceri della tavola, la felicità infantile e, naturalmente, anche e costantemente l'amore. Viste in tal modo, le immagini hanno senz'altro la funzione di esortare al go-

[92] Per un quadro d'insieme cfr. il ricco catalogo della mostra tenuta alle Antikensammlungen di Monaco nel 1990: K. VIERNEISEL e B. KAESER (a cura di), *Kunst der Schale – Kultur des Trinkens*, München 1990.

dimento della vita «semplice» nel senso del *carpe diem* oraziano, laddove l'eccesso, la veemenza o la rozzezza vengono al caso respinte in maniera giocosa nell'immagine stessa. Le immagini propugnano l'ideale di una «felicità terrena» non spettacolare, trovandosi cosí senz'altro in accordo con la pratica di vita quale veniva raccomandata dai filosofi ellenistici, soprattutto dal Κῆπος di Epicuro.

Ci si può chiedere come mai questa nuova arte della gioia dei sensi riferita a esperienze fisiche e spirituali sia nata proprio in età ellenistica. Il generale interesse a potenziare e conferire un bell'aspetto all'ambito della vita privata mediante tutto l'occorrente non basta a spiegare la forma specifica di quest'arte. Probabilmente un ruolo decisivo è stato giocato dalla diffusione di quella mentalità che M. Foucault ha descritto sotto il motto della «cura di sé»[93]. A partire dal IV secolo, la conduzione della vita pratica – fra cui anche l'ambito dell'erotismo – divenne sempre piú oggetto di riflessione nel quadro di un accresciuto interesse generale per il corpo e per l'anima: si trattava di una «cura» che abbracciava parimenti aspetti sociali, etici e medici, e che sfociava in una serie di consigli che fra l'altro miravano a regolare in senso restrittivo le attività sessuali. Nello stesso contesto il matrimonio conobbe una rivalutazione e un'attenzione rafforzata: i rapporti extramatrimoniali sembrano essere giudicati in maniera piú negativa di quanto non accadesse prima; e lo stesso vale per le relazioni omosessuali con i ragazzi. Al contempo, però, anche le norme di comportamento pubblico (per esempio durante il simposio) divennero piú rigide, e i filosofi cominciarono a richiedere un controllo dell'intera condotta di vita, fin nelle abitudini relative al mangiare e al bere. Il diffondersi di una simile mentalità, che problematizzava e rendeva piú difficile godere direttamente e fino in fondo i piaceri fisici, deve aver favorito la nascita di forme innocue e socialmente accettabili di rapporto con i diversi oggetti di desiderio. Nel quadro di tali cambiamenti di ampia portata, anche le statue e le immagini divennero un mezzo per occuparsi del piacere di vivere e delle gioie dei sensi senza entrare in conflitto con le norme morali.

Significativamente, tale tematica fu affidata senza eccezioni a personaggi mitologici bassi, e relegata cosí per intero negli ambiti della fantasia. A confronto, almeno parziale, si può citare il modo in cui la *pruderie* della società puritana dell'Ottocento organizzò i discorsi sul godimento della vita, sul lusso e sulla sensualità nei diversi *media* artistici (dal romanzo di costume all'opera, fino alle immagini dei pittori di sto-

[93] Cfr. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, I-III, Paris 1976-84 [trad. it. Milano 1991].

ria come Alma Tadema, le cui oziose donne romane appaiono letteralmente struggersi dalla brama d'amore nei loro lussuosi ambienti): ciò che non poteva essere vissuto e goduto direttamente, e addirittura non poteva essere fatto oggetto della conversazione quotidiana – per lo meno nel quadro della «buona» società –, veniva trasposto in epoche storiche ammirate, in particolare nell'antichità, e affidato a figure del mito e della storia, o anche a personaggi che non appartenevano alla «società» effettiva, come quelli della Bohème. In questo modo anche il lusso, l'erotismo e la decadenza, che impegnavano i contemporanei quanto piú erano soggetti a tabú, potevano diventare oggetto del discorso sociale.

15. *Immagini di lunga durata.*

Non meno che per il mondo figurativo dell'ellenismo, le immagini della gioia di vivere dionisiaca sono caratteristiche per quello dell'età imperiale, dove le troviamo in enorme quantità, in quasi ogni ambito e genere artistico. Gli schemi figurativi sono di norma derivati da prototipi tardoclassici o ellenistici; le sculture sono spesso vere e proprie copie[94]. Se si pensa ai numerosi pronunciamenti negativi degli autori romani, soprattutto di estrazione stoica, sulla *luxuria* e sui piaceri dei sensi, nonché ai mutamenti della pratica di vita postulati da M. Foucault e altri in relazione al diffondersi della «cura di sé» soprattutto nell'ambito erotico, il focalizzarsi sui sensi da parte del mondo figurativo potrebbe meravigliare[95]; ci si potrebbe addirittura chiedere come mai le immagini dionisiache ed erotiche non siano uscite gradualmente di moda. E invece si osserva proprio l'opposto: esse rimasero presenti negli spazi privati e in quelli pubblici in un'abbondanza e molteplicità che andava ben oltre quanto è noto dall'età ellenistica. Quali che fossero le conseguenze che le concezioni, le dottrine e le prescrizioni filosofiche, mediche e religiose ebbero sullo stile di vita generale dell'élite, sta di fatto che esse non influenzarono il mondo figurativo. Come in molti altri settori, la cultura dell'età imperiale si presenta qui come un ampliamento di valori e tradizioni dell'ellenismo. Del resto, il godimento della vita e l'ascesi filosofica non necessariamente si escludono: feste lussuose e prediche di frati cappuccini o immagini della *vanitas*, per esempio, possono senz'al-

[94] Cfr. T. HÖLSCHER, *Römische Bildsprache als semantisches System* («Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 1987.2), Heidelberg 1987 [trad. it. Torino 1993].

[95] Cfr. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1993.

tro coesistere, e proprio nelle manifestazioni piú sensuali della cultura barocca, addirittura fino a fondersi in unità nella pratica di vita.

All'inizio del processo di ricezione della cultura ellenistica a Roma troviamo le ville di lusso degli aristocratici della tarda repubblica, e con esse la bipartizione del «tempo sociale» in periodi di *negotium* e di *otium*, determinata dalle tensioni dell'acculturazione. In tale contesto, la villa e la casa vennero definite come luoghi in cui, liberi da incombenze e da doveri sociali, ci si poteva godere la vita in ferie e da privati, ossia – secondo le idee dei Romani – vivendo in ambienti lussuosi, circondati da opere d'arte e occupandosi di letteratura e filosofia greca, come i ricchi e colti Greci delle città dell'Oriente. Nella fruizione della cultura ellenistica a Roma, comunque, le relazioni funzionali si modificarono: sul lungo periodo ciò ebbe ripercussioni anche sulla maniera di percepire le immagini da parte degli osservatori, con un aumento della distanza e una maggiore astrazione dei modi di lettura.

Nella villa le sculture dionisiache sembrano in un primo momento essere state associate soprattutto all'ambito del giardino, che poteva, infatti, essere messo in connessione con un santuario dionisiaco o con la natura libera, in cui Satiri e Menadi conducevano la loro allegra esistenza insieme alle Ninfe, a Fauno e a Priapo[96]. Ma in seguito tale associazione non favorí minimamente l'isolamento o una limitazione dell'effetto delle immagini; al contrario, ben presto i temi dionisiaci vennero a dominare l'intera casa: li si trova in quantità smisurate nelle pitture murali, nei mosaici pavimentali, sui vasi, sui mobili, e cosí via. In tale contesto gli schemi figurativi ellenistici non di rado vengono presentati letteralmente affastellati. In un famoso mosaico proveniente da una distinta sala da banchetto a Colonia, per esempio, si vedono numerosi riquadri con personaggi del tiaso e piccole nature morte che circoscrivono le vecchie tematiche festive del bere, del mangiare, della musica, della danza e dell'amore. Lo stesso vale ancora per le coppe tardoantiche in argento, come quella dal tesoro di Mildenhall, su cui il tiaso danzante è combinato con una giostra di Nereidi ed esseri marini[97]. I motivi figurativi dell'ellenismo vengono dunque usati fin nella tarda antichità come formule standardizzate per esprimere idee di felicità popolari ed evidentemente non problematiche neppure per i cristiani.

[96] Cfr. ZANKER, *Pompeji* cit., pp. 166 sgg., 174 sgg.; NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 47 sgg.; sui giardini come componente essenziale della cultura abitativa di lusso a Roma cfr. H. MIELSCH, *Die römische Villa. Architektur und Lebensform*, München 1987 [trad. it. Firenze 1990].

[97] Cfr. K. PARLASCA, *Die römischen Mosaiken aus Deutschland* («Römisch-germanische Forschungen», 23), Berlin 1959, tavv. 66 sgg.; K. S. PAINTER, *The Mildenhall Treasure. Roman Silver from East Anglia*, London 1977.

L'idea della suddivisione del tempo in *negotium* e *otium* era stata – soprattutto nella fruizione, non priva di tensioni, di determinati settori della cultura ellenistica del lusso – un espediente ideologico con cui il ceto dirigente della tarda repubblica aveva cercato di salvare le apparenze dal punto di vista morale. In età imperiale le tensioni erano state superate, e le immagini della gioia di vivere divennero una componente «naturale» della cultura. Non appena gli imperatori a Roma cominciarono a costruire portici, parchi, teatri, fontane e terme senza altra intenzione che quella di creare luoghi e spazi di divertimento per il popolo, le statue e le immagini della gioia di vivere si diffusero anche nello spazio pubblico. Nei Saepta Iulia, per esempio, probabilmente già Agrippa fece esporre l'originale del gruppo con Pan e il suo allievo (fig. 23)[98]. In parte si trattava di statue di dimensioni considerevoli. La collezione Grimani a Venezia, per esempio, conserva le teste del Satiro e della Ninfa da una copia del gruppo dell'*Invito alla danza* in cui le forme minori del vero dell'originale erano trasposte in dimensioni colossali, quali conosciamo solo da ritratti di imperatori[99]. Nella cornice della città di età imperiale le immagini ellenistiche della τρυφή diventano simboli emblematici di una vita felice. Naturalmente, come già nell'Egitto tolemaico, sullo sfondo di tutto vi è anche il potere politico, che ascrive a se stesso il merito della pace e del benessere in quanto presupposti della tanto propagandata felicità generale, e che per questo viene onorato dal popolo. Quando, su un medaglione, troviamo addirittura il principe ereditario Marco Aurelio combinato con un'immagine del tiaso, ciò non allude solo al suo matrimonio (che ebbe luogo nella stessa epoca), ma piú in generale alla felicità che ci si doveva aspettare dal suo regno[100].

Anche presso la tomba non vi era ambito tematico che fosse piú apprezzato del tiaso dionisiaco e delle giostre degli esseri marini felicemente innamorati, come attestano i molti sarcofagi in marmo del II e del III secolo d. C. Qui le immagini si rivolgono a una cerchia ristretta di familiari e amici, i quali visitavano la tomba durante i giorni di commemorazione dei defunti; di conseguenza, i messaggi che qui si vuole esprimere riguardano in primo luogo i morti e i loro congiunti. Ma tali immagini presso le tombe mantengono sostanzialmente le stesse valenze che a casa e negli spazi pubblici: si tratta di evocare condizioni di felicità, di amore e di spensieratezza.

[98] PLINIO, *Naturalis historia*, 36.29. Cfr. P. ZANKER, *Der Kaiser baut fürs Volk*, Opladen 1997, pp. 17 sg.; ID., *Augustus* cit., p. 147.

[99] Cfr. il testo e le illustrazioni in G. TRAVERSARI, *La statuaria ellenistica del Museo Archeologico di Venezia*, Roma 1986, pp. 70-77.

[100] Cfr. J. P. C. KENT e altri, *Die römische Münze*, München 1973, tav. 79 n. 315.

È tuttavia difficile stabilire se e fino a che punto nei singoli casi le immagini continuassero ad essere recepite dall'osservatore nel loro effetto immediato sui sensi, come invito al godimento della vita e alle gioie concrete, oppure venissero «lette» in maniera piú astratta come simboli di determinati valori e speranze. Che nel corso dell'età imperiale le possibilità di lettura astratta abbiano giocato un ruolo via via crescente, e non solo in circoli filosofici ed esoterici; e che anche le immagini dionisiache ed erotiche potessero essere intese in senso figurato come metafore cariche di speranza, magari anche per la sopravvivenza dopo la morte, è fuori dubbio. I gruppi di Eros e Psiche, delle tre Grazie nude, di Marte e Venere o di Dioniso ubriaco che si appoggia a un Satiro vennero usati, per esempio, sui semplici sarcofagi strigilati del III secolo o nei mosaici, come abbreviazioni a mo' di slogan dei valori corrispondenti (fig. 43). In tali citazioni, naturalmente, le forme fisiche realistiche e piene di sfaccettature dei gruppi statuari a tutto tondo, le quali facevano appello alle esperienze del corpo dell'osservatore, andarono

Figura 43.

Gruppo con Eros e Psiche su un sarcofago strigilato del III secolo d. C.

completamente perse. Anche la costante riduzione dell'effetto di sensualità delle superfici, della tangibilità delle statue, quale si può osservare nelle copie scultoree (ma anche nei mosaici), potrebbe indurre a pensare che in età imperiale la stimolazione diretta dei sensi avesse smesso di essere un compito primario delle immagini[101].

D'altra parte, vi sono anche testimonianze non trascurabili che mostrano come le immagini continuassero a esercitare il loro originario effetto sui sensi. Vi sono molti indizi a favore del fatto che le letture astratte e metaforiche coesistessero con forme di fruizione diretta delle immagini, probabilmente addirittura per opera dei medesimi osservatori. Prescindendo dai singoli casi, per lo meno nel mondo mentale dell'età imperiale le immagini dionisiache ed erotiche erano piú vive che mai: esse appartenevano a quelle salde tradizioni culturali che la società dell'impero aveva ripreso dalla *polis* greca e che riposavano sulla convinzione che una vita senza feste e senza piaceri non valesse la pena di essere vissuta. Ci troviamo qui di fronte al nucleo di ciò che per i primi cristiani dovette rappresentare il paganesimo.

Le immagini del sensuale piacere dionisiaco rappresentano un modo di sentire la vita che la società aveva «interiorizzato» a prescindere dalle possibilità e dalle esigenze di realizzazione che nel quotidiano potevano essere o non essere date ai singoli individui o ai gruppi sociali. Nel «sistema» del mondo figurativo imperiale, comunque, esse costituiscono, insieme ad altri temi della felicità e dell'appagamento, il polo antitetico alle immagini del potere e della violenza che vediamo realizzate soprattutto in determinati ambiti dell'«arte di stato» creata in onore dei sovrani (e anche nella pratica dell'arena). Nell'ellenismo le immagini dionisiache ed erotiche avevano contribuito a definire nuovi ambiti dell'universo concettuale e dell'esperienza di sé, rendendoli oggetto di discorsi socialmente accettati. Nel mutato clima della società imperiale, per contro, esse servirono a mantenere presenti il piacere di vivere e le gioie dei sensi come una componente essenziale della cultura promossa e garantita dal sovrano, vale a dire come uno dei valori naturali e normali della società[102].

[101] Cfr. S. F. SCHRÖDER, *Römische Bacchusbilder in der Tradition des Apollon Lykeios*, Rom 1989, e F. MATZ, *Die dionysischen Sarkophage*, I-IV («Die antiken Sarkophagreliefs», 4.1-4), Berlin 1968-75.

[102] La tenacia con cui queste immagini «pagane» affermavano il loro posto nella vita e nella fantasia è testimoniata dalla cassetta argentea di Proiecta dall'Esquilino, che è stata realizzata per una sposa cristiana: cfr. L. SCHNEIDER, *Die Domäne als Weltbild*, Wiesbaden 1983, pp. 5-38.

ROBERTO PRETAGOSTINI

«Mousike»: poesia e «performance»

Nella cultura greca arcaica il campo semantico della parola μουσική (*scil.* τέχνη, alla lettera «l'arte delle Muse») fu ben piú vasto di quello coperto oggi dallo stesso termine: è questa la conseguenza della diversa e piú articolata concezione che gli antichi ebbero della poesia. Con μουσική essi intesero un insieme di espressioni artistiche diverse (poesia e musica, cui spesso si aggiungeva la danza) armonizzate in un unico componimento, la cui pubblicazione avveniva nell'ambito di una *performance* orale[1]. Molte forme poetiche prevedevano infatti un'esecuzione cantata o eseguita in παρακαταλογή[2] e un accompagnamento strumentale[3]: l'autore della musica, le cui modalità variavano a seconda dei generi poetici, era il poeta stesso. Gli strumenti musicali usati nell'accompagnamento si dividevano in strumenti a corda, riconducibili alle grandi famiglie delle lire e delle arpe[4], e in strumenti a fiato, il cui maggior rap-

[1] Di fondamentale importanza sull'interazione fra poesia, musica e, in molti casi, danza nella cultura greca arcaica e classica è la sintesi proposta da B. GENTILI, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari 1995³, pp. 34-41 (capitolo *Poesia e musica*), in parte ripresa in B. GENTILI e R. PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica in Grecia*, Roma-Bari 1988, pp. V-XI.

[2] Consiste, secondo la testimonianza di PSEUDO-PLUTARCO, *Sulla musica*, 28.1141a, in una recitazione con accompagnamento musicale (λέγεσθαι παρὰ τὴν κροῦσιν), che si è soliti paragonare al recitativo del melodramma moderno.

[3] Numerose sono le testimonianze iconografiche che documentano l'impiego di un accompagnamento musicale non solo in manifestazioni artistiche ma anche in diverse occasioni della vita sociale: molto importante è il loro contributo a una migliore conoscenza dell'organologia antica. Si vedano a questo proposito, tra le pubblicazioni piú recenti, D. PAQUETTE, *L'instrument de musique dans la céramique de la Grèce antique*, Paris 1984, e, soprattutto, M. MAAS e J. MCINTOSH SNYDER, *Stringed Instruments of Ancient Greece*, New Haven - London 1989, che delinea una ricostruzione dello sviluppo diacronico degli strumenti a corda basata appunto sulle testimonianze iconografiche.

[4] La lira era uno strumento composto da una cassa di risonanza alla quale erano applicati due bracci che reggevano una traversa; le corde tese tra questa e la cassa, percosse prevalentemente con il plettro (κρούειν τῷ πλήκτρῳ), avevano tutte la medesima lunghezza e la diversa altezza dei suoni prodotti era determinata dalla tensione e dal diametro delle corde stesse. Nell'arpa invece le corde erano di lunghezza scalare ed erano pizzicate prevalentemente con le dita (ψάλλειν). Tra i diversi tipi di lira quelli piú comuni erano la φόρμιγξ (lo strumento degli aedi, i cui bracci erano la continuazione della cassa armonica), la κιθάρα (la grande cetra da concerto) e il βάρβιτος (di into-

presentante fu l'*aulos*[5]. Nella polemica tra lira e *aulos*, riflessa nell'esempio paradigmatico costituito dal mito che narra la sfida tra Apollo e Marsia[6], gli antichi rappresentarono in maniera emblematica due aspetti complementari della loro cultura, tradizionalmente definiti 'apollineo' e 'dionisiaco'[7]: lo strumento nobile era la lira[8], inventata da Apollo, mentre l'*aulos*, associato al culto di Dioniso[9] e a quello di Cibele[10], era considerato 'orgiastico'[11] e corruttore di costumi[12]. L'opposizione tra le due divinità si manifestò anche nella diversità dei generi poetico-musicali ad esse dedicati, il peana e il ditirambo: «... e a questo dio (*scil.* Dioniso)

nazione grave, con cassa di risonanza quasi circolare e lunghi bracci ricurvi). Tra le arpe, la πηκτίς (di origine lidia) e la μάγαδις, che, secondo G. COMOTTI, *Un'antica arpa, la «magadis», in un frammento di Teleste (fr. 808 P.)*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», n.s., XV [XLIV] (1983), pp. 57-71, era probabilmente un'arpa a corde doppie accordate all'ottava.

[5] Strumento ad ancia semplice o doppia impropriamente identificato con il flauto, in realtà piú simile all'oboe. I vari tipi di *auloi* si differenziavano per l'origine (gli ἔλυμοι, ad esempio, erano frigi: cfr. POLLUCE, 4.74; ed erano utilizzati nei rituali dionisiaci per la gravità del suono prodotto: cfr. EURIPIDE, *Baccanti*, 127-28) e per il materiale impiegato nella costruzione (canna, legno, osso ecc.); per un'esaustiva trattazione dell'*aulos* come strumento si veda K. SCHLESINGER, *The Greek Aulos*, Groningen 1970. Il piú usato era il doppio *aulos*: probabilmente la presenza di due canne permetteva all'auleta di suonare in contemporanea piú note d'accompagnamento al canto, come sembra dedursi da un frammento papiraceo (*PWien*, G 2315) che riporta i vv. 338-44 dell'*Oreste* di Euripide con notazione vocale e strumentale (cfr. M. L. WEST, *Ancient Greek Music*, Oxford 1992, pp. 103-4, e A. BARKER, *'Heterophonia' and 'poikilia': accompaniments to Greek melody*, in B. GENTILI e F. PERUSINO (a cura di), *Mousiké. Metrica, ritmica e musica greca in memoria di Giovanni Comotti*, Pisa-Roma 1995, p. 47); per una diversa valutazione del passo in questione cfr. E. PÖHLMANN, *Denkmäler altgriechischer Musik*, Nürnberg 1970, n. 21. Altri strumenti a fiato, di uso piú circoscritto, erano il corno (κέρας), la tromba (σάλπιγξ) e la σῦριγξ dei pastori, formata dall'unione di canne di lunghezza differente.

[6] Cfr. PSEUDO-APOLLODORO, 1.4.2.

[7] I termini sono ovviamente impiegati secondo la caratterizzazione che ne ha dato F. Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie* (1872).

[8] Nella *Pitica I* di Pindaro la lira, associata ad Apollo, è oggetto di invocazione (vv. 1-2: «Χρυσέα φόρμιγξ, Ἀπόλλωνος καὶ ἰοπλοκάμων| σύνδικον Μοισᾶν κτέανον»). La musica apollinea ha la capacità di spegnere «l'acuminata folgore» (v. 5) di Zeus e di versare un dolce sonno sulle palpebre dell'aquila del padre degli dèi (vv. 6 sgg.).

[9] Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1342b4-6: «πᾶσα γὰρ βακχεία καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη κίνησις μάλιστα τῶν ὀργάνων ἐστὶν ἐν τοῖς αὐλοῖς, τῶν δ' ἁρμονιῶν ἐν τοῖς φρυγιστὶ μέλεσι λαμβάνει ταῦτα τὸ πρέπον». Per un'accurata descrizione degli strumenti musicali impiegati nei rituali dionisiaci si rimanda a A. BÉLIS, *Musique et transe dans le cortège dionysiaque*, in «Cahier du groupe interdisciplinaire de théatre antique», IV (1988), pp. 9-29.

[10] Anche nel culto orgiastico dei coribanti, sacerdoti della dea Cibele, la musica giocava un ruolo determinante per provocare l'estasi religiosa e gli strumenti previsti erano, come per i rituali dionisiaci, *auloi*, timpani e cimbali: cfr. EURIPIDE, *Baccanti*, 120-34; PLATONE, *Leggi*, 791a; *Antologia Palatina*, 6.94.1-3 (Filippo di Tessalonica); *Il sublime*, 39. La *trance* era provocata dall'accelerazione dei ritmi prodotti dalle percussioni e dall'estensione della gamma sonora propria degli strumenti impiegati (cimbali: suoni acuti / *auloi* frigi: suoni gravi: cfr. *Antologia Palatina*, 6.51.5-6: «κύμβαλά τ' ὀξύφθογγα βαρυφθόγγων τ' ἀλαλητόν| αὐλῶν).

[11] ARISTOTELE, *Politica*, 1341a21-22: «ἔτι δὲ οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν».

[12] PLATONE, *Repubblica*, 399d-e, bandisce l'*aulos* e gli strumenti a corda che lo imitano dal suo stato ideale, per tenerne lontano la mollezza; cfr. 411a-b.

cantano ditirambi ricchi di passione e di movimento che esprime un certo erratico smarrimento ... all'altra divinità (*scil.* Apollo), invece, si canta il peana, che è poesia ordinata e riflessiva»[13]. Tali valutazioni risultano molto significative dell'enorme valenza etica attribuita dagli antichi all'elemento musicale[14]: saranno proprio le innovazioni sperimentate sull'*aulos* e trasferite alla lira da Melanippide e Frinide[15] a suscitare le ire e l'indignazione di tradizionalisti come Platone[16]; ma un trattato musicale del IV secolo a. C. erroneamente attribuito ad Aristotele, recependo il mutamento ormai radicato nei gusti del pubblico, considera «l'*aulos* piú dolce della lira» per la sua affinità con il canto[17].

In arcaico, dunque, ogni genere poetico era accompagnato da uno strumento musicale; in quest'ambito, in origine, il termine 'lirica' designava specificamente la poesia cantata con l'accompagnamento della λύρα o di altri strumenti a corda. Essa poteva essere eseguita da un singolo cantore – nel qual caso fu detta lirica monodica – in contesti non ufficiali quali l'eteria socio-politica (Alceo), il tiaso femminile (Saffo) o il simposio tirannico (Anacreonte)[18]; in questa forma l'esecutore coincideva in genere con l'autore.

La *performance* lirica poteva però avvenire anche ad opera di un coro, istruito dall'autore stesso o da un χοροδιδάσκαλος; il canto era accompagnato da evoluzioni orchestiche. Le forme della lirica corale si differenziarono a seconda dell'occasione e del destinatario del canto: il contesto performativo, la cui ufficialità è fondamentale per comprendere a

[13] PLUTARCO, *Sulla E di Delfi*, 389a-b: «καὶ ᾄδουσι τῷ μὲν διθυραμβικὰ μέλη παθῶν μεστὰ καὶ μεταβολῆς πλάνην τινὰ καὶ διαφόρησιν ἐχούσης ... τῷ δὲ παιᾶνα, τεταγμένην καὶ σώφρονα μοῦσαν».

[14] Si consideri l'abbondanza di miti relativi sia al valore paideutico della musica (Chirone) che al suo potere di fascinazione sulla natura e sull'animo umano (le Sirene, Arione e, soprattutto, Orfeo). Sull'*ethos* musicale, oltre all'ancora fondamentale H. ABERT, *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik*, Leipzig 1899, si veda W. D. ANDERSON, *Ethos and Education in Greek Music. The Evidence of Poetry and Philosophy*, Cambridge Mass. 1966.

[15] Sono due degli autori piú rappresentativi del ditirambo nuovo, per il quale rinvio all'ancora utile H. SCHÖNEWOLF, *Der jungattische Dithyrambos. Wesen, Wirkung, Gegenwirkung*, Diss. Gießen 1938. Per una rapida sintesi delle innovazioni ritmiche e musicali introdotte dagli esponenti di questo genere poetico, su cui torneremo piú avanti nel testo, si vedano GENTILI, *Poesia* cit., pp. 37-39, e R. PRETAGOSTINI, *Le teorie metrico-ritmiche degli antichi. Metrica e ritmo musicale*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2, Roma 1993, pp. 390-91.

[16] PLATONE, *Leggi*, 700d: «μετὰ δὲ ταῦτα, προιόντος τοῦ χρόνου, ἄρχοντες μὲν τῆς ἀμούσου παρανομίας ποιηταὶ ἐγίγνοντο φύσει μὲν ποιητικοί, ἀγνώμονες δὲ περὶ τὸ δίκαιον τῆς Μούσης καὶ τὸ νόμιμον ... καὶ αὐλῳδίας δὴ ταῖς κιθαρῳδίαις μιμούμενοι».

[17] PSEUDO-ARISTOTELE, *Problemi*, 19.43: «ὁ δὲ αὐλὸς ἡδίων τῆς λύρας ... ἡ μὲν οὖν ᾠδὴ καὶ ὁ αὐλὸς μίγνυνται αὑτοῖς δι' ὁμοιότητα».

[18] Sullo stretto rapporto fra lirica monodica e simposio rinvio alle belle pagine di M. VETTA, *Il simposio: la monodia e il giambo*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1, Roma 1992, pp. 205-15.

pieno la spettacolarità del genere[19], era una cerimonia pubblica di tipo religioso o civile e l'oggetto del canto poteva essere, come nel caso del peana[20] e del ditirambo[21], una divinità o, come negli encomi, un atleta o un personaggio illustre. Si eseguivano canti per lodare la bellezza e la virtú delle fanciulle (parteni), per festeggiare un matrimonio (imenei ed epitalami), per commemorare un defunto (treni), per celebrare i vincitori nelle gare sportive (epinici). Nell'età classica il teatro erediterà la prassi esecutiva della lirica corale, compresa, nella maggioranza dei casi, la struttura triadica della strofe; infatti, caratteristica del dramma attico è l'alternanza di parti recitate dagli attori (episodi) e parti cantate e danzate dal coro nell'orchestra (stasimi).

Anche altri generi poetici non propriamente lirici quali l'elegia e il giambo prevedevano un accompagnamento strumentale, nel caso specifico realizzato con l'*aulos*[22]. Perfino l'esecuzione cantilenata dell'epica esametrica poteva essere accompagnata da uno strumento a corda (*phorminx* o *kithara*)[23]; del resto, secondo l'ipotesi di Gentili[24], questo tipo di *epos* è strettamente correlato anche dal punto di vista genetico con la citarodia epica[25], una tra le piú antiche forme di *performance*, al pari dell'aulodia, della citaristica e dell'auletica[26]. A proposito di questi ulti-

[19] I cori prevedevano un numero di esecutori che arrivava anche a cinquanta elementi e l'accompagnamento strumentale poteva contemplare il concorrere di piú strumenti.

[20] Sul peana mi limito a rimandare al recente L. KÄPPEL, *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Berlin - New York 1992.

[21] Il ditirambo subí profonde mutazioni nel corso dei secoli, trasformandosi una prima volta, per opera di Arione (cfr. ERODOTO, 1.23), da breve canto cultuale a struttura corale altamente spettacolare in cui il coro eseguiva una danza ciclica (cfr. G. A. PRIVITERA, *Il ditirambo come spettacolo musicale. Il ruolo di Archiloco e di Arione*, in GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit., pp. 123-31) e successivamente evolvendo, ad opera degli autori del cosiddetto ditirambo nuovo, verso la forma monodica (cfr. G. A. PRIVITERA, *Il ditirambo da canto cultuale a spettacolo musicale*, in «Cultura e scuola», XLIII (1972), pp. 55-66, ristampato con qualche taglio in C. CALAME (a cura di), *Rito e poesia corale in Grecia*, Roma-Bari 1977, pp. 27-37); sul ditirambo in generale si veda ora B. ZIMMERMANN, *Dithyrambos. Geschichte einer Gattung*, Göttingen 1992.

[22] La poesia giambica era probabilmente eseguita in παρακαταλογή (cfr. PSEUDO-PLUTARCO, *Sulla musica*, 28.1141a). La presenza dell'accompagnamento dell'*aulos* nell'esecuzione di poesia elegiaca durante il simposio è riaffermata da GENTILI, *Poesia* cit., p. 47, e da VETTA, *Il simposio* cit., p. 188 nota 32, anche se D. A. CAMPBELL, *Flutes and elegiac couplets*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXXIV (1964), pp. 63-68, voleva circoscrivere tale possibilità a «esecuzioni nell'ambito di feste e altre occasioni ufficiali» in cui «l'*aulos* era impiegato per offrire una resa piú spettacolare».

[23] C. O. PAVESE, *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica*, Roma 1972, pp. 215-16.

[24] B. GENTILI e P. GIANNINI, *Preistoria e formazione dell'esametro*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», XXVI (1977), pp. 7-37, ora ristampato in M. FANTUZZI e R. PRETAGOSTINI (a cura di), *Struttura e storia dell'esametro greco*, II, Roma 1996, pp. 11-41.

[25] Canto a solo accompagnato da uno strumento a corda, in cui i citarodi «ποιοῦντες ἔπη τούτοις μέλη περιετίθεσαν» (ERACLIDE PONTICO, fr. 157 Wehrli *ap.* PSEUDO-PLUTARCO, *Sulla musica*, 3.1132c).

[26] L'aulodia è il canto a solo accompagnato da uno strumento a fiato, la citaristica la *performance* strumentale a solo dello strumento a corda, l'auletica la *performance* strumentale a solo dello strumento a fiato.

mi generi poetico-musicali e musicali, un segno evidente della loro eccezionale importanza nell'ambito della società arcaica e classica è rappresentato dal fatto che essi diedero luogo fin dai tempi piú antichi a veri e propri agoni[27], che facevano parte dei programmi di giochi locali e panellenici, come è testimoniato, fra l'altro, dalla *Pitica XII* di Pindaro, dedicata alla vittoria dell'auleta Mida nella 24ª pitiade (490 a. C.)[28].

La musica era quindi alla base di ogni *performance* poetica fin dall'età arcaica e tardoarcaica; in questo periodo essa era regolata da norme rigide e severe riguardo all'intonazione e al ritmo, fissate per ciascuna melodia. I primi repertori melodici erano infatti denominati νόμοι[29], «leggi», perché non era lecito uscire dai limiti dell'intonazione e dai caratteri stabiliti per ciascuno di essi[30]. La definizione dei caratteri dei νόμοι fu opera di Terpandro[31], vissuto tra VIII e VII secolo a. C. a Sparta, città in cui fondò la prima scuola musicale[32]. Alcune fonti antiche riferiscono che egli, chiamato in questa città su consiglio di un oracolo per porre fine alla guerra civile, sedò la contesa con i suoi canti[33]. A stare alla tradizione, anche Stesicoro, circa un secolo piú tardi, esercitò un'influenza politica ristabilendo la ἡσυχία, «la concordia», grazie al canto[34]. Attraverso queste testimonianze risultano evidenti non solo la

[27] Cfr. PAVESE, *Tradizioni* cit., pp. 247-49.

[28] Sulla *Pitica XII* si veda ora PINDARO, *Le Pitiche*, a cura di B. Gentili, Milano 1995, pp. 307-23 e 671-84.

[29] Il termine νόμος successivamente passò a significare il canto citarodico solistico, suddiviso da Terpandro, secondo la testimonianza di POLLUCE, 4.66, in sette parti: ἀρχά (sezione iniziale), μεταρχά (in responsione con l'ἀρχά), κατατροπά (brano di transizione), μετακατατροπά (in responsione con la κατατροπά), ὀμφαλός (sezione centrale del νόμος), σφραγίς (il «sigillo», sezione in cui l'autore parla di sé), ἐπίλογος (conclusione). Il νόμος citarodico sarà poi uno dei generi privilegiati dagli innovatori musicali del V-IV secolo.

[30] PSEUDO-PLUTARCO, *Sulla musica*, 6.1133c: «ἐπειδὴ οὐκ ἐξῆν παραβῆναι <τὸ> καθ' ἕκαστον νενομισμένον εἶδος τῆς τάσεως».

[31] Edizione critica e commento delle testimonianze e dei frammenti di Terpandro in A. GOSTOLI, *Terpander*, Roma 1990; per questa specifica notizia si veda ERACLIDE PONTICO, fr. 157 Wehrli *ap.* PSEUDO-PLUTARCO, *Sulla musica*, 3.1132c (Test. 27 Gostoli): «ἀποφῆναι δὲ τοῦτον (*scil.* Terpandro) λέγει ὀνόματα πρῶτον τοῖς κιθαρῳδικοῖς νόμοις». Ciascun νόμος, costituito da una struttura melodica ben precisa, prendeva il nome dal luogo di origine, dalle proprie caratteristiche formali o dal nome dell'autore o di persone a lui legate; cfr. POLLUCE, 4.65 (Test. 38 Gostoli): «νόμοι δ' οἱ Τερπάνδρου ἀπὸ μὲν τῶν ἐθνῶν ὅθεν ἦν, Αἰόλιος καὶ Βοιώτιος, ἀπὸ δὲ ῥυθμῶν ὄρθιος καὶ τροχαῖος, ἀπὸ δὲ τρόπων ὀξὺς καὶ τετραοίδιος, ἀπὸ δ' αὐτοῦ καὶ τοῦ ἐρωμένου Τερπάνδρειος καὶ Καπίων».

[32] Cfr. PSEUDO-PLUTARCO, *Sulla musica*, 9.1134b (Test. 18 Gostoli).

[33] FILODEMO, *Sulla musica*, 1, fr. 30.31-35, p. 18 Kemke (Test. 14a Gostoli); DIODORO SICULO, 8.28 *ap.* TZETZE, *Chiliadi*, 1.385-92 (Test. 15 Gostoli), e PSEUDO-PLUTARCO, *Sulla musica*, 42.1146b-c (Test. 19 Gostoli); cfr. DEMETRIO FALEREO, *ap.* scolî EQ a *Odissea*, 3.267, p. 144, 8 sgg. Dindorf (Test. 12 Gostoli). La veridicità di tale notizia è confutata dallo stesso FILODEMO, *Sulla musica*, 4, pp. 85, 49-86, 19 Kemke (Test. 14b Gostoli), nella sua polemica nei confronti dell'influenza morale della musica.

[34] STESICORO, fr. 281c Page = FILODEMO, *Sulla musica*, 1, fr. 30.35-42, p. 18 Kemke.

funzione politica e sociale della musica, ma soprattutto la sua indubbia capacità psicagogica, un aspetto pragmatico che, presente fin da tempi antichissimi nella realtà antropologica del mondo greco, diverrà in seguito una vera teoria nell'ambito della speculazione filosofica[35]. Il teorizzatore della dottrina etico-musicale fu Damone di Oa[36], personaggio di rilievo della vita politica dell'Atene del V secolo a. C.: fu consigliere di Pericle e subí l'ostracismo forse proprio per le sue idee relative alla musica. Sua è l'affermazione, riportata da Platone, secondo la quale non si possono mutare i 'modi' musicali senza mutare le leggi fondamentali dello stato[37].

Per tutta l'età arcaica la musica fu contraddistinta da una certa austerità e semplicità compositiva. Il ritmo musicale si conformava alla struttura metrico-ritmica della catena verbale e il connubio tra poesia e musica era organico e indissolubile[38]. L'elemento musicale si configurava come uno degli elementi costitutivi del genere poetico, pur non avendo una propria autonomia, ma presupponendo un adeguamento della linea melodica al ritmo metrico del testo verbale[39]. Intorno alla metà del V secolo a. C. tale dipendenza iniziò a subire un'evoluzione che ben presto portò alla rottura del rapporto biunivoco fra ritmo metrico-verbale e ritmo musicale. L'espediente piú importante attraverso cui si realizzò questa rottura fu quello della protrazione della sillaba; tale procedimento consentiva l'appoggio di piú note su di un unico elemento sillabico, con la logica conseguenza che la sillaba non era piú posta a fondamento del ritmo, come era stata fino allora la norma[40].

La notazione del superallungamento di una sillaba poteva avvenire o con l'impiego di segni ritmici, quali il λεῖμμα (nelle forme Λ e Ω)[41] e la

[35] La teoria etico-musicale non fu dunque una creazione del pensiero filosofico, ma la codificazione di un dato antropologico tipico della cultura greca, come osserva E. A. LIPPMAN, *The sources and development of the ethical view of music in ancient Greece*, in «Musical Quarterly», XLIX (1963), pp. 188-209; cfr. ID., *Musical Thought in Ancient Greece*, New York - London 1964, pp. 45-86.

[36] Molto interessante è il profilo di Damone delineato da R. W. WALLACE, *Damone di Oa e i suoi successori: un'analisi delle fonti*, in R. W. WALLACE e B. MACLACHLAN (a cura di), *Harmonia mundi. Musica e filosofia nell'antichità*, Roma 1991, pp. 30-53.

[37] PLATONE, *Repubblica*, 424c: «οὐδαμοῦ γὰρ κινοῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων, ὥς φησί τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι».

[38] *Ibid.*, 398d: «τὸ μέλος ἐκ τριῶν ἐστιν συγκείμενον, λόγου τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ».

[39] *Ibid.*: «καὶ μὴν τήν γε ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἀκολουθεῖν δεῖ τῷ λόγῳ».

[40] Come si deduce, tra le altre testimonianze, da ARISTOTELE, *Metafisica*, 1087b36: «ἐν δὲ ῥυθμοῖς βάσις ἢ συλλαβή», in cui è evidente che gli elementi sui quali poggia il ritmo sono i piedi, cioè le sillabe.

[41] Il λεῖμμα indica generalmente una pausa ritmica di uno (Λ, Ω), due (Λ̄, Ω̄), tre (Λ, Ω) o quattro tempi (Λ, Ω), ma in due degli *Inni* di Mesomede (PÖHLMANN, *Denkmäler* cit., nn. 4-5) è impiegato, come la μακρὰ τρίχρονος, per protrarre il valore della sillaba fino a tre tempi.

μακρὰ τρίχρονος (˪)[42], o attraverso la reduplicazione della vocale[43]. Una preziosa testimonianza del non rispetto della valenza metrica da parte del ritmo musicale si è conservata in maniera molto chiara nella tradizione manoscritta del testo di una commedia di Aristofane: nelle *Rane*, nell'ambito di due monodie in cui il commediografo ridicolizza attraverso lo strumento della parodia i virtuosismi musicali impiegati da Euripide[44], il fenomeno della protrazione ritmica della sillaba trova riscontro anche a livello grafico (v. 1314: εἱειειειειειλίσσετε, e v. 1348: εἱειειειλίσσουσα)[45]. In effetti Euripide, fra tutti i tragici del v secolo a. C., fu quello che maggiormente fece ricorso nei propri drammi agli sperimentalismi introdotti in ambito musicale dagli autori del ditirambo nuovo, aspramente criticati dal comico Ferecrate in un famoso frammento del *Chirone*[46]: la Musica, nelle vesti di un personaggio femminile malconcio e con le vesti lacere, si lamenta con la Giustizia degli oltraggi e delle violenze subiti ad opera dei vari Melanippide, Cinesia e Frinide, per arrivare, in una sorta di *climax* ascendente, alla condanna di colui che le ha arrecato tanti guai da superare tutti gli altri[47], il milesio Timoteo[48].

[42] Impiegata nell'*Epitafio* di Sicilo (PÖHLMANN, *Denkmäler* cit., n. 18), perché baccheo-spondeo («ὅσον ζῇς, φαίνου» = ⏑ – – – –) e coriambo-baccheo («μηδὲν ὅλως σὺ λυποῦ» = – ⏑ ⏑ – ⏑ – –) siano portati alla misura rispettivamente di un dimetro giambico e di un coriambo + digiambo. Conosciamo il valore del λεῖμμα e della μακρὰ τρίχρονος grazie al primo e al terzo dei trattati anonimi sulla musica pubblicati nel 1840 da F. Bellermann (*Anonyma Bellermanniana*, 1.1, p. 1 Najock; 3.102, p. 32 Najock), che contengono l'intero sistema di notazione ritmica usato dagli antichi (–, μακρὰ δίχρονος = lunga di due tempi; ˪, μακρὰ τρίχρονος = lunga di tre tempi; ⊔, μακρὰ τετράχρονος = lunga di quattro tempi; ⊔⊔, μακρὰ πεντάχρονος = lunga di cinque tempi). La μακρὰ τρίχρονος compare anche in un papiro ritmico del III secolo d. C. (*POxy.*, 2687 + 9), dove il cretico (– ⏑ –) è portato alla misura dei μέτρα di sei tempi mediante il superallungamento a tre tempi di una delle lunghe; su questo interessante trattato si vedano ora i saggi di L. E. ROSSI, *POxy 9 + POxy 2687: trattato ritmico-metrico*, in *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta philosophica*, Firenze 1988, pp. 11-30, e B. GENTILI e L. LOMIENTO, *Problemi di ritmica greca. Il monocrono (Mart. Cap. «De nupt.» 9-982; «P.Oxy.» 2687 + 9); l'elemento «alogos» (Aristid. Quint. «De mus.» 17)*, in GENTILI e PERUSINO (a cura di), *Mousiké* cit., pp. 61-75. Un'approfondita discussione su tali argomenti, che invita a un'attenta e non univoca valutazione dei segni ritmici nell'analisi dei singoli testi musicali, è offerta da G. COMOTTI, *I problemi dei valori ritmici nell'interpretazione dei testi musicali della Grecia antica*, in GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit., pp. 17-25.

[43] Cfr. *PLeid.*, inv. 510 (τ[αα]ς), e *PWien*, G 2315 (ωώς). L'esempio di reduplicazione nei due *Inni delfici* è invece interpretato da PÖHLMANN, *Denkmäler* cit., nn. 19-20, come un espediente grafico per indicare due note sulla stessa sillaba, senza alcuna rilevanza sul piano ritmico.

[44] Per un'analisi dettagliata di queste due monodie rinvio a R. PRETAGOSTINI, *Forma e funzione della monodia in Aristofane*, in L. DE FINIS (a cura di), *Scena e spettacolo nell'antichità*, Firenze 1989, pp. 116-21.

[45] Sebbene la tradizione manoscritta non sia concorde sul numero delle reiterazioni della sillaba ει-, resta il fatto che nella scrittura essa è certamente ripetuta per un certo numero di volte.

[46] FERECRATE, fr. 155 Kassel-Austin.

[47] *Ibid.*, fr. 155.22-23 Kassel-Austin: «κακά μοι παρέσχεν οὗτος (*scil.* Timoteo), ἅπαντας οὓς λέγω | παρελήλυθεν».

[48] A proposito di Timoteo particolarmente incisive sono le considerazioni di GENTILI, *Poesia* cit., p. 39.

Il frammento di Ferecrate è stato a giusto titolo considerato una sintetica «storia della nuova musica»[49]. In effetti i personaggi citati nel *Chirone* appartengono alla schiera di quegli innovatori che, nella seconda metà del v secolo a. C., operarono una vera rivoluzione in campo musicale: affrancarono i μέλη dalla struttura strofica introducendo i canti a solo (Melanippide)[50], trasformarono le forme tradizionali del ditirambo in esecuzioni «aeree» e altisonanti privilegiando il valore fonico della parola rispetto ai suoi contenuti (Cinesia)[51], portarono l'esperienza dell'auletica nella citarodia aumentando il numero delle corde della cetra e sperimentando nuove tecniche nella prassi esecutiva[52], che permisero la realizzazione di cromatismi ed enarmonie (Frinide)[53]. Punto di arrivo di questo processo evolutivo fu Timoteo, di cui resta un lungo frammento poetico dei *Persiani*[54] che descrive la battaglia di Salamina, già cantata da Eschilo nell'omonima tragedia. Si tratta di un νόμος citarodico 'ditirambizzato', che tuttavia conserva ancora la divisione terpandrea: rimangono parte dell'ὀμφαλός, la σφραγίς e l'ἐπίλογος. Tratto peculiare dell'opera di Timoteo è la sostanziale riduzione del νόμος e del ditirambo a un unico genere poetico[55] che, in quanto svincolato dalla responsione strofica[56] e da ogni costrizione metrico-ritmica, risultava particolarmente adatto a realizzare con molta libertà ogni sorta di mimetismo musicale[57].

La consapevolezza da parte del poeta della distinzione ormai vigente tra metri e ritmi[58] ben attesta la distanza che separa Timoteo, canto-

[49] D. RESTANI, *Il Chirone di Ferecrate e la 'nuova' musica greca*, in «Rivista italiana di musicologia», XVIII (1983), p. 140.

[50] ARISTOTELE, *Retorica*, 1409b26-29.

[51] Cfr. ARISTOFANE, *Uccelli*, 1388-90: «τῶν διθυράμβων γὰρ τὰ λαμπρὰ γίγνεται| ἀέρια καὶ σκότιά γε καὶ κυαναυγέα| καὶ πτεροδόνητα», versi che si immaginano pronunciati proprio da Cinesia.

[52] Facendo vibrare la corda alla sua metà, si poteva disporre di un'altra ottava acuta di suoni e ottenere cosí una piú ampia gamma sonora: cfr. PSEUDO-ARISTOTELE, *Problemi*, 19.23: «ἐκ τοῦ ἡμίσεος ἡ χορδὴ ψαλλομένη καὶ ὅλη συμφωνοῦσα διὰ πασῶν».

[53] FERECRATE, fr. 155.14-16 Kassel-Austin: «Φρῦνις δ' ἴδιον στρόβιλον ἐμβαλών τινα| κάμπτων με καὶ στρέφων ὅλην διέφθορεν,| ἐν πέντε χορδαῖς δώδεχ' ἁρμονίας ἔχων».

[54] TIMOTEO, fr. 791 Page.

[55] La labilità dei confini tra i vari generi letterari e musicali e la totale mancanza di regole nell'impiego delle melodie e delle armonie all'interno delle singole composizioni (per cui cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, *Sulla disposizione delle parole*, 19.131-32, II, pp. 85 sg. Usener-Radermacher) sono aspramente criticate da PLATONE, *Leggi*, 700d-e.

[56] PSEUDO-ARISTOTELE, *Problemi*, 19.15: «οἱ μὲν νόμοι οὐκ ἐν ἀντιστρόφοις ἐποιοῦντο ... καὶ οἱ διθύραμβοι, ἐπειδὴ μιμητικοὶ ἐγένοντο, οὐκέτι ἔχουσιν ἀντιστρόφους, πρότερον δὲ εἶχον».

[57] *Ibid.*: «καθάπερ οὖν καὶ τὰ ῥήματα, καὶ τὰ μέλη τῇ μιμήσει ἠκολούθει ἀεὶ ἕτερα γινόμενα. Μᾶλλον γὰρ τῷ μέλει ἀνάγκη μιμεῖσθαι ἢ τοῖς ῥήμασιν». Ma sul rifiuto di una mimesi troppo libera e lontana da un modello educativo 'onesto' cfr. PLATONE, *Repubblica*, 398a-b.

[58] TIMOTEO, fr. 791.229-31 Page: «νῦν δὲ Τιμόθεος μέτροις| ῥυθμοῖς τ' ἑνδεκακρουμάτοις| κίθαριν ἐξανατέλλει».

re di «nuove composizioni»[59], dall'età arcaica e tardoarcaica, quando Pindaro all'inizio dell'*Olimpica II* invocava «gli inni signori della cetra»[60]; la rivoluzione si è ormai compiuta, sebbene la reazione dei tradizionalisti fosse stata fin dall'inizio immediata e aspra. Basti pensare alla polemica di Pratina di Fliunte, il quale, già nella prima metà del v secolo a. C., biasimava l'*aulos* perché non rispettava il canto del coro, riaffermando nel contempo la supremazia dell'elemento metrico-ritmico sull'accompagnamento musicale[61]; e ancora Timoteo, secondo quanto riferisce Boezio[62], fu addirittura oggetto di un decreto da parte degli Spartani, che lo accusarono di corrompere con la sua musica le orecchie dei giovani[63].

Queste innovazioni ritmico-musicali investirono anche il genere preminente nella vita culturale di questo periodo, il teatro, che infatti già alla fine del v secolo a. C. si volse verso una piú marcata spettacolarità, con la creazione di nuovi contesti performativi[64]. La bravura e la specializzazione tecnica dell'attore trovarono spazio, all'interno del dramma, nella monodia, il canto a solo, che divenne la sezione maggiormente in grado di suscitare l'interesse e il favore del pubblico[65]. Parallelamente, al di fuori del dramma tradizionalmente inteso, nacquero altre forme di spettacolo; esse consistevano, per esempio, in vere e proprie esibizioni virtuosistiche di τραγῳδοί e κωμῳδοί[66], attori professionisti

[59] ID., fr. 796.1-5 Page: «οὐκ ἀείδω τὰ παλαιά,| καινὰ γὰρ ἀμὰ κρείσσω| νέος ὁ Ζεὺς βασιλεύει,| τὸ πάλαι δ' ἦν Κρόνος ἄρχων| ἀπίτω Μοῦσα παλαιά».

[60] PINDARO, *Olimpiche*, 2.1: «'Αναξιφόρμιγγες ὕμνοι», espressione con cui il poeta intende consacrare la preminenza della parola sulla musica.

[61] PRATINA, fr. 708.6-7 Page: «τὰν ἀοιδὰν κατέστασε Πιερὶς βασίλειαν· ὁ δ' αὐλός| ὕστερον χορευέτω· καὶ γάρ ἐσθ' ὑπηρέτας».

[62] BOEZIO, *De institutione musica*, 1.1.

[63] *Ibid.*: «πολυφωνίαν εἰσάγων λυμαίνεται τὰς ἀκοὰς τῶν νέων». In riferimento all'aspetto musicale il testo del decreto è stato di recente preso in esame da G. MARZI, *Il «Decreto» degli Spartani contro Timoteo (Boeth., «De instit. mus.» 1, 1)*, in GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit., pp. 264-72. Per una piú chiara contestualizzazione di questo episodio non si deve comunque dimenticare il retroterra culturale della città di Sparta: vi aveva operato e insegnato Terpandro, il normalizzatore dei νόμοι, custode dell'antico e austero patrimonio musicale della tradizione.

[64] Nel dramma il coro andò progressivamente svincolandosi dall'intreccio dell'azione e vide ridotto il suo spazio, vennero inseriti intermezzi musicali, i cosiddetti ἐμβόλιμα (cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 1456a28-32), e si privilegiarono le scelte spettacolari, per cui si veda P. VENINI, *Note sulla tragedia ellenistica*, in «Dioniso», XVI (1953), pp. 3-26; sono cambiamenti che testimoniano, come ha giustamente osservato B. GENTILI, *Lo spettacolo nel mondo antico. Teatro ellenistico e teatro romano arcaico*, Roma-Bari 1977, pp. 13-17, la tendenza verso un teatro di intrattenimento e d'evasione, non piú politicamente impegnato.

[65] È interessante notare che ARISTOTELE, *Poetica*, 1451b35-39, criticando le tragedie in cui le azioni si susseguono le une alle altre in maniera episodica e disorganica, ne attribuisca la responsabilità non solo agli autori, ma anche agli attori, la cui richiesta di 'pezzi' idonei a mettere in luce la loro bravura andava a discapito della necessaria coordinazione fra gli episodi.

[66] Per la presenza anche di donne all'interno delle categorie di professionisti – attori, musici,

che cantavano e mimavano, con l'accompagnamento della lira e dell'*aulos*, brani teatrali, epici e lirici d'età classica[67]. Dunque momenti di spettacolo di grande popolarità, di puro intrattenimento, durante i quali il testo poetico, diversamente da quanto sarebbe avvenuto nella cultura erudita e scritta delle corti ellenistiche[68], continuò a esprimersi in stretta relazione con l'elemento musicale. Ma, come si è detto, il connubio parola-musica aveva subito nel rapporto fra le due componenti un rovesciamento a tutto vantaggio della seconda, che, anche grazie al suo ruolo dominante, aveva ormai acquisito e sviluppato una sua propria autonomia; è nel contesto di questa nuova realtà che, a partire dal IV secolo a. C., si viene formando una specifica 'teoria' musicale, cui si deve, fra l'altro, l'elaborazione di un lessico specializzato[69].

Nei secoli precedenti l'ellenismo due erano stati gli aspetti della musica su cui si era soffermata la riflessione filosofica: l'indagine acustico-matematica dei suoni operata dai pitagorici e la dottrina etico-musicale di Damone[70]. In realtà molti sono i punti di contatto tra queste due scuole[71]. La connessione tra musica ed etica, che si considera di ascendenza damoniana soprattutto sulla base della testimonianza di Platone[72], è pre-

mimi – che operarono nell'ambito di queste forme di spettacolo si veda P. ANGELI BERNARDINI, *Donne e spettacolo nel mondo ellenistico*, in R. RAFFAELLI (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona 1995, pp. 185-97.

[67] Il processo di 'antologizzazione' operato da questa nuova cultura è messo bene in luce da GENTILI, *Lo spettacolo* cit., pp. 6-13.

[68] In questo contesto la poesia divenne un fenomeno puramente letterario con spazi pressoché azzerati per la *performance* lirica: il testo verbale può esistere di per sé, non ha piú bisogno del connubio con l'elemento musicale. Un'incisiva sintesi sulla nuova cultura legata alle corti ellenistiche è offerta da G. SERRAO, *Letteratura. Caratteri generali*, in *Storia e civiltà dei Greci*, V/9. *La cultura ellenistica. Filosofia, scienza, letteratura*, Milano 1977, pp. 169-79, e da R. PRETAGOSTINI, *La poesia ellenistica*, in F. MONTANARI (a cura di), *Da Omero agli Alessandrini*, Roma 1988, pp. 289-92.

[69] A proposito dei cambiamenti che in questo periodo investono i modi della comunicazione, molto interessanti risultano le considerazioni di R. W. WALLACE, *Frammentarietà e trasformazione: evoluzioni nei modi della comunicazione nella cultura ateniese fra* V *e* IV *sec.*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», n.s., XLVI [LXXV] (1994), pp. 7-20.

[70] Sull'esistenza di una terza corrente nel panorama della ricerca musicale della fine del V secolo a. C., quella dei cosiddetti ἁρμονικοί citati da ARISTOSSENO, *Elementi armonici*, 2.40.26, p. 51, 1 Da Rios, l'opinione degli studiosi non è concorde. Mentre per R. W. WALLACE, *Music theorists in fourth-century Athens*, in GENTILI e PERUSINO (a cura di), *Mousiké* cit., pp. 17-39, essi sono a tutti gli effetti «un particolare gruppo di teorici che chiamarono se stessi gli *harmonikoi*» (p. 30), altri, come per esempio A. BARKER, *Οἱ καλούμενοι ἁρμονικοί: the predecessors of Aristoxenus*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», n.s., XXIV (1978), p. 4, ritengono che Aristosseno designasse con questo nome piú genericamente quei contemporanei e predecessori riconducibili alla sua corrente.

[71] Per questo aspetto specifico si veda L. E. ROSSI, *La dottrina dell'«ethos» musicale e il simposio*, in GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit., pp. 238-45.

[72] PLATONE, *Repubblica*, 400a-c, da cui si deduce che veniva attribuita a Damone anche la teoria dei tre generi ritmici («ὅτι μὲν γὰρ τρί' ἄττα ἐστὶν εἴδη ἐξ ὧν αἱ βάσεις πλέκονται»). La presenza in quest'epoca di correnti non in sintonia con la teoria etica damoniana è invece testimoniata dall'ano-

sente anche nel pensiero pitagorico: il concetto di ἁρμονία[73], intesa come unificazione dei contrari[74] nella quale si realizza l'ordine del cosmo, è fondamentale per spiegare l'influsso che la musica esercita sull'anima. Secondo quanto riferisce Aristotele, anche l'anima per i pitagorici è armonia[75], e la musica, che rispecchia l'armonia universale in virtú della sua natura numerica e matematica[76], ha un potere particolare su di essa per l'affinità con la sua essenza costitutiva[77]. Damone, da parte sua, esalta la funzione e l'influenza della musica nell'educazione e nella formazione del carattere dell'individuo; questa impostazione trova poi un notevole sviluppo in Platone e in Aristotele, i quali, in alcune delle loro opere piú importanti[78], dedicano ampio spazio al valore paideutico della musica. Il carattere etico dei ritmi e delle melodie viene sottolineato anche nel libro XIX dei *Problemi* di scuola aristotelica[79], interamente dedicato alla musica, che, pur privo di originalità per quanto riguarda le questioni teoriche[80], risulta utile agli studiosi moderni per la cono-

nimo autore (forse del IV secolo a. C.) del *PHib.*, I, 13, che contesta la capacità della musica di influenzare l'*ethos* dell'uditore.

[73] Il concetto di 'armonia' dell'universo, la cui intelligibilità si basa sul numero (cfr. FILOLAO, DK 44 B 11: «γνωμικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ»), fondamento di tutte le cose (*ibid.*, 4: «καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου»), è il fulcro della speculazione dei pitagorici. Di qui lo studio della musica come struttura melodica che basa la propria organizzazione interna sui rapporti matematici esistenti tra i suoni (l'intervallo d'ottava è espresso dalla proporzione numerica 2 : 1, quello di quarta dalla proporzione 4 : 3, quello di quinta dalla proporzione 3 : 2): lo studio di tali rapporti è essenziale in quanto essi esprimono la natura dell'armonia universale (cfr. STRABONE, 10.3.10: «οἱ Πυθαγόρειοι ... καθ' ἁρμονίαν τὸν κόσμον συνεστάναι φασί, πᾶν τὸ μουσικὸν εἶδος θεῶν ἔργον ὑπολαμβάνοντες»). Il significato primo del termine ἁρμονία, dunque, non è musicale (cfr. *Odissea*, 5.248 e 5.361, e ERODOTO, 2.96); è solo in questo sistema di pensiero che esso, per analogia, viene esteso a tale sfera semantica.

[74] FILOLAO, DK 44 B 10: «ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις». Cfr. ARISTOTELE, *Sull'anima*, 407b30-31: «καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσίν τινα ἐναντίων εἶναι».

[75] ID., *Politica*, 1340b18-19: «διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν».

[76] PLATONE, *Timeo*, 35b-36b, nella descrizione della struttura dell'anima del mondo, chiaramente risente delle speculazioni pitagoriche sui numeri e sulla teoria musicale.

[77] In questa prospettiva la musica poteva ristabilire l'armonia turbata nell'anima di ciascun individuo; di qui il concetto di catarsi e la fede nel potere magico e psicoterapeutico della musica (una sorta di 'musicoterapia' *ante litteram*): cfr. ARISTOSSENO, fr. 26 Wehrli: «ὅτι οἱ Πυθαγορικοί, ὡς ἔφη Ἀριστόξενος, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς».

[78] Platone dedica alla musica quasi l'intero terzo libro della *Repubblica*, Aristotele tutto l'ottavo libro della *Politica*, in entrambi i casi all'interno di un discorso piú generale sull'educazione (cfr. PLATONE, *Repubblica*, 401d: «κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή»; ARISTOTELE, *Politica*, 1340b13-15: «δῆλον ὅτι προσακτέον καὶ παιδευτέον ἐν αὐτῇ (*scil.* la musica) τοὺς νέους. ἔστι δὲ ἁρμόττουσα πρὸς τὴν φύσιν τὴν τηλικαύτην ἡ διδασκαλία τῆς μουσικῆς»).

[79] PSEUDO-ARISTOTELE, *Problemi*, 19.27.

[80] *Ibid.*, 19.35, vengono sostanzialmente riprese speculazioni pitagoriche, mentre in 19.27 e 19.29 è chiaro l'influsso della teoria etica.

scenza della prassi esecutiva nel IV secolo a. C.[81], soprattutto se si tiene conto della scarsità delle testimonianze che si sono conservate sull'argomento.

Ma l'autore che segna la nascita di una vera e propria teoria musicale fu Aristosseno di Taranto, discepolo di Aristotele, vissuto nel IV secolo a. C.[82] A lui si deve il superamento del metodo pitagorico, basato prevalentemente sull'astrazione matematica, a tutto vantaggio di una maggiore attenzione verso gli aspetti piú concreti e pragmatici dell'esperienza musicale[83]. Molto importante è il suo rapporto con Archita di Taranto (V-IV secolo a. C.), il pitagorico che piú di ogni altro si dedicò allo studio dei principî matematici che stanno alla base della prassi musicale[84]; quest'ultimo aveva ideato una divisione scalare, giuntaci attraverso Claudio Tolomeo[85], articolata in tre differenti tipi di scale, ognuna delle quali comprendente un'ottava suddivisa in due tetracordi: la struttura interna dei tetracordi nelle tre scale determina tre diversi γένη,

[81] *Ibid.*, 19.15, si prendono in esame le forme poetico-musicali privilegiate dai nuovi musici; in 19.18 si propone una riflessione sul tipo di accompagnamento usato nell'esecuzione vocale; in 19.23 si illustrano le nuove tecniche di esecuzione sperimentate sulla lira.

[82] Per una chiara e sintetica esposizione della teoria musicale di Aristosseno si rinvia a G. COMOTTI, *La musica nella cultura greca e romana*, Torino 1991², pp. 88-96.

[83] Alla base del sistema musicale greco è il tetracordo, successione di quattro suoni, i cui estremi sono a intervallo di quarta. L'associazione di due tetracordi congiunti (quando l'ultima nota di un tetracordo coincide con la prima del successivo) forma l'eptacordo, quella di due tetracordi disgiunti (separati cioè da un intervallo di un tono) l'ottava. Qui di seguito sono riportati, in ordine ascendente, i suoni che compongono l'ottava, sempre indicati secondo la denominazione delle corrispondenti corde della lira (gli antichi non assegnarono mai denominazioni ben precise a ogni singolo suono, in quanto l'intonazione delle note mobili della scala variava a seconda del genere [cfr. nota 86]; per gli antichi, inoltre, non esisteva un'altezza 'assoluta' di riferimento, come per noi il 'la' 440 Hz): ὑπάτη (l''estrema', la corda piú lontana dal corpo del suonatore), παρυπάτη ('vicina' all'ὑπάτη), λίχανος (toccata con il 'dito indice'), μέση (corda 'di mezzo'), παραμέση ('vicina' alla μέση), τρίτη (la 'terza' partendo dalla piú alta), παρανήτη ('vicina' alla νήτη), νήτη (l''ultima'). Associazioni di tetracordi di ampiezza superiore a quella dell'ottava sono il sistema perfetto minore (tre tetracordi congiunti piú una nota al grave, il προσλαμβανόμενος), il sistema perfetto maggiore (due coppie di tetracordi congiunti, con l'intervallo di un tono al centro piú una nota aggiunta al grave) e il sistema perfetto immutabile (combinazione del sistema perfetto maggiore con quello minore). Nell'ambito di tali sistemi gli antichi individuarono sette specie di ottava, che si differenziavano per la disposizione degli intervalli al loro interno. Il Medioevo ereditò dai Greci la scala di due ottave in minore, cioè il sistema perfetto maggiore, che in un primo momento furono indicate dalle quindici lettere dell'alfabeto latino (A-P). In seguito Guido d'Arezzo, monaco benedettino vissuto nella prima metà dell'XI secolo, escogitò il sistema mnemonico, che assegna alle note della scala diatonica un nome (ut [poi mutato in do], re, mi, fa, sol, la, si [aggiunto nel XVI secolo], cioè le moderne denominazioni ancora in uso), basato sulle sillabe iniziali di ciascun emistichio dell'inno liturgico a San Giovanni Battista *Ut queant laxis*, che procedeva proprio secondo la successione ascendente dei suoni della scala diatonica: «*Ut* queant laxis *Re*sonare fibris *Mi*ra gestorum *Fa*muli tuorum *Sol*ve polluti *La*bii reatum *S*ancte *I*ohannes».

[84] Cfr. CLAUDIO TOLOMEO, *Precetti armonici*, 1.13, p. 30, 9 sg. Düring: «Ἀρχύτας δὲ ὁ Ταραντῖνος μάλιστα τῶν Πυθαγορείων ἐπιμεληθεὶς μουσικῆς».

[85] *Ibid.*, 1.13 e 2.14, pp. 30 sg. e 70 sgg. Düring.

il diatonico, il cromatico e l'enarmonico. È proprio tale classificazione per generi, che rispecchia le forme di accordatura esistenti nella prassi esecutiva, l'elemento che accomuna Aristosseno ad Archita[86]: entrambi, infatti, nell'ottica di questa classificazione, fondarono le loro teorie armoniche sull'analisi dei sistemi di intonazione dei musici loro contemporanei, e non sulla pura astrazione matematica[87]. La contrapposizione tra i due, generalmente considerati dalla tradizione su posizioni antitetiche[88], non fu dunque cosí netta.

Aristosseno, da parte sua, pone in maniera molto piú esplicita la sensazione (αἴσθησις) a fondamento della sua speculazione teorica[89]. Negli *Elementi armonici* oggetto della sua trattazione è appunto l'omonima disciplina che, occupandosi degli intervalli dei suoni, coopera alla definizione di una teoria globale della musica[90]. I presupposti su cui si fonda la comprensione dei fenomeni musicali sono, oltre alla sensazione, l'intelletto (διάνοια), necessario a distinguere e a riconoscere la funzione delle note e degli intervalli percepiti attraverso l'αἴσθησις, e la memoria (μνήμη), indispensabile a mettere in relazione uno dopo l'altro i suoni che compongono la melodia[91]. Molto moderno e concretamente legato all'esperienza sensibile è il concetto di δύναμις, che indica la 'fun-

[86] Anche se Aristosseno nei suoi *Elementi armonici* riprende la classificazione per γένη di Archita, i loro due sistemi non sono identici; Archita manteneva fisso l'intervallo inferiore del tetracordo e considerava mobile una sola nota (cfr. A. BARKER, *Archita di Taranto e l'armonica pitagorica*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Sezione filologica-letteraria», XI (1989), pp. 159-78), mentre per Aristosseno le note mobili sono due, quelle centrali, la παρυπάτη e la λίχανος. È proprio la diversa posizione di queste due note a determinare il tipo di γένος: la successione semitono-tono-tono dava luogo al genere diatonico, quella semitono - semitono - un tono e mezzo al genere cromatico, quella quarto di tono - quarto di tono - due toni al genere enarmonico.

[87] Come era nella tradizione dei pitagorici, che fondarono su principî astrattamente matematici lo studio del suono. Significativo a questo proposito PLATONE, *Repubblica*, 531b-c, dove si polemizza con Archita proprio perché, come sottolinea BARKER, *Archita* cit., p. 170, «si era interessato ... al 'futile' compito di descrivere e giustificare i modelli di armonizzazione che erano realmente usati dai musicisti»; cfr. M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici*, II, Firenze 1962, pp. 312 sg.

[88] Cfr. ad esempio CLAUDIO TOLOMEO, *Precetti armonici*, 1.2, pp. 5 sg. Düring = ARISTOSSENO, Test. 30 Da Rios.

[89] ARISTOSSENO, *Elementi ritmici*, p. 2, 5 Pearson: «ὅτι μὲν οὖν περὶ τοὺς χρόνους καὶ τὴν τούτων αἴσθησιν». Cfr. PORFIRIO, *Commentario ai 'Precetti armonici' di Tolomeo*, p. 24, 3 Düring: «οὗτοι (*scil.* ἔνιοι τῶν ἀπ' Ἀριστοξένου) γὰρ τὴν μὲν αἴσθησιν ὡς κυρίαν ἐθεάσαντο». Parte della critica piú recente, però, come fa notare WALLACE, *Music theorists* cit., p. 38, riconosce che «Aristosseno non si liberò completamente dalle astratte analisi numeriche della musica, e addirittura dall'opera dei pitagorici»; cfr. M. LITCHFIELD, *Aristoxenus and empiricism: a reevaluation based on his theories*, in «Journal of Music Theory», XXXII (1988), p. 67: «Aristosseno usò un metodo empirico per sviluppare e spiegare le sue teorie, ma le conclusioni rimangono astratte, ideali e speculative».

[90] ARISTOSSENO, *Elementi armonici*, 1.2, p. 6, 1-6 Da Rios. Nel corso dell'opera l'autore analizza i singoli elementi che costituiscono la melodia: suoni, intervalli, scale, generi.

[91] *Ibid.*, 2.38-39, p. 48, 11-18 Da Rios.

zione' di un suono in un determinato contesto[92]: se, ad esempio, la λίχανος, nota mobile all'interno di un tetracordo, subiva delle χρόαι o variazioni, cioè sfumature nell'accordatura, come poteva accadere nella realtà della prassi esecutiva, l'orecchio continuava comunque a percepire che quella melodia apparteneva a un determinato γένος perché la sua 'funzione' nell'ambito di tale tetracordo restava la stessa. Si dovrà giungere al XVIII secolo e alla codificazione del sistema tonale per ritrovare un concetto simile[93].

Nell'altra sua opera a noi pervenuta, gli *Elementi ritmici*, Aristosseno analizza invece i valori temporali che il testo poetico assume nell'esecuzione. Per la prima volta sul piano teorico viene sancita l'autonomia del ritmo musicale rispetto a quello metrico, autonomia le cui prime attestazioni nella prassi esecutiva risalivano, come si è visto, al secolo precedente: il ricorso al concetto astratto di χρόνος πρῶτος, ormai necessario per misurare il ritmo musicale non piú legato alla sillaba[94], sarà poi ripreso da tutti i teorici che seguirono[95]. Dopo Aristosseno la trattatistica dei secoli successivi non diede contributi originali nel campo della musica: si continuarono a ripetere scolasticamente ora la teoria pitagorica ora quella aristossenica. Volgarizzatore del pensiero di Aristosseno fu Cleonide (I-II secolo d. C.), di cui rimane una *Εἰσαγωγὴ ἁρμονική*[96], mentre importanti informazioni sulla teoria musicale pitagorica sono trasmesse dallo *Ἁρμονικὸν ἐγχειρίδιον*[97] di Nicomaco di Gerasa (fine I secolo d. C.) e dagli *Ἁρμονικά*[98] di Claudio Tolomeo (II secolo d. C.).

Contro il valore etico attribuito alla musica si levò la voce dell'epicureo Filodemo di Gadara (I secolo a. C.), che era stato preceduto qualche secolo prima dall'anonimo autore del *PHib.* 1.13[99]. Nel suo *Sulla musica* Filodemo, in polemica con Platone, nega che la musica sia un'arte

[92] A. BARKER, *Music and perception: a study in Aristoxenus*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVIII (1978), pp. 12 sg.

[93] Nell'armonia funzionale ogni grado della scala presenta una specifica 'funzione tonale': per esempio, tonica, dominante e sottodominante sono i 'gradi forti' intorno ai quali ruota ogni costruzione melodica e armonica.

[94] ARISTOSSENO, *Elementi ritmici*, p. 12, 13 sgg. Pearson.

[95] Cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, *Sulla disposizione delle parole*, 11.64, II, pp. 42 sg. Usener-Radermacher; ARISTIDE QUINTILIANO, 1.13, p. 32, 4 sgg. Winnington-Ingram.

[96] Oltre che in *MSG*, pp. 179-207, il testo è reperibile in H. MENGE (a cura di), *Euclidis opera omnia*, VIII, Leipzig 1916, pp. 186-222.

[97] L'opera è pubblicata in *MSG*, pp. 237-65.

[98] I. DÜRING, *Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios*, Göteborg 1930.

[99] Una particolareggiata analisi di questo testo è offerta da G. AVEZZÚ, *Papyrus Hibeh I, 13. Anonymi Fragmentum De musica*, in «Musica e storia», II (1994), pp. 109-37.

imitativa[100]; essa, pur non avendo la possibilità di liberare l'animo umano dal dolore, risulta comunque utile perché le sensazioni acustiche che suscita provocano piacere e il piacere è, all'interno della riflessione filosofica epicurea, il fine dell'uomo: i musicisti dunque sono solo dei τεχνῖται incapaci di trasmettere alcun tipo di virtú[101]. Analoghe riserve sulla valenza etica della musica si ritrovano negli scritti di Sesto Empirico (II-III secolo d. C.)[102].

Fonte importante per l'abbondanza di notizie tramandate sulla storia del pensiero musicale antico, pur risultando scarsamente originale sul piano teorico, è il trattato *Sulla musica* dello Pseudo-Plutarco[103], il cui autore si rifà a opere, alcune delle quali per noi perdute, di grandi personalità del passato quali Glauco di Reggio, Eraclide Pontico, Aristosseno, senza però esporre in maniera organica e fare propria nessuna specifica teoria. Fra i trattati musicali si impone per qualità e ampiezza di contenuti quello *Sulla musica* di Aristide Quintiliano, la cui datazione, che tradizionalmente oscilla tra I e IV secolo d. C., va forse fissata all'epoca piú tarda[104]. Pur riprendendo teorie neoplatoniche, neopitagoriche e peripatetiche, l'opera si distingue per la completezza con cui propone in un unico quadro d'insieme l'analisi dei vari aspetti musicali, che in precedenza venivano di solito discussi in singole monografie. Nel primo libro Aristide suddivide lo studio delle strutture della musica in armonia, ritmica e metrica; la dipendenza da Aristosseno per la sezione relativa alla speculazione armonica consente di ricostruire quelle parti della teoria aristossenica che sono andate perdute nel testo degli *Elementi armonici* pervenutoci. Nel secondo viene invece discusso il valore della musica nell'educazione e i suoi effetti sull'animo umano: è singolare che, ponendo la musica in cima alle arti mimetiche che si rivolgono alla parte irrazionale dell'animo – mentre la filosofia è al vertice di quelle che influenzano la parte razionale –, Aristide intenda la μουσική ancora come unione di parola, musica e danza[105]. Nel terzo l'autore individua le

[100] FILODEMO, *Sulla musica*, 4, p. 65, 23 sgg. Kemke: «οὐδὲ γὰρ μιμητικὸν ἡ μουσική, καθάπερ τινες ὀνειρώττουσιν».

[101] G. M. RISPOLI, *Elementi di fisica e di etica epicurea nella teoria musicale di Filodemo di Gadara*, in WALLACE e MACLACHLAN (a cura di), *Harmonia mundi* cit., pp. 69-103.

[102] Cfr., per esempio, SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, 6.28, p. 169, 10 sg. Mau: «ἡ μὲν μουσικὴ ... μόνον τέρπειν πέφυκεν».

[103] Per quanto riguarda quest'opera, di notevole interesse è l'edizione commentata di F. Lasserre (Olten-Lausanne 1954); ancora utile per il ricco materiale tecnico-musicale raccolto nel commento è l'edizione di H. Weil e T. Reinach (Paris 1900).

[104] Cosí L. ZANONCELLI, *La filosofia musicale di Aristide Quintiliano*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», XXIV (1977), pp. 87-93.

[105] ARISTIDE QUINTILIANO, 2.4, p. 56, 6 sgg. Winnington-Ingram. La sopravvivenza, a livello teorico, di questo concetto, anche a distanza di molti secoli dal periodo in cui la μουσική era una

analogie tra la natura del cosmo e quella dell'uomo, esponendo i principî della sua filosofia musicale[106].

Una menzione speciale, nel panorama della letteratura musicale di questi secoli, va riservata ai *Sofisti a banchetto* di Ateneo (II-III secolo d. C.), un'opera che ha ben poco a che fare con la teoria, ma che documenta in maniera pressoché isolata la musica 'viva' dell'epoca. Si tratta di un'enciclopedia di fatti e notizie inerenti alla realtà conviviale, nella quale questioni musicologiche sono incidentalmente discusse nei libri IV e XIV. I contributi piú originali dell'opera consistono nella ricca ricerca organologica sugli strumenti, in particolare sull'*aulos*, e nella trattazione dei canti di tradizione popolare; sono contributi che testimoniano l'interesse folclorico ed etnomusicologico dell'autore[107], interesse tanto piú prezioso per la sua unicità nell'ambito di una trattatistica incentrata quasi esclusivamente sugli aspetti puramente 'teorici' della musica.

L'abbondanza di documenti sulla teoria va di pari passo con la ridotta consistenza numerica dei testi con notazione musicale giunti fino a noi[108], nessuno dei quali è anteriore al III secolo a. C. La ragione di tale esiguità numerica va individuata nel fatto che l'esigenza di scrivere la musica non fu avvertita probabilmente prima del IV secolo a. C.[109] Fino a questo periodo, poiché la musica era legata all'*hic et nunc* della *performance* orale, nella pratica della composizione musicale prevalse l'improvvisazione o, quanto meno, non fu considerato necessario fissare in via definitiva una melodia che, quando veniva scritta, lo era solamente per esigenze di messa in scena da parte delle compagnie teatrali[110]. Tra

concreta realtà, è un'ulteriore testimonianza di quanto essa fosse radicata nella cultura greca arcaica e classica.

[106] Cfr. ZANONCELLI, *La filosofia* cit., pp. 52-64.

[107] Si veda D. RESTANI, *Problemi musicali nel XIV libro dei «Deipnosophistai» di Ateneo: una proposta di lettura*, in GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit., pp. 26-34.

[108] PÖHLMANN, *Denkmäler* cit., l'edizione che raccoglie i testi con notazione musicale, non comprende le ultime scoperte papiracee, come, per esempio, il *PLeid.*, inv. 510, i *POxy.* 3161 e 3163 e i *POxy.* 3704 e 3705. Il sistema di scrittura musicale degli antichi prevedeva due diversi tipi di notazione, uno vocale e uno strumentale, che sono stati tramandati da ALIPIO, 4 (*MSG*, pp. 368 sgg.), da ARISTIDE QUINTILIANO, 1.11, pp. 24-27 Winnington-Ingram, e da BACCHIO, 1.11 sgg. (*MSG*, pp. 293 sgg.): esso utilizza i segni alfabetici capovolti o variamente modificati e ad ogni segno della notazione vocale fa corrispondere un preciso segno della notazione strumentale. Fra i non molti esempi di esecuzione di musica greca antica, per i quali rimando a W. D. ANDERSON, *Music and Musicians in Ancient Greece*, Ithaca-London 1994, pp. 239-40, il tentativo piú rigoroso è quello dell'ENSEMBLE KÉRYLOS, *La musique grecque antique: de la pierre au son*, Metz 1993, che si avvale della consulenza scientifica di A. Bélis.

[109] Cfr. ARISTOSSENO, *Elementi armonici*, 2.39.6, p. 49, 2 Da Rios: «τὸ παρασημαίνεσθαι τὰ μέλη».

[110] E. PÖHLMANN, *Sulla preistoria della tradizione di testi e musica per il teatro*, in GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit., pp. 132-44.

le testimonianze piú antiche sono da annoverare i frammenti papiracei dell'*Ifigenia in Aulide* e dell'*Oreste* di Euripide[111], databili intorno al III secolo a. C.: sono un chiaro esempio dell'utilizzo della notazione musicale per esigenze di copione da parte di quegli attori professionisti itineranti che in età ellenistica, come si è detto, eseguivano antologie teatrali in *recital* virtuosistici. Risalgono invece al II secolo a. C. i due *Inni delfici*[112] con notazione musicale scoperti alla fine del secolo scorso tra le rovine del Tesoro degli Ateniesi, composti da musicisti appartenenti alla consorteria dei Τεχνῖται dionisiaci di Atene in missione sacra a Delfi[113], mentre è databile al I secolo d. C. un altro famoso testo epigrafico, l'*Epitafio* di Sicilo[114]. Oltre a resti papiracei e iscrizioni, grazie alla tradizione manoscritta si sono conservati anche altri brani musicali, come gli *Inni* attribuiti a Mesomede[115], musico greco dell'età di Adriano, pubblicati nel 1581 da Vincenzo Galilei, e i sei brani strumentali conosciuti come *Anonimi Bellermanniani*[116].

L'esiguità delle testimonianze non consente, se non in minima parte, di ricostruire in concreto il quadro musicale della cultura greca antica. Sono soprattutto la scarsa considerazione che veniva riservata alla musica come 'mestiere'[117] e l'oralità come elemento fondamentale di tutte le manifestazioni artistiche dell'età arcaica e classica le cause per cui la musica risulta oggi un settore poco conosciuto nel sistema culturale degli antichi; ma questo non deve costituire, nell'ambito degli studi classici, un alibi per prescindere da essa, non fosse altro perché la musica rappresentava ancora nel IV secolo a. C. una componente essenziale della poesia[118].

[111] Rispettivamente *PLeid.*, inv. 510 (pubblicato da D. JOURDAN-HEMMERDINGER, *Un nouveau papyrus musical d'Euripide*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1973, pp. 292-99) e *PWien*, G 2315 (= PÖHLMANN, *Denkmäler* cit., n. 21).

[112] PÖHLMANN, *Denkmäler* cit., nn. 19-20.

[113] Dei due musicisti, uno, l'autore del secondo *Inno*, è sicuramente Limenio; l'altro, considerato finora anonimo, secondo una recente proposta di A. BÉLIS, *A proposito degli «Inni Delfici» ad Apollo*, in GENTILI e PRETAGOSTINI (a cura di), *La musica* cit., pp. 205-18, va identificato con un tal Ateneo: riesaminando il testo dell'iscrizione, la studiosa propone infatti di leggervi non l'etnico Ἀθηναῖος («Ateniese»), ma il nome proprio Ἀθήναιος, appunto quello del compositore.

[114] PÖHLMANN, *Denkmäler* cit., n. 18.

[115] *Ibid.*, nn. 1-5.

[116] *Ibid.*, nn. 7-12.

[117] ARISTOTELE, *Politica*, 1341b8-18.

[118] Per quanto riguarda la parte piú specificamente musicale di questo saggio, sono grato a Eleonora Rocconi, che mi ha fornito preziosi suggerimenti nella fase di elaborazione del lavoro.

JOSEPH MÉLÈZE MODRZEJEWSKI

Le forme del diritto ellenistico

1. *Diritto greco e diritti indigeni.*

1.1. Koinè giuridica.

Che cosa si intende per «diritto ellenistico»? Applicato al diritto, l'aggettivo richiede delle precisazioni, cosí come quando accompagna le nozioni di «epoca» o di «civiltà». Occorre prima di tutto osservare che non designa un'entità nuova, che sarebbe stata il risultato di una «fusione» del diritto dei conquistatori con le tradizioni giuridiche dei conquistati. L'ipotesi di un «diritto misto», che sarebbe stato in vigore nel mondo scaturito dalle conquiste di Alessandro Magno, è altrettanto fallace di quella di una «civiltà mista», cara ai sostenitori della visione droyseniana di un mondo ellenistico concepito come il prodotto di una mescolanza fra l'Occidente greco e l'Oriente barbarico, un tempo in voga ma oggi abbandonata[1].

Senza dubbio l'incontro delle tradizioni locali con le pratiche e le concezioni importate dagli immigrati greco-macedoni nelle province dell'impero achemenide, conquistate da Alessandro, non può non aver influito sull'evoluzione del diritto. Le strutture greche evolvono ora in uno spazio che travalica il quadro ristretto dello stato-*polis* o dello stato-ἔθνος; e ciò non può verificarsi senza produrre delle trasformazioni giuridiche sostanziali. Quanto alle culture giuridiche locali, esse subiscono certamente un influsso dovuto all'elemento greco impiantato in ambiente egiziano od orientale. Si instaura cosí un gioco di influenze reciproche, che orienta l'azione dei re legislatori verso soluzioni in cui una forma greca può unirsi a un contenuto determinato dalla permanenza dell'eredità indigena. Ma tutto ciò non sfocia in una «mescolanza». Il concetto di un «diritto greco-egizio», diffuso nei manuali e nei lavori

[1] Basta citare C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, I. *La Grèce et l'Orient, 323-146 av. J.-C.*, Paris 1978, 1990³. Una buona presentazione recente, purtroppo inaccessibile alla maggioranza dei lettori occidentali è B. BRAVO e E. WIPSZYCKA, *Historia starożytnych Greków*, III. *Okres hellenistyczny* [*Storia dei Greci antichi*, III. *Il periodo ellenistico*], Warszawa 1992.

degli eruditi, non è accettabile: esso postula l'idea di un ordinamento giuridico in cui si sarebbero amalgamati passato greco e passato egiziano, quando in realtà un tale ordinamento non ha mai visto la luce. La stessa cosa si dovrebbe ripetere per un «diritto greco-babilonese» o «greco-palestinese»: ibridi di questo tipo non sono mai esistiti. Tutt'al piú, se si vuole situare il dato giuridico nel tempo e nello spazio, si parlerà di un «diritto greco d'Egitto» o di un «diritto greco in Siria-Palestina».

Il «diritto ellenistico» non è dunque altro che il diritto utilizzato dagli immigranti ellenofoni nei regni scaturiti dalle conquiste di Alessandro, quale ci è noto grazie ai documenti - papiri, pergamene, *ostraka*, iscrizioni - trovati soprattutto in Egitto, ma anche, sebbene piú raramente, nel Vicino Oriente, nel deserto di Siria (Dura-Europo) o di Giudea (grotte del Mar Morto)[2]. Derivato dall'esperienza della Grecia antica, che era molteplice per definizione, esso si caratterizza per un elevato grado di unitarietà sotto il profilo sostanziale; quanto alle sue fonti, esso si presenta come un diritto essenzialmente consuetudinario, che trova la sua origine non tanto nella legislazione di una città o di un sovrano, quanto soprattutto nella prassi notarile[3]. Non essendo il diritto di un gruppo ristretto, come lo erano invece i νόμοι delle città greche classiche o degli stati-ἔθνη, è accessibile a tutti coloro che possono pretendere di essere qualificati «Elleni»[4] in forza della loro adesione alla cultura greca e grazie a un'origine estranea al paese conquistato, ma ritenuta «cittadina». Il caso degli Ebrei d'Egitto è particolarmente si-

[2] Vedute d'insieme: H. J. WOLFF, *Hellenistic private law*, in *Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, I, Assen 1974, pp. 534-60; P. W. PESTMAN, *s.v.* «Hellenistic Law», in *Encyclopaedia Britannica*, 1974[15], pp. 746-48; M. G. BIANCHINI, 1. *La problematica relativa alla conoscibilità degli ordinamenti giuridici ellenistici*; 2. *Strutture e caratteri dei singoli ordinamenti. Funzione del documento*; 3. *Aspetti della configurazione e della disciplina degli istituti privatistici*, in R. BIANCHI BANDINELLI (a cura di), *Storia e civiltà dei Greci*, VIII. *La società ellenistica. Economia, diritto, religione*, Milano 1977, pp. 423-68. Il presente saggio è fondato su miei lavori precedenti: *La règle de droit dans l'Egypte ptolémaïque. Etat des questions et perspectives de recherches*, in *Essays in honor of C. Bradford Welles*, New Haven 1966, pp. 125-73; la mia tesi di perfezionamento (Université de Paris 2) *Loi et coutume dans l'Egypte grecque et romaine. Recherches sur les facteurs de formation du droit privé en Egypte aux temps des Lagides et sous la domination romaine*, Paris 1970; e la silloge *Statut personnel et liens de famille dans les droits de l'Antiquité*, Aldershot 1993.

[3] Per una bibliografia piú dettagliata rimando a J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Monde hellénistique*, in J. GILISSEN (a cura di), *Introduction bibliographique à l'histoire du droit et à l'ethnologie juridique*, A/8, Bruxelles 1965; a J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Chroniques: Egypte gréco-romaine et monde hellénistique*, in «Revue Historique de Droit», dal 1961; alle rassegne di papirologia giuridica in «Studia et Documenta Historiae et Iuris», 1975-83, proseguite in «Journal of Juristic Papyrology» dal 1990; ai bilanci decennali in «Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete», XXIV-XXV (1976) e XXVI (1978) per gli anni 1962-72, poi da XXXI (1985) a XXXIV (1988) per gli anni 1972-82.

[4] Cfr. ID., *Le statut des Hellènes dans l'Egypte lagide. Bilan et perspectives de recherches*, in «Revue des Etudes Grecques», XCVI (1983), pp. 241-68 = *Statut* cit., III.

gnificativo a questo riguardo[5]. Dopo la riduzione delle monarchie ellenistiche alla condizione di province romane, il diritto ellenistico sopravviverà durante l'alto impero nella prassi delle province orientali.

Stando a ciò che risulta dai documenti della prassi, il diritto ellenistico si presenta come un'entità omogenea. Senza dubbio nei formulari contrattuali si riscontrano delle varianti locali; i νόμοι poliadi organizzano la vita politica nelle città in modi che, pur assicurando comunque l'obbedienza ai re, possono variare da una *polis* all'altra, e differiscono spesso dalla prassi seguita dagli immigranti insediati nelle campagne come soldati e coltivatori. Ma si tratta di differenze secondarie rispetto alla sostanza del diritto privato. Regime dei beni, legami familiari, successioni a causa di morte, contratti: in tutti questi campi l'unità sostanziale prevale sulla diversità delle formule impiegate negli atti[6]. Il mondo ellenistico ha realizzato l'unità del diritto greco. Le differenze che caratterizzavano le tradizioni delle diverse città e regioni, patrie degli immigranti, sono scomparse: si tratta di un processo che è iniziato fin dal IV secolo a. C. nel commercio intercittadino, sotto l'influsso preponderante di Atene, e che ha trovato compimento nel gran *melting pot* che fu l'esercito di Alessandro. È un «diritto comune» dei Greci che domina il mondo ellenistico. La nozione di koinè giuridica, istituendo un parallelo fra la lingua e il diritto, dà conto di questo fenomeno[7].

Il nuovo fattore che assicura il successo di questa koinè non è, come si pensava un tempo, l'azione dei re, ma l'apparire stesso di una nuova struttura politica, la monarchia ellenistica, che si sovrappone alla città. La città cessa di essere per i Greci la cornice esclusiva della vita giuridica. Lo stato ellenistico libera l'uomo greco dall'obbedienza alle leggi della città, fattori di diversità, e crea un terreno favorevole all'unità della prassi giuridica nell'ambito del diritto privato[8]. Con il declino dell'au-

[5] Cfr. ID., *Les Juifs d'Egypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris 1997². Cfr. anche ID., *Jewish law and Hellenistic legal practice in the light of Greek papyri from Egypt*, in *Collatio Iuris Romani. Etudes dédiées à Hans Ankum*, I, Amsterdam 1995, pp. 299-315, e ID., *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, Oxford 1996, pp. 75-99.

[6] Rimando in proposito a ID., *Le document grec dans l'Egypte ptolémaïque*, in *Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia*, Napoli 1984, pp. 1173-87.

[7] La locuzione «koinè giuridica» è stata creata, salvo errore, da L. Gernet, che nel suo articolo *Introduction à l'étude du droit grec ancien*, in «Archives d'Histoire du Droit Oriental», II (1938), a p. 278 sottolinea che «la comparazione dev'essere un avvertimento», perché «i fenomeni dialettali presentano un'estrema complessità», e osserva che «non siamo in grado di definire il grado di unità e di purezza» della koinè di diritto privato, come facciamo invece per la lingua comune. La nozione è stata adottata dagli storici e dai giuristi: cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Monde hellénistique* cit., pp. 69 sg.

[8] Per il dibattito sull'unità del diritto greco antico mi limito a rinviare a M. I. FINLEY, *The problem of unity of Greek law*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*, Firenze 1966, pp. 129-42.

tonomia cittadina scompaiono le barriere che confinavano la vita giuridica dei Greci in tanti sistemi distinti quante erano le *poleis* indipendenti. Svincolato dal particolarismo poliade, il «diritto comune» dei Greci diventa una realtà tangibile[9].

1.2. Diritto locale.

Questo «diritto comune» degli immigranti si giustappone alle tradizioni giuridiche delle popolazioni conquistate, che si impongono anch'esse nella prassi godendo della protezione dello stato. Di una simile coesistenza l'Egitto lagide fornisce un esempio particolarmente istruttivo.

Il diritto locale dell'antico Egitto è sopravvissuto alla conquista macedone; continua ad essere utilizzato dagli autoctoni. A partire dalla tarda epoca egiziana le regole di questo diritto furono messe per iscritto in opere conservate nei templi; la tradizione che attribuisce a Dario I la «codificazione» del diritto egiziano anteriore alla conquista persiana suggerisce l'esistenza di raccolte di una certa ampiezza. In epoca tolemaica questa impressione è confermata dai frammenti di una «raccolta sacerdotale di consuetudini demotiche» ritrovati in diversi centri religiosi; i piú celebri di tali frammenti provengono da Tuna el-Gebel, l'antica Ermopoli Ovest: di qui il nome, molto diffuso ma ingannevole, di «Codice legale di Ermopoli Ovest»[10].

Di fatto si tratta di una raccolta di istruzioni pratiche, destinate a giudici e notai indigeni; contengono modelli per la redazione di atti e di sentenze o indicano la soluzione da adottare in casi difficili. Si potrebbe parlare di un prontuario legale, opera di sacerdoti sapienti che, nelle «case della vita» dei loro templi, creavano e copiavano, ad uso del clero egiziano e della sua clientela, opere religiose, scientifiche o giuridiche. A questo titolo la nostra raccolta appartiene alla categoria dei «libri

[9] D. NOERR, *Die Evangelien des Neuen Testaments und die sog. hellenistische Rechtskoine*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)», LXXVIII (1961), pp. 921-41, si chiede se la nozione non dovrebbe essere estesa nel senso di una «koinè giuridica composta di elementi greci e orientali». Una simile estensione del concetto si presterebbe a confusioni: per L. Gernet, cosí come per la maggior parte degli studiosi che lo seguono, la koinè giuridica si limita a fenomeni di origine greca; questi devono essere distinti dalle continuità locali, che si rifanno alle tradizioni egiziane o orientali; l'idea di una «koinè greco-orientale», equivalente a un «diritto misto», è contestabile.

[10] G. MATTHA e G. R. HUGHES, *The Demotic Legal Code of Hermopolis West*, Cairo 1975. Cfr. ora K. DONKER VAN HEEL, *The Legal Manual of Hermopolis (P. Mattha). Text and Translation*, Leiden 1990, che integra l'edizione di Mattha e Hughes con alcune correzioni proposte da P. W. Pestman e qualche interpretazione inedita di M. Malinine.

sacri», *djema-neter* in egiziano (Σεμ(ε)νουθι nella trascrizione greca)[11]. Guardiani della raccolta, i sacerdoti la trasmettevano di generazione in generazione, introducendovi delle varianti che differiscono da un centro religioso all'altro[12]. Abbiamo a che fare con un'opera molteplice, ma unitaria per quanto concerne l'ambiente da cui trae origine, testimonianza fra le piú rilevanti dell'attaccamento degli Egiziani al loro patrimonio nazionale, di cui fanno parte la prassi e la scienza del diritto.

La raccolta sacerdotale egiziana dev'essere accostata a un altro «libro sacro»: la Torah di Mosè[13]. L'una e l'altra sono state tradotte in greco sotto il regno di Tolomeo II Filadelfo. La traduzione della Legge ebraica (la Bibbia dei «Settanta»), la cui autenticità è attestata da frammenti del Pentateuco su rotoli di papiro anteriori all'era cristiana, è un fatto notorio[14]. Un papiro d'Ossirinco prova oggi che anche la raccolta demotica è stata tradotta in greco all'inizio del III secolo a. C., sotto il regno di Tolomeo II[15]. Nell'uno come nell'altro caso è altamente probabile che la monarchia lagide abbia incoraggiato l'impresa; ne riparleremo a proposito dell'organizzazione della giustizia nell'Egitto tolemaico.

A questi testi di carattere formalmente normativo si aggiungono numerosi documenti della prassi conservati dai papiri demotici. Questi sono la nostra principale fonte di conoscenza del diritto egiziano, dall'epoca saitica e persiana fino all'inizio della dominazione romana[16], mentre per il periodo tolemaico rappresentano pressappoco la metà dei papiri documentari ritrovati in Egitto. Testimoniano di un'innegabile continuità delle tradizioni giuridiche egiziane sotto i Lagidi; queste si

[11] J. QUAEGEBEUR, *Sur la «loi sacrée» dans l'Egypte gréco-romaine*, in «Ancient Society», XI-XII (1980-81), pp. 227-40.

[12] Altri frammenti di questa raccolta sono stati pubblicati da E. BRESCIANI, *Frammenti di un «prontuario legale» demotico da Tebtuni nell'Istituto Papirologico G. Vitelli*, in «Egitto e Vicino Oriente», IV (1981), pp. 201-15, e da M. CHAUVEAU, *P. Carlsberg 301: Le manuel juridique de Tebtunis*, in *The Carlsberg Papyri*, I. *Demotic Texts from the Collection*, Copenhagen 1991, pp. 103-29.

[13] Cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *«Livres sacrés» et justice lagide*, in «Acta Universitatis Lodziensis, Folia Juridica», XXI (*Symbolae C. Kunderewicz*), Lodz 1986, pp. 11-44.

[14] *La Bible d'Alexandrie*, 7 voll. pubblicati fino ad oggi (il Pentateuco, Giosuè, Primo libro dei Re), trad. fr. sotto la direzione di M. Harl, accompagnata da un'introduzione: M. HARL, G. DORIVAL e O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante*, Paris 1988.

[15] *POxy.*, XLVI, 3285. Cfr. il commento dell'editore, J. Rea, in *POxy.*, XLVI, pp. 30 e 34 a l. 2.

[16] I documenti demotici fanno la loro apparizione in Basso Egitto fin dall'inizio del VII secolo a. C. e si diffondono in Alto Egitto sotto il regno di Psammetico I (663-609 a. C.); ancora numerosi sotto i Lagidi, diventano rari nel I secolo d. C. e scompaiono praticamente sotto il regno di Marco Aurelio (ma le iscrizioni demotiche si ritrovano nei templi egiziani fino al V secolo, dato che l'ultima testimonianza documentata è del 453: cfr. P. W. PESTMAN, *Chronologie egyptienne d'après les textes démotiques, 332 a. C. - 453 d. C.*, Leyde 1967.

riflettono talvolta nei papiri greci[17] e risorgeranno, piú tardi, nei documenti copti dell'epoca bizantina e di quella araba[18]. Sono queste regole del diritto indigeno, applicate nella prassi e riversate – almeno parzialmente – nelle raccolte testé menzionate, che i Greci designano con i termini νόμος o νόμοι τῆς χώρας, cioè il «diritto del paese». La locuzione è attestata dall'inizio del II secolo a. C. e la si ritrova ancora nell'alto impero. Non si devono confondere questi νόμοι τῆς χώρας con «le leggi degli Egiziani» – νόμοι (o νόμος) τῶν Αἰγυπτίων – menzionati in qualche documento di epoca romana: queste «leggi» contengono diritto greco[19].

1.3. Interazione.

Senza sfociare in un amalgama, la coesistenza dei due diritti privati non poteva non dar luogo a un gioco di scambi e di imprestiti reciproci in materia sia di regole che di prassi. Non è facile valutare la loro esatta portata: accontentiamoci di indicare qualche esempio[20].

L'influsso greco sul diritto egiziano si manifesta in un caso preciso in materia di forma degli atti giuridici: si tratta della *Doppelurkunde*, scritta in duplice copia, che si ritiene il notariato egiziano abbia mutuato dai Greci[21]. Tuttavia non è certo che la *Doppelurkunde* sia un'invenzio-

[17] R. TAUBENSCHLAG, *Le droit contractuel égyptien d'après les papyrus grecs*, in «Archives d'Histoire du Droit Oriental», I (1937), pp. 249-55 = *Opera minora*, Varsovie 1959, II, pp. 447-59.

[18] Cfr. A. STEINWENTER, *Das Recht der koptischen Urkunden*, München 1955; per una messa a punto recente: B. MENU, *Une esquisse der relations juridiques privées en droit copte*, in «Le monde copte», XX (1992), pp. 71-78. La continuità del diritto egiziano dall'epoca antica fino ai documenti copti è sottolineata da E. SEIDL, *Altägyptisches Recht*, in *Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband: Orientalisches Recht*, Leiden 1964, pp. 1-48.

[19] Cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *«La loi des Egyptiens»: le droit grec dans l'Egypte romaine*, in *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology* (Atene, 25-30 maggio 1986), Athens 1988, pp. 383-99, e ID., *«Historia Testis». Mélanges T. Zawadzki*, Fribourg 1989, pp. 97-115 = *Droit impérial et traditions locales dans l'Egypte romaine*, Aldershot 1990, IX.

[20] Dopo le prudenti osservazioni di L. MITTEIS, *Grundzüge und Chrestomatie der Papyruskunde*, II/1. *Juristischer Teil. Grundzüge*, Leipzig 1912, pp. XV-XVI, un catalogo delle influenze reciproche è stato proposto da R. TAUBENSCHLAG, *The Law of Graeco-Roman Egypt in the Light of the Papyri (332 BC - 640 AD)*, Warsaw 1955², pp. 21 sg.; ma, come ho già segnalato in J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Réflexions sur le droit ptolémaïque*, in «Iura», XV (1964), pp. 51-52, esso è largamente suscettibile di una revisione.

[21] Cfr. E. SEIDL, *Ptolemäische Rechtsgeschichte*, Glückstadt - Hamburg - New York 1962², p. 59; H. J. WOLFF, *s.v.* «Urkundenwesen (griechisch)», in *Lexikon der Alten Welt*, Zürich-Stuttgart 1965. La prima *Doppelurkunde* greca in Egitto è l'atto di matrimonio in *PEleph.*, 1 (310 a. C.); la sua data alta esclude l'influsso egiziano e rinvia viceversa all'uso di un formulario anteriore alla conquista macedone dell'Egitto. La piú antica *Doppelurkunde* demotica attualmente conosciuta è il *Papyrus British Museum* 10425 (= Anastasi 56) demotico, riconoscimento di debito conseguente a un prestito di denaro, datato al 27 dicembre 201 a. C. (P. W. PESTMAN, *Eine demotische Doppelurkunde*, in *Antidoron M. David*, Leiden 1968, pp. 100-11 e tavv. VI-VII). Cfr. M. AMELOTTI e L.

ne dei Greci: il suo prototipo è «la tavoletta a busta» mesopotamica (che in epoca neobabilonese fu sostituita dall'originale multiplo), di cui ciascuna delle parti contraenti conservava un esemplare[22]. Altri presunti imprestiti dal diritto greco al diritto egiziano sono molto meno sicuri.

Le influenze egiziane sul diritto greco sembrano piú numerose; ma la prudenza si impone. Ad esempio, i mutamenti che caratterizzano il diritto di famiglia greco in Egitto, se confrontato con i suoi antecedenti classici, non sono necessariamente imputabili all'azione del modello indigeno; l'ambiente circostante avrà tutt'al piú stimolato o accelerato un'evoluzione già messasi in moto in ambito greco. In certi casi il contesto storico nuovo favorisce l'istituzionalizzazione di tendenze proprie a una prassi greca che, fino a quel momento, si era sviluppata ai margini della sfera legale: è il caso ben noto, come si vedrà, dei matrimoni endogamici e quello delle donne che si danno esse stesse in matrimonio. In compenso la condizione privilegiata del figlio primogenito in materia successoria, riscontrabile nei papiri greci dell'epoca tolemaica e di quella romana[23], come pure, in materia dotale, l'istituzione dei παράφερνα, derivata dalle *Frauensachen* demotiche[24], risentono quasi certamente di influssi egiziani. Le condizioni fisiche del paese avranno poi facilitato delle sovrapposizioni in materia di diritti reali o di modalità delle prestazioni contrattuali[25].

Da questi influssi e imprestiti reciproci vanno tenute distinte le coin-

MIGLIARDI ZINGALE, *Osservazioni sulla duplice scritturazione nei documenti*, in «Iura», XXXVI (1985), pp. 1-13, e *Symposion 1985. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte* (d'ora in poi *Symposion 1985*, e simili), Köln 1989, pp. 299-309.

[22] Cfr. G. CARDASCIA, *Les droits cunéiformes*, in R. MONIER, G. CARDASCIA e J. IMBERT, *Histoire des Institutions et des faits sociaux*, Paris 1955, p. 27. Per un'altra area geografica, dove l'influsso del modello greco può aver interagito con sopravvivenze locali: A. E. KOFFMANN, *Die Doppelurkunden aus der Wueste Juda. Recht und Praxis der jüdischen Papyri des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr. samt Übertragung der Texte und deutscher Übersetzung*, Leiden 1968.

[23] Cfr. E. SEIDL, *La preminente posizione successoria del figlio maggiore nel diritto dei papiri*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», XCIX (1965), pp. 185-92. Cfr. TAUBENSCHLAG, *The Law* cit., pp. 26 e 184 n. 2. Nuova testimonianza notevole: *PPetaus*, 11 (184 d. C.), l. 15.

[24] Cfr. G. HÄGE, *Ehegüterrechtliche Verhältnisse in den griechischen Papyri Ägyptens bis Diokletian*, Köln-Graz 1968, pp. 211 sg., e J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Zum hellenistischen Ehegüterrecht im griechischen und römischen Ägypten*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)», LXXXVII (1970), pp. 50-84 = *Statut* cit., VI; bisogna tuttavia precisare che la costruzione giuridica dei παράφερνα è greca (HÄGE, *Ehegüterrechtliche Verhältnisse* cit.). Le garanzie reali che garantiscono la restituzione della dote tradiscono l'influsso egiziano dell'ipoteca generale riconosciuta alla moglie sui beni del marito (*ibid.*, p. 181, e MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Zum hellenistischen Ehegüterrecht* cit., n. 58). In compenso, non c'è contaminazione della φερνή per opera del «capitale d'alimentazione» egiziano (HÄGE, *Ehegüterrechtliche Verhältnisse* cit., pp. 104 sg., 181 sg.).

[25] Cfr. J. F. OATES, *Chronological aspects of the Ptolemaic land leases*, in «Bulletin of the American Society of Papyrologists», I (1963-64), pp. 47-62.

cidenze nelle soluzioni giuridiche. È una banalità ricordare che culture giuridiche distinte, giunte al medesimo stadio evolutivo, elaborano spesso soluzioni simili se le condizioni sociali ed economiche vi si prestano: ciò che appare a volte un influsso o il risultato di una fusione potrebbe rivelarsi una convergenza. Mettere in luce parallelismi del genere sarebbe un compito appassionante per il comparatista. Sarebbe particolarmente utile a questo scopo uno studio attento dei documenti bilingui, intendendosi con ciò non solo i bilingui in senso stretto e le traduzioni, ma anche i documenti redatti in una lingua seguendo gli schemi propri dell'altra[26].

Nel complesso gli scambi e gli imprestiti fra i due ambiti appaiono meno numerosi di quanto non ritengano i partigiani del «diritto misto», un concetto che non regge all'analisi critica dei documenti attualmente noti. Nelle monarchie ellenistiche il pluralismo resta il tratto dominante della vita giuridica fino alla conquista romana e anche oltre. Uno sguardo alle tendenze della legislazione regia e all'organizzazione della giustizia permetterà di comprendere meglio le condizioni che hanno reso possibile questa situazione.

2. *Pubblico e privato.*

2.1. Legge regia e diritto privato.

Nella monarchia ellenistica la volontà del re è la fonte suprema di diritto. E lo è a doppio titolo: successori degli Achemenidi e dei faraoni, i monarchi possono fissare norme che s'impongono ai loro sudditi indigeni in modo conforme alla tradizione locale; contemporaneamente, per gli immigrati greci essi incarnano l'idea dell'«uomo regale», a cui i filosofi del IV secolo a. C. avevano riconosciuto la facoltà di elevarsi al di sopra delle leggi della città e di subordinarle alla sua volontà[27]: per ri-

[26] Un esempio: il *PMosca*, dem. 123, testamento redatto in demotico secondo lo schema greco, datato al 18 aprile 70 a. C. (M. MALININE, *Partage testamentaire d'une propriété familiale*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse», 4 (1965), pp. 97-101), non può servire da prova a favore dell'ipotesi di un'influenza greca sul diritto egiziano; è un atto di diritto greco scritto in lingua egiziana, non la testimonianza di un'evoluzione del diritto egiziano in seguito ai contatti con il diritto greco. Cfr. J. BINGEN, recensione dell'articolo di Malinine in «Chronique d'Egypte», XLIII (1968), pp. 421-23; e E. SEIDL, in «Studia et Documenta Historiae et Iuris», XXXIII (1967), pp. 567-68. Sul bilinguismo nell'Egitto tolemaico cfr. per esempio W. PEREMANS, *Notes sur les traductions de textes non littéraires sous les Lagides*, in «Chronique d'Egypte», LX (1985), pp. 248-62.

[27] G. VLACHOS, *Le principe de légalité et l'idée d'homme royal dans la pensée de Platon*, in «Archives de philosophie du droit», IX (1964), pp. 193-213.

prendere la formula di Aristotele, «sono essi stessi la legge»[28]. Sostenuto al tempo stesso dalla tradizione locale, di cui è l'erede, e dall'apporto della corrente monarchica del pensiero greco, il potere legislativo del re non conosce in linea di principio alcuna limitazione e non sopporta alcuna concorrenza.

Pur essendo l'incarnazione del νόμος agli occhi dei filosofi (νόμος ἔμψυχος, «legge animata»), il re si guarda bene dal chiamare νόμοι gli atti in cui si manifesta la sua volontà di legislatore[29]. Privilegio dello stato-città, la nozione di νόμος è dissociata dall'attività legislativa dello stato-monarchia[30]. Gli atti normativi del re sono dei «decreti» (διαγράμματα), o delle «ordinanze» (προστάγματα). In Egitto, verso la fine dell'epoca tolemaica, il πρόσταγμα diventerà il tipo prevalente di norma regia. Nel III secolo a. C. è invece il διάγραμμα che domina senza rivali, avendo sostituito il νόμος poliade: il διάγραμμα è la legge ellenistica[31].

È opportuno sottolineare un aspetto particolare di questa legislazione: la sua «vocazione all'universalità». Utilizzando un vocabolario e delle forme che appartengono alla tradizione greca, la legge regia deve raggiungere obiettivi radicati nella realtà locale. Per questo è insieme greca e indigena, poliade e orientale. Ecco un esempio: nel 100 a. C. il re Tolomeo X Alessandro I e sua moglie Berenice III vietano in Egitto la pesca dei pesci sacri, in particolare dell'ossirinco; la sanzione per i contravventori è la pena di morte[32]. Questa sanzione, che nella monarchia tolemaica serviva prima di tutto a proteggere gli interessi del tesoro regio, si accompagna qui a una misura penale dettata da considerazioni di

[28] «Αὐτοὶ γάρ εἰσιν νόμος» (ARISTOTELE, *Politica*, 3.14.1284a).

[29] I νόμοι regi sono molto rari e appaiono come un'eccezione fra gli atti legislativi dei Lagidi: cfr. TAUBENSCHLAG, *The Law* cit., p. 10 n. 27 in fine («νόμοι issued by the king»), e la lista in M.-T. LENGER, *Corpus des Ordonnances des Ptolémées*, Bruxelles 1964, p. XXI n. 2 (per i νόμοι e i διαγράμματα). Fra questi testi bisogna sottolineare soprattutto l'importanza dei νόμοι τελωνικοί del *PRev.* (= J. Bingen in *SB*, suppl. 1): questo documento, nello stato in cui è stato trovato, sembra contenere dei regolamenti non piú in vigore; bisogna evitare di considerarlo «un tentativo di codificazione fiscale ed economica ad uso dei funzionari» (J. Bingen, p. 3). Altri esempi: la menzione della «legge sugli appalti» in LENGER, *Corpus* cit., 22 (260 a. C. = *SB*, 8008), ll. 26-27, e l'ordinanza regia sull'appalto, *UPZ*, 112 (LENGER, *Corpus* cit., *Allusion* 33, del 203/202 a. C.), dove la parola νόμος appare fra altri termini che designano gli atti legislativi del re (col. 1, l. 6).

[30] Fuori dell'Egitto l'esempio piú notevole di un νόμος regio sarebbe fornito dalla menzione del βασιλικὸς νόμος nell'iscrizione degli astinomi di Pergamo, *OGIS*, 483, l. 1. Ma questa testimonianza non è sicura perché non è possibile decidere se l'aggettivo βασιλικός in questo testo si riferisce ai re di Pergamo o agli imperatori romani (Traiano o Adriano): cfr. G. KLAFFENBACH, *Die Astynomeninschrift von Pergamon*, Berlin 1954; J.-M. BERTRAND, *L'hellénisme, 323-31 av. J.-C. Rois, cités et peuples*, Paris 1992, p. 136.

[31] Cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Note sur la législation des Lagides*, in *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974, pp. 365-80.

[32] *PYale*, 56; cfr. «Revue Historique de Droit», XLVII (1969), pp. 90-91.

ordine religioso[33]. Si può cosí constatare quanto la legislazione regia, greca nelle forme, sia nella sostanza vicina alle realtà locali quando si tratta di materie cosí tipicamente egiziane come il Nilo, la sua fauna e le credenze della popolazione autoctona[34].

La portata di questa legislazione è limitata. L'attività legislativa dei re si concentra sull'amministrazione dell'economia regia e sull'organizzazione finanziaria, mentre si disinteressa della vita giuridica degli abitanti del regno. Il diritto privato è lasciato all'iniziativa degli abitanti stessi, tenendo conto della distanza culturale e linguistica che separa i conquistatori dai conquistati. Cosí si costituiscono sistemi giuridici che constano della legislazione regia, limitata alle materie amministrative e fiscali, e di νόμοι greci e locali, cioè del diritto privato degli immigranti e degli indigeni.

2.2. Diritto delle città greche.

Nelle città i νόμοι greci si manifestano nella forma tradizionale di una legislazione scritta che ha lasciato numerose tracce nei papiri e nelle iscrizioni. Nell'organizzazione della vita giuridica greca la città conserva il suo ruolo di spicco anche in epoca ellenistica, ma esso non ha piú lo stesso significato e la stessa estensione. La monarchia si arroga la facoltà di creare norme di legge a cui pretende di conferire un valore superiore a quello delle leggi poliadi. Interviene dunque nell'elaborazione di queste ultime imprimendo la sua impronta sul loro contenuto.

Il caso di Alessandria, la prima città greca fondata dal conquistatore macedone, è molto significativo da questo punto di vista. Per quanto riguarda il III secolo a. C. conosciamo relativamente bene le leggi alessandrine, grazie soprattutto a un ampio dossier conservato presso l'Università di Halle in Germania: le parti di cui si compone sembrano essere state raccolte in vista di uno o piú processi (δικαιώματα) a proposito della vendita di un terreno[35]. Vi troviamo disposizioni relative ai rapporti

[33] Cfr. D. BONNEAU, *La crue du Nil*, Paris 1964, pp. 294-97. Sulla pena di morte cfr. F. BLUCHE, *La peine de mort dans l'Egypte ptolémaïque*, in «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», serie 3, XXII (1975), pp. 143-75; e A. HELMIS, *Crime et châtiment dans l'Egypte ptolémaïque. Recherches sur l'autonomie d'un modèle pénal*, tesi, Université de Paris X - Nanterre, Paris 1986.

[34] Nel *PSI*, 901 (46 d. C.), il giuramento dei pescatori, che giurano di non prendere né l'ossirinco né il lepidoto, sembra testimoniare che in epoca romana continua ad essere in vigore la legislazione lagide in materia di polizia della pesca, in cui il diritto penale è solidale con la religione egiziana: cfr. H. HENNE, *PSI 901 et la police de la pêche dans l'Egypte gréco-romaine dans ses rapports avec la religion*, in «Aegyptus», XXXI (1951), pp. 184-91.

[35] *PHal.*, I. W. SCHUBART, *Causa Halensis*, in «Archiv für Papyrusforschung und verwand-

di vicinato, alle azioni riguardanti la responsabilità per danni corporali, al giuramento legale, al divieto imposto agli Alessandrini di ridurre in schiavitú i loro concittadini, alla citazione come testimone, al pegno, alla pubblicità immobiliare. Altri documenti, pubblicati piú di recente e datati anch'essi al III secolo a. C., completano questi dati[36].

Senza dubbio queste testimonianze rappresentano solo una parte dell'attività legislativa delle *poleis* greche in epoca ellenistica. Per quanto riguarda l'Egitto tolemaico, in particolare Alessandria e Naucrati, che è un insediamento greco sul braccio canopico del Nilo ben anteriore alla conquista macedone, conosciamo solo i testi che nell'antichità hanno raggiunto in maniera fortuita i villaggi situati sui margini desertici della valle del Nilo, sfuggendo cosí alla distruzione di cui l'umidità del Delta li minacciava. È probabilmente dovuto alla stessa casualità dei ritrovamenti il fatto che le leggi di Tolemaide, città fondata da Tolomeo I Sotere nell'Alto Egitto, non abbiano lasciato nelle nostre fonti che tracce insignificanti[37]. Tuttavia la comparazione fra le fonti egiziane e le fonti che riguardano il diritto delle *poleis* greche fuori dall'Egitto impedisce di attribuire soltanto al caso o alle condizioni climatiche il diradarsi delle leggi poliadi dopo la fine del III secolo a. C. La riduzione dell'attività legislativa della città ellenistica non è che un aspetto del declino della città stessa rispetto alla monarchia[38].

È comunque evidente che la situazione delle città della Grecia continentale e delle isole dell'Egeo è diversa da quella delle città che stanno all'interno dei reami. Una città potente come Rodi può ancora svolgere un ruolo sulla scena internazionale del III secolo a. C. che non è inferiore a quello dell'Atene del V secolo[39]. Analogamente le compagini federali, come la lega achea o la confederazione etolica, esercitano un certo peso nel gioco politico, e talvolta possono dialogare da pari a pari con i sovrani macedoni. Viceversa le città ellenistiche in Asia e in Egit-

te Gebiete», XII (1936), pp. 27-39, ha mostrato come le componenti di questo dossier si colleghino le une alle altre, in relazione alla vendita di un terreno che, nel III secolo a. C., diventa il potenziale punto di avvio di una serie di processi diversi, quali questi testi consentono di ipotizzare.

[36] Su tutti questi punti cfr. J. VELISSAROPOULOS, *Ἀλεξανδρινοί νόμοι. Πολιτική αὐτονομία καί νομική αὐτοτελία τῆς πτολεμαϊκῆς Ἀλεξάνδρειας*, Athinai 1981.

[37] Il *PFouad*, inv. n. 211 (aprile 160 d. C.), pubblicato da J. Scherer in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», XLI (1942), pp. 43-72, e riprodotto in *SB*, VI, 9016, attesta la sopravvivenza delle istituzioni di Tolemaide sotto gli Antonini.

[38] Cfr. C. PRÉAUX, *Les villes hellénistiques, principalement en Orient: leurs institutions administratives et judiciaires*, in *La Ville*, «Recueils de la Société Jean Bodin», VI (1954), parte I, p. 75.

[39] Cfr. H. H. SCHMITT, *Rom und Rhodos. Geschichte ihrer politischer Beziehungen seit der ersten Berührung bis zum Aufgehen des Inselstaates im römischen Weltreich*, München 1957.

to devono rassegnarsi ad accettare, a vantaggio della monarchia, una «dipendenza piú o meno camuffata da un'autonomia formale piú o meno fittizia»[40]. Ciò risulta particolarmente evidente nel caso delle città di nuova fondazione. È vero che sono formalmente delle autentiche *poleis* nel senso greco della parola, con un territorio, un'assemblea, un consiglio, dei magistrati, con un'*agora* e dei templi, con dei ginnasi e dei teatri; ma la sorveglianza di un ἐπιστάτης inviato dal re o la presenza di una guarnigione regia sottolineano con sufficiente chiarezza, malgrado tutte le misure di carattere filantropico che i sovrani assumono frequentemente a favore delle città, che non si tratta piú di stati indipendenti come lo erano le città della Grecia classica.

In complesso il ruolo della città greca nella formazione del diritto ellenistico resta alquanto limitato. La prassi notarile degli immigranti ellenofoni stabilitisi fuori dei confini delle *poleis* greche è un fattore di formazione e di evoluzione del diritto infinitamente piú efficace della legislazione poliade. Di fatto le leggi delle città e le consuetudini che regolano la prassi giuridica nei centri di provincia e nei villaggi sono sottoposte allo stesso regime: le sanzioni che le accompagnano dipendono da un apparato giudiziario insediato dal potere regio e controllato dagli agenti del re. È infatti nell'organizzazione della giustizia che la monarchia ha trovato la soluzione dei problemi posti dal pluralismo giuridico che caratterizza la vita giuridica del mondo ellenistico. Ancora una volta sarà l'esperienza dell'Egitto lagide a permetterci di illustrare la nostra affermazione.

2.3. Giustizia.

Oggi siamo sicuri, contrariamente a ciò che si pensava un tempo, che i Lagidi non hanno cercato di unificare il diritto in vigore nel loro reame. Certo l'idea di una vasta codificazione del diritto su scala statuale non era estranea alla tradizione greca, quella di un Solone, di un Licurgo, di uno Zaleuco o di un Caronda; e d'altronde non era estranea all'esperienza achemenide, nella quale si inquadra il tentativo di codificare il diritto egiziano, attribuibile a Dario I, a cui abbiamo accennato sopra. Di fatto, però, si trovò una soluzione diversa per affrontare i problemi che scaturivano dalla coesistenza di regole e di tradizioni giuridi-

[40] P. PETIT, *La civilisation hellénistique*, Paris 1962 (ed. aggiornata da A. Laronde 1993[6]), p. 13, riprendendo una formula di V. EHRENBERG, *Der Staat der Griechen*, Zürich-Stuttgart 1965[2], p. 231.

che differenti per origine e per importanza. Senza toccare la sostanza del diritto, tale soluzione si basava sullo strumento formale dell'amministrazione della giustizia[41].

Grazie ai lavori del compianto H. J. Wolff è stato possibile ricostruire il sistema giudiziario creato in Egitto sotto il regno di Tolomeo II Filadelfo verso il 275 a. C.[42] Mentre il re si riservava la facoltà di intervenire in qualsiasi lite direttamente o attraverso i suoi crematisti, che erano giudici regi, dapprima itineranti, in seguito insediati nei nòmi come istanza ordinaria, l'amministrazione della giustizia fu affidata, in tutto il territorio, a una doppia giurisdizione a competenza «nazionale»: i dicasteri nelle città e nella χώρα per gli immigranti ellenofoni, e i tribunali dei laocriti («giudici del popolo») per giudicare i processi della popolazione egiziana[43].

È con riferimento a un processo che ebbe luogo nel Fayyūm nel 226 a. C. che ci è stato possibile venire a conoscenza di un elemento importante di questo sistema: un decreto regio (διάγραμμα) che definisce, seguendo un ordine gerarchico, le regole di diritto applicabili nei processi portati dinanzi ai dicasteri tolemaici[44]. Al primo posto si trova la legge regia rappresentata dai διαγράμματα, espressione per eccellenza della volontà legislativa del re. Ma il re è cosciente dei limiti della sua legislazione. Perciò si stabilisce che, in assenza di una regola di diritto regio in grado di risolvere la lite, i giudici potranno ricorrere alle «leggi civiche» (πολιτικοὶ νόμοι); se nemmeno queste ultime offrono una direttiva per concludere la lite, essi giudicheranno «in base alla loro coscienza», come si direbbe oggi, cioè secondo «l'opinione piú giusta» (γνώμη δικαιοτάτη).

Se il riferimento ai διαγράμματα regi e l'appello all'opinione «piú giusta» o «piú equa» – nozione ben nota alla tradizione greca in mate-

[41] Cfr. C. PRÉAUX, *Pourquoi n'y eut-il pas de grandes codifications hellénistiques?*, in «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», serie 3, V (1958), pp. 365-87.

[42] H. J. WOLFF, *Das Justizwesen der Ptolemäer*, München 1962, 1971². Su questo libro cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Zum Justizwesen der Ptolemäer*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)», LXXX (1963), pp. 42-82, e ID., *Nochmals zum Justizwesen der Ptolemäer*, ivi, CV (1988), pp. 167-79; cfr. anche ID., *Droit et justice dans le monde hellénistique au III^e siècle avant notre ère. Expérience lagide*, in *Mneme G. A. Petropoulou*, I, Athinai 1984, pp. 53-77, e piú di recente ID., *Law and justice in Ptolemaic Egypt*, in M. J. GELLER, H. MAEHLER e A. D. E. LEWIS (a cura di), *Legal Documents of the Hellenistic World. Papers from a Seminar*, London 1995, pp. 1-11.

[43] L'origine tolemaica dei laocriti, ammessa da Wolff, sembra dubbia a S. ALLAM, *Egyptian law courts in Pharaonic and Hellenistic times*, in «Journal of Egyptian Archaeology», LXXVII (1991), pp. 109-27, che vede in questa giurisdizione la continuità di un'istituzione egiziana anteriore alla conquista macedone.

[44] *PPetr.*, III, 21 g + *PGurob*, 2 = *CPJ*, I, 19.

ria di lacune della legge[45] – non pongono problemi, il senso della locuzione «leggi civiche» (πολιτικοὶ νόμοι) è oggetto di dibattito. Secondo Wolff si tratterebbe delle «leggi nazionali» delle parti in causa: quando queste sono originarie dello stesso luogo, cioè sono cittadini della stessa città o membri della stessa comunità etnica, il re autorizzerebbe il ricorso al diritto della loro patria avita, invitando i giudici ad applicarne le norme per supplire al silenzio della legge regia[46]. Ma questa ipotesi è difficile da verificare perché gli immigranti ellenofoni venuti in Egitto non hanno portato con sé i testi di legge delle loro patrie d'origine; cosí non sentiamo mai parlare, per esempio, di una legge ateniese applicata alle parti di origine ateniese, ciò che sarebbe conforme alla teoria di Wolff. La sola eccezione, richiamata sopra, è la Torah di Mosè, «legge nazionale» degli Ebrei, che è stata effettivamente importata in Egitto e tradotta in greco. Ora, è evidente che il decreto regio non era fatto per i soli Ebrei, quale che fosse l'interesse del re Tolomeo per la loro legge, ma era indirizzato a tutta la comunità degli «Elleni» (Ἕλληνες), di cui gli Ebrei non erano che una componente fra le tante.

L'ipotesi di Wolff va dunque ripensata tenendo conto del fatto che nel decreto trovava espressione piú un'intenzione che una realtà. Coloro che redigevano i διαγράμματα regi alla corte di Alessandria avevano forse previsto la possibilità di applicare alle parti il loro diritto nazionale, in qualità di diritto sussidiario, per colmare le lacune della legislazione regia. Nella prassi, però, la locuzione «leggi civiche» ha assunto un senso piú ampio: è diventata sinonimo di koinè giuridica, di «diritto comune» greco. Quest'ultimo trova ormai il suo riconoscimento, per quanto riguarda gli Elleni, tramite la giustizia tolemaica; la stessa cosa vale per il «diritto del paese» nei confronti della popolazione indigena[47]. L'uno e l'altro diritto sono stati riconosciuti come «le leggi del tribunale», *leges fori*, applicabili a ciascuno dei due gruppi della popolazione

[45] Cfr. J. TRIANTAPHYLLOPOULOS, *Le lacune della legge nei diritti greci*, in *Antologia giuridica romanistica ed antiquaria*, Milano 1968, pp. 49-62; G. FLORE, *«Diagramma» e «gnome dikaiotate» nell'Egitto tolemaico*, in *Scritti S. Pugliatti*, V, Milano 1978, pp. 257-89.

[46] H. J. WOLFF, *Faktoren der Rechtsbildung im hellenistisch-römischen Ägypten*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)», LXX (1953), pp. 40 sg.; ID., *Plurality of laws in Ptolemaic Egypt*, in «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», serie 3, VII (1960), pp. 20-67, e particolarmente pp. 213 sg.

[47] È quanto viene precisato nel 118 a. C. dall'ordinanza regia *PTebt.*, I, 5 = LENGER, *Corpus* cit., 53, 207-20. Cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Chrématistes et Laocrites*, in *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles 1975, pp. 699-708, e *Symposion 1974*, Athen-Milan 1978 e Köln-Wien 1979, pp. 375-88 (e discussione, pp. 388-91). Per un'altra interpretazione di questa ordinanza cfr. P. W. PESTMAN, *The competence of Greek and Egyptians tribunals according to the decree of 118 B.C.*, in «Bulletin of the American Society of Papyrologists», XXII (1985), pp. 265-69, e le mie osservazioni in proposito in «Revue Historique de Droit», LXVIII (1990), p. 268.

davanti alle loro rispettive giurisdizioni. Quanto alla Torah di Mosè, una «legge nazionale» corrispondente alla definizione di «legge civica» che per la cancelleria regia forniva il criterio per l'amministrazione della giustizia, essa ha trovato la sua consacrazione nel sistema giudiziario dell'Egitto lagide come «legge civica» (νόμος πολιτικός) degli Ebrei d'Egitto[48].

3. *Matrimonio, famiglia, condizione femminile.*

3.1. La conclusione del matrimonio.

Le nuove condizioni, da cui non può prescindere l'organizzazione della vita familiare degli immigranti greci, modificano il diritto matrimoniale. Nel mondo ellenistico la conclusione del matrimonio non è piú una questione di cui si occupano i soli capifamiglia, come accadeva nell'Atene classica; diventa invece una questione di competenza degli sposi stessi[49]. Nella piú antica convenzione matrimoniale greca, trovata nell'isola di Elefantina, un anacoluto ci fa ascoltare, per la prima volta nella storia della famiglia greca, la voce della coppia alla prima persona plurale[50]. È ormai un legame puramente personale quello che appare negli atti di matrimonio conservati nei papiri[51]. La diversità di forme e di termini, che ci rivelano questi atti, si accompagna a un fatto sociale costante: la coabitazione coniugale (συνοικεῖν) in vista di una vita comune duratura[52].

Eppure la sostanza giuridica del matrimonio resta immutata: esso si fonda, come nel passato, sull'atto di «dazione» (ἔκδοσις) della fanciul-

[48] Cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *La Septante comme nomos. Comment la Tora est devenue une «loi civique» pour les Juifs d'Egypte*, in «Annali di Scienze religiose», II (1997), pp. 143-58.

[49] Cfr. ID., *La structure juridique du mariage grec*, in *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi*, Bologna 1981, pp. 231-68, e (leggermente ampliato) in *Symposion 1979*, Athen 1981 e Köln 1983, pp. 39-71 = *Statut* cit., V.

[50] *PEleph.*, 1 (310 a. C.), l. 5: «εἶναι δὲ ἡμᾶς».

[51] Lista in O. MONTEVECCHI, *Ricerche di sociologia nei documenti dell'Egitto greco-romano. II: I contratti di matrimonio e gli atti di divorzio*, in «Aegyptus», XVI (1933), pp. 3-89; aggiornamento in ID., *La papirologia*, Torino 1973 (Milano 1988²), pp. 204-5. Cfr. TAUBENSCHLAG, *The Law* cit., pp. 113 sg.

[52] H. J. WOLFF, *Die Grundlagen des griechischen Eherechts*, in «Revue d'Histoire du Droit», XX (1952), pp. 170-71: «perciò nell'Egitto ellenistico può essere esistito un solo tipo di matrimonio, il cui unico presupposto era l'accordo degli sposi in vista di una vita familiare comune». Per le precedenti teorie sulle forme del matrimonio greco in Egitto cfr. E. SCHÖNBAUER, *Untersuchungen zum Publizitätsrechte im ptolemäischen und römischen Ägypten*, in «Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete», XIII (1939), pp. 39-60, e SEIDL, *Ptolemäische Rechtsgeschichte* cit., pp. 181 sg.

la, che viene effettuato da suo padre o, in mancanza, da un parente prossimo di sesso maschile, o altrimenti dalla donna stessa. L'atto è accompagnato da una prestazione patrimoniale, la consegna della dote: essa conferisce al matrimonio la sua validità come istituzione sociale. La προῖξ classica cede il posto alla φερνή: quest'ultimo termine, che nelle fonti greche antiche designava la dote in contesti arcaici o periferici, si collega in Egitto a un regime matrimoniale ormai generalizzato perché conforme ai bisogni di un nuovo tipo di organizzazione familiare[53]. In compenso formalità come l'ἐγγύησις, mediante la quale il padre «affidava» sua figlia a colui che stava per diventare suo sposo, scompaiono. È l'atto scritto ad assicurare ormai alla donna sposata la sua qualifica di sposa legittima (γυνὴ γνησία). Il contratto sostituisce le dichiarazioni solenni che accompagnavano il passaggio della fanciulla dalla potestà di suo padre a quella del marito. Le clausole contrattuali sono sufficienti per produrre tutti gli effetti che discendono dalla conclusione del matrimonio per quel che riguarda lo statuto della donna sposata e quello dei figli della coppia[54].

Un gruppo di documenti trovati ad Abusir el-Meleq, datati all'epoca di Augusto ma che rispecchiano certamente il diritto matrimoniale alessandrino anteriore alla conquista romana del 30 a. C., ci mostra che ad Alessandria, dopo la redazione di una convenzione scritta (συγχώρησις), si compiva un ulteriore atto, destinato a cementare l'unione matrimoniale: si trattava di una cerimonia (o di un accordo) che aveva luogo dinanzi a magistrati cittadini detti ἱεροθύται[55]. Questa duplice formalità, che caratterizza il matrimonio alessandrino, ha dato luogo a vari tentativi di spiegazione, nessuno dei quali appare del tutto soddisfacente. Interpretare questo dualismo nel senso di un «atto civile» seguito da un «atto religioso» è alquanto anacronistico e comunque infondato dal punto di vista giuridico[56]. Altrettanto fragile appare l'ipotesi di un influsso egiziano[57]. Senza dubbio è possibile riscontrare un parallelismo fra il diritto alessandrino e la pratica egiziana della χώρα, secondo

[53] Cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Zum hellenistischen Ehegüterrecht*, in *Statut* cit., VI, p. 78.

[54] Cfr. ID., *La structure* cit., pp. 55 sg.

[55] *BGU*, IV, 1050 (= L. MITTEIS e U. WILCKEN, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, II/2, Leipzig-Berlin 1912, 286), 1051, 1052 (*Select Papyri*, London - Cambridge Mass. 1932 (1952²), I, 3), 1098-101. Sulla συγχώρησις come tipo di documento cfr. H. J. WOLFF, *Das Recht der griechischen Papyri Ägyptens*, II, München 1978, pp. 91-98.

[56] *Sic* P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, pp. 72 e 96. Cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *La structure* cit., pp. 61 e 101.

[57] *Sic* J. WINAND, *Le rôle des hiérothytes en Egypte*, in «Chronique d'Egypte», LX (1985), pp. 398-411.

la quale una «convenzione di alimentazione» poteva essere seguita da uno «scritto di pagamento»[58]. Ma la comparazione fra gli ἱεροθύται alessandrini e gli omonimi magistrati che appaiono nelle fonti epigrafiche e letterarie suggerisce piuttosto l'idea di una continuità con il mondo greco. In definitiva l'intervento degli ἱεροθύται è probabilmente solo una formalità necessaria per la trasmissione dei beni di famiglia sotto il controllo della città[59].

3.2. Matrimoni misti e «agamia culturale».

Negli ambienti degli immigranti ellenofoni in Egitto e in Oriente sono crollate le barriere che le città greche opponevano ai candidati ai matrimoni misti. Non è escluso che la legge alessandrina abbia preteso la duplice ascendenza civica per consentire l'acquisto dello statuto di cittadino[60], in forza di un principio di cui Aristotele segnalava il carattere panellenico[61]. Tuttavia nelle nostre fonti non si rintraccia alcun indizio, diretto o indiretto, dell'esistenza di un divieto di matrimonio con uno straniero sotto la minaccia di sanzioni penali, quale era invece in vigore nell'Atene degli oratori. Anzi, un cittadino di Tolemaide poteva certamente sposare una straniera e farle acquistare, tramite il matrimonio, la qualifica di ἀστή (cittadina)[62]. Si resero cosí possibili scambi matrimoniali piú vasti di quelli che consentivano le clausole di «epigamia» dei trattati intercittadini del IV secolo a. C.

Nella χώρα i matrimoni fra sposi di origine diversa sono perfetta-

[58] S. ALLAM, *Note sur le mariage par deux contrats dans l'Egypte gréco-romaine*, ivi, LXV (1990), pp. 323-33.

[59] Cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *La structure* cit., pp. 61-63. Da ultimo, U. YIFTACH, *The role of the syngraphe 'compiled through the hierothytai'. A reconsideration of W. Schubart's theory in light of a recently published Alexandrian marriage contract (P. Berol. 25423)*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CXV (1997), pp. 178-82, giunge alla conclusione che l'atto compiuto dinanzi agli ἱεροθύται avrebbe avuto essenzialmente una funzione successoria: serviva a stabilire la sorte dei beni della coppia in caso di decesso, qualora le disposizioni prese dagli sposi si fossero discostate dagli usi comunemente seguiti.

[60] Monimos, figlio di Cleandro (*PLille*, dem. III, 101), egli stesso figlio di Monimos (*PPetr.*, III, 1, 238-237 a. C.), alessandrino per via paterna, vive nella χώρα con una donna egiziana; la loro figlia Demetria, nonostante il suo nome greco, non è, a quanto pare, cittadina alessandrina: W. CLARYSSE, *Une famille alexandrine dans la chora*, in «Chronique d'Egypte», LXIII (1988), pp. 137-40.

[61] ARISTOTELE, *Politica*, 3.2.1.1275b: «ἐξ ἀμφοτέρων πολιτῶν». Le fonti disponibili non confermano che parzialmente questa affermazione: J.-M. HANNICK, *Droit de cité et mariages mixtes dans la Grèce classique. A propos d'un texte d'Aristote*, in «L'Antiquité Classique», XLV (1976), pp. 133-48.

[62] Cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Dryton le Crétois et sa famille ou les mariages mixtes dans l'Egypte hellénistique*, in *Aux origines de l'hellénisme. La Crète et la Grèce. Mélanges Henri Van Effenterre*, Paris 1984, pp. 353-77 = *Statut* cit., VIII, particolarmente pp. 358 sg.

mente legittimi[63]. A metà del III secolo a. C. un Cireneo, Demetrio, venuto senza dubbio in Egitto seguendo l'esempio della principessa Berenice II, figlia di Magas, che nel 246 aveva sposato il lagide Tolomeo III Evergete I, sposa a sua volta una donna egiziana; dunque non si curava troppo della legge della sua città d'origine, che non autorizzava il matrimonio all'esterno della compagine cittadina se non nell'ambito di certi gruppi della popolazione libica specificamente indicati nella «costituzione di Cirene»[64]. La stessa cosa si può dire dell'ateniese Anteo, che, all'inizio del II secolo a. C., sposa la macedone Olimpiade; bisognerebbe altrimenti supporre che la legge ateniese, che vietava il matrimonio con una straniera, fosse stata modificata dopo la caduta del regime democratico nel 322 a. C.[65] Questi sono solo due dei numerosi esempi.

Occorre tuttavia sottolineare che il matrimonio fra il cireneo Demetrio e l'egiziana Thasis rappresenta un caso eccezionale. I matrimoni fra Elleni e indigeni sono rarissimi nell'Egitto ellenistico. Non che siano formalmente vietati; è piuttosto una sorta di «agamia culturale» a renderli impraticabili. Siamo lontani dalla mescolanza di popolazioni che immaginavano un tempo i sostenitori di una civiltà mista greco-egizia. La barriera è abbattuta solo eccezionalmente, in certi momenti e in certi ambienti. Per esempio a Pathyris, nell'Alto Egitto, nel II secolo a. C., si può constatare l'insorgere di una certa promiscuità fra i soldati greci e le alte sfere della popolazione locale. Il fatto è da attribuire a ragioni contingenti: una nuova forma di organizzazione militare si avvale di un reclutamento «misto» di Elleni e di appartenenti alle élite egiziane[66].

Da questo punto di vista gli Ebrei d'Egitto non fanno eccezione, integrati come sono al gruppo degli «Elleni». I matrimoni fra Ebrei ed Egiziani sono quasi inesistenti[67]. Viceversa il matrimonio fra un Ebreo e una donna greca è del tutto possibile, senza che si possa però fissare l'entità del fenomeno[68]. Una richiesta indirizzata al re, nel 218 a. C., da una certa Helladote, figlia di Filonide, ci fa conoscere il caso di una donna greca che ha sposato un certo Gionata secondo la «legge civica degli

[63] Cfr. ID., *Dryton le Crétois* cit., pp. 360 sg.

[64] *I. Fayoum*, I, 2. Cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Dryton le Crétois* cit., p. 363. Per il διάγραμμα di Cirene cfr. *SEG*, IX, 1.1, ll. 1-6.

[65] *PGiss.*, I, 2 (Crocodilopoli, 173 a. C.). Cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Statut* cit., III, p. 248 n. 29.

[66] Cfr. ID., *Dryton le Crétois* cit., pp. 362-74.

[67] Un caso possibile: Psenamunis, sposo di Ester e padre di Ruben, in un documento demotico, il *Papyrus Berlin* P 7057 (47/48 d. C.), edito da K.-T. ZAUZICH, *Ein Hauskauf in Soknopaiu Nesos*, in *Studi E. Bresciani*, Pisa 1985, pp. 607-11.

[68] La lista proposta da H. Harrauer in *CPR*, XIII, p. 46, è puramente ipotetica.

Ebrei»[69]. Nessun problema per quanto riguarda i figli di una simile coppia: nel III secolo a. C. la donna pagana che ha sposato un Ebreo è integrata, grazie al matrimonio, nella comunità del marito, e i figli seguono la condizione del padre: essi sono Ἰουδαῖοι cosí come le figlie del cireneo Demetrio, nate da madre egiziana, sono Κυρηναῖαι. Dopo l'«invenzione» della conversione al giudaismo, verso la fine del II secolo a. C.[70], la situazione cambia. Dato che un pagano può diventare Ebreo accettando l'Alleanza mosaica tramite il rito della circoncisione, è opportuno che anche la donna pagana sposi la religione del marito se vuole sposare un Ebreo: è la soluzione proposta nel romanzo di Giuseppe e Asenet, scritto in Egitto, senza dubbio verso la fine dell'età tolemaica, da un Ebreo ellenizzato[71].

3.3. Endogamia.

L'epoca ellenistica ha favorito le tendenze endogamiche del diritto matrimoniale greco. Le unioni fra parenti collaterali stretti erano senza dubbio moralmente riprovate nella tradizione greca, ma non erano illecite dal punto di vista legale[72]. Anzi, da Solone in poi la legge ateniese autorizzava il matrimonio con la sorellastra dal lato paterno (ὁμοπάτριος): Cimone, figlio di Milziade, contrae un valido matrimonio con la propria sorella consanguinea Elpinice[73]. Non è altrettanto certo che la legge lacedemone abbia autorizzato il matrimonio con la sorellastra uterina (ὁμομήτριος o ὁμογάστριος), nel qual caso il regime spartano sarebbe stato l'inverso di quello ateniese. Questa notizia deriva da una testimonianza isolata di Filone Alessandrino[74]: potrebbe però trattarsi di un'in-

[69] *PEnteux.*, 23 = *CPJ*, I, 128 (218 a. C.). Cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *La Septante* cit., pp. 153 sg.

[70] Cfr. S. J. D. COHEN, *Conversion to Judaism in historical perspective: from biblical Israel to post-biblical Judaism*, in «Conservative Judaism», XXXVI, 4 (1983), pp. 31-45; ID., *Religion, ethnicity and 'Hellenism' in the emergence of Jewish identity in Maccabean Palestine*, in *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus 1990, pp. 209 sg.

[71] M. PHILONENKO, *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes*, Leyde 1968. Cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Les Juifs* cit., pp. 100-6. Per una diversa interpretazione cfr. G. BOHAK, *'Joseph and Aseneth' and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta Ga. 1996.

[72] Pratiche barbariche per EURIPIDE, *Andromaca*, 173-80; «totalmente empie, odiose alla divinità, infami fra le infami» secondo PLATONE, *Leggi*, 838a-c. Altre testimonianze nell'articolo di G. GLOTZ, *Incestum, Incestus (Grèce)*, in *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, III, pp. 449-55.

[73] CORNELIO NEPOTE, *Cimon*, 5.1-2. Cfr. E. KARABELIAS, *Inceste, mariage et stratégies matrimoniales dans l'Athènes classique*, in *Charisteria Ioanni Deliyanni*, Thessaloniki 1991, pp. 31-51.

[74] FILONE, *De specialibus legibus*, 3.22-24. Lo scoliasta di ARISTOFANE, *Nuvole*, 1371-72, vale come conferma solo del regime ateniese. La stessa cosa vale per MINUCIO FELICE, 31, e per SENECA, *Apocolocyntosis*, 8.

venzione del filosofo, dato che il suo scopo non era tanto di fornirci informazioni sui costumi matrimoniali dei Greci quanto di opporre la loro endogamia all'esogamia biblica prescritta dal cap. 18 del *Levitico*[75].

Nella prassi ellenistica diventa possibile il matrimonio tra fratello e sorella nati dagli stessi genitori (ὁμογνήσιοι). L'esempio fu dato dal matrimonio di Tolomeo II, che nel 278 a. C. sposò la sorella Arsinoe II, nata, come lui stesso, da Tolomeo I, figlio di Lago, e dalla sua seconda moglie, la prediletta Berenice. Questo matrimonio suscitò reazioni di segno diverso. Teocrito, in quest'occasione piú cortigiano che poeta, lo paragonò alle nozze divine di Zeus e di Era: non sappiamo se gli abitanti di Alessandria abbiano trovato questo paragone di buon gusto[76]. Critiche piú o meno vivaci non mancarono; la piú violenta provenne dal «cinedologo» (pornografo) Sotade di Maronea, e gli valse una punizione particolarmente severa[77].

Dobbiamo vedere in questa unione l'adesione a un modello egiziano? È quanto sembrano suggerire sia il testo di Filone sia, prima di lui, quello di Diodoro Siculo, secondo cui «gli Egiziani, in contrasto con i costumi diffusi presso tutti gli uomini, avrebbero stabilito una legge che autorizzava un uomo a sposare le sue sorelle»[78]. Ma, allo stato attuale delle fonti e delle ricerche, l'egittologia ci impedisce di aderire all'idea che Tolomeo II e sua sorella avrebbero seguito l'esempio dei faraoni, a meno di non risalire a mille anni prima, fino a un Amenofi III o a un Ramsete II[79]. Siamo dunque obbligati a concludere che i figli del Lagide hanno condotto all'estremo limite una tendenza all'endogamia fra parenti collaterali stretti che risaliva alle tradizioni greche.

[75] *Levitico*, 18.16-18. Filone passa sotto silenzio il matrimonio con la moglie del fratello, vietato da *Levitico*, 16, in contrasto – che egli ha dovuto avvertire – con la regola del levirato (*Deuteronomio*, 25.5 sg.). Su questo punto oggi sarei disposto a rivedere la mia vecchia ipotesi a proposito dell'incontro in Egitto di due tradizioni, l'una di tipo ateniese, l'altra di tipo spartano, da cui sarebbe scaturito il riconoscimento della legittimità delle unioni tra fratelli e sorelle germani, nati dagli stessi genitori: J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Die Geschwisterehe in der hellenistischen Praxis und nach römischem Recht*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)», LXXXI (1964), pp. 52-82 = *Statut* cit., VII, particolarmente pp. 59-60.

[76] TEOCRITO, *Idilli*, 17.121-34.

[77] ATENEO, 14.620. Cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *«Paroles néfastes» et «vers obscènes». A propos de l'injure verbale en droit grec et hellénistique*, in J. HOAREAU-DODINEAU e P. TEXIER (a cura di), *Anthropologies juridiques. Mélanges à la mémoire de Pierre Braun*, Limoges 1998, pp. 569-85; ampio riassunto in *Symposion 1995*, Köln-Wien 1997, pp. 247-48, e nuova ed. in «Dike», I (1998) (in corso di stampa).

[78] DIODORO SICULO, 1.27.1.

[79] P. W. PESTMAN, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt*, Leiden 1961, p. 4 e n. 5; cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Geschwisterehe* cit., pp. 54 sg. Cfr. anche E. D. CARNEY, *The reappearance of royal sibling marriage in Ptolemaic Egypt*, in «La Parola del Passato», XLII, 237 (1987), pp. 420-39.

Il loro esempio è stato rapidamente seguito dai Greci d'Egitto. Già nel 267 un certo Prassidamante sposava una donna chiamata Sosio, che era con tutta probabilità sua sorella[80]. Centotrenta anni piú tardi, un altro Greco, Dionisio, inviava al suo banchiere di Tebtynis un ordine di pagamento per conto della propria sorella Euterpe, che era anche, com'egli precisa, sua moglie[81]. In epoca romana questa prassi si generalizza. L'abbondanza della documentazione che l'attesta e la tolleranza delle autorità romane nei suoi confronti, nonostante il divieto di endogamia stabilito dalla legge romana[82], fanno pensare che tale prassi era già piú frequente nell'Egitto tolemaico di quanto non lascino supporre le due testimonianze or ora citate[83]. È piú diffusa fra i discendenti degli «Elleni» nelle metropoli che fra gli Egiziani dei villaggi, ciò che contraddice retrospettivamente l'opinione che ricollega il matrimonio tra fratello e sorella a una tradizione egiziana[84].

3.4. La donna e la famiglia.

L'epoca ellenistica modifica sotto diversi aspetti la condizione della donna greca[85]. La donna è libera di vendere o di comprare, di affittare i suoi beni; può associarsi al suo sposo quando questi dà la loro figlia in matrimonio, o può darla essa stessa quando è vedova o divorziata[86]. La

[80] *PJena*, inv. n. 904, ed. F. ÜBEL, *Jenaer Kleruchenurkunden*, 1, in «Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete», 22-23 (1974), pp. 89-97 = *SB*, XX, 11053, Tholthis (Ossirinchite), 267 a. C.

[81] *PTebt.*, III (1), 766 (verso il 136 a. C.).

[82] GAIO, *Institutiones*, 1.61. Cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Geschwisterehe* cit., pp. 62 sg. Questo divieto si applica ai cittadini romani in Egitto: *Gnomone dell'Idiologò*, par. 23 (MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Geschwisterehe* cit., pp. 70 sg.).

[83] R. S. BAGNALL e B. W. FRIER, *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge 1994, particolarmente pp. 127-33 («brother-sister marriage») con una bibliografia che permette di completare l'aggiornamento presentato in MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Statut* cit., *Addenda*, pp. 6-7. Da ultimo W. SCHEIDEL, *Measuring Sex, Age and Death in the Roman Empire*, Ann Arbor Mich. 1996, pp. 9-51.

[84] Sulle ragioni di questo aumento del numero di matrimoni adelfici fra i notabili greci (ascendenza paterna e materna «metropolitana» o «ginnasiale» come condizione di appartenenza ai gruppi privilegiati) cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Entre la cité et le fisc: le statut grec dans l'Egypte romaine* (1985) = *Droit impérial* cit., n. 1, particolarmente pp. 275 sg. Credo che su questo punto la mia opinione coincida con quella di Bagnall e Frier, contrariamente a ciò che sembra ritenere Bagnall nella sua recensione del mio libro, in «Scripta classica Israelica», XII (1993), pp. 209-10.

[85] Cfr. S. B. POMEROY, *Women in Hellenistic Egypt*, New York 1984 (Detroit 1990²); I. BIEŻUŃSKA-MALOWIST, *Les recherches sur la condition de la femme grecque en Egypte grecque et romaine, hier et aujourd'hui*, in *Acta Universitatis Wratislaviensis 1435* («Antiquitas», XVIII), Wroclaw 1993, pp. 15-22: bilancio critico delle fonti edite e dei lavori susseguitisi dopo la pubblicazione nel 1939 del libro dell'autrice sulla condizione giuridica e sociale della donna greca nell'Egitto greco e romano.

[86] *PEleph.*, 1 (310 a. C.). Forse non si tratta che di una reminiscenza delle tradizioni doriche,

potestà, che nella Grecia classica era esercitata dal padre di famiglia, in qualità di κύριος, sulle donne poste sotto il suo controllo – sposa, concubina, figlie non maritate –, evolve nel mondo ellenistico verso una sorta di tutela. Per concludere atti giuridici, la donna ha bisogno dell'assistenza di un κύριος. Ma questo non è un «signore e padrone»; il suo intervento è una semplice formalità, la cui rilevanza per la validità dell'atto non risulta affatto evidente[87].

Alcuni di questi fenomeni possono apparire come altrettanti segni di «progresso» nell'evolversi della condizione femminile. Ma bisogna guardarsi dalle generalizzazioni affrettate. Per esempio, non è affatto certo che si possano interpretare come un «progresso» le trasformazioni che le clausole dette «morali» delle convenzioni matrimoniali conservate dai papiri ci fanno conoscere in materia di divorzio. Quest'ultimo appare prima di tutto come la sanzione di comportamenti vietati dal contratto, in particolare l'infedeltà coniugale, che, a seconda dei casi, comporta la perdita della dote per la donna e l'obbligo di restituire la dote aumentata del 50 per cento (ἡμιόλιον) per il marito. Ma dall'inizio del I secolo a. C. ci si accontenta di imporre allo sposo, che desidera lasciare sua moglie, l'obbligo di restituirle l'ammontare semplice della dote entro un termine stabilito; l'ἡμιόλιον è dovuto solo quando il termine non è rispettato. A sua volta, la donna ottiene anch'essa il diritto di prendere l'iniziativa del divorzio, lasciando al marito un lasso di tempo per la restituzione della dote. In fin dei conti il divorzio-sanzione lascia il posto al divorzio per mutuo consenso. Questa situazione, che sembra consacrare l'uguaglianza degli sposi in materia di divorzio, non è necessariamente piú favorevole alla donna rispetto al regime iniziale, in cui la minaccia dell'ἡμιόλιον nei confronti del marito infedele garantiva efficacemente la protezione della moglie che non aveva niente da rimproverarsi[88].

In compenso si possono ben considerare «all'avanguardia» le donne che compiono esse stesse l'atto della loro ἔκδοσις, cioè che si danno es-

che consentivano alla donna una maggiore autonomia all'interno della famiglia: cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *La structure* cit., p. 55 e n. 75.

[87] Cfr. R. TAUBENSCHLAG, *La compétence du κύριος dans le droit gréco-égyptien*, in «Archives d'Histoire du Droit Oriental», II (1938), pp. 293-314 = *Opera minora*, II, Varsavia 1959, pp. 353-377; C. PRÉAUX, *Le statut de la femme à l'époque hellénistique, principalement en Egypte*, in *La femme*, «Recueils de la Société Jean Bodin», XI (1959), pp. 139 sg. Questa consuetudine si conserverà in epoca romana: H.-A. RUPPRECHT, *Zur Frage der Frauentutel im römischen Ägypten*, in *Festschrift A. Kränzlein*, Graz 1986, pp. 95-102.

[88] Cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *La structure* cit., pp. 65-67. Sul ruolo della dote in materia di divorzio, HÄGE, *Ehegüterrechtliche Verhältnisse* cit., e J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Zum hellenistischen Ehegüterrecht*, in ID., *Statut* cit., VI, pp. 57 sg.

se stesse in matrimonio. Nella Grecia classica una tale «auto-ἔκδοσις» della donna era associata o alla barbarie o alla prostituzione. È in questi termini che Erodoto evoca il caso delle ragazze lidie che facevano commercio della loro bellezza per costituirsi un corredo, poi si davano da se stesse in matrimonio[89]. Nell'Atene di Menandro la donna che si dava essa stessa in matrimonio, come la Glicera della *Περικειρομένη*, è una cortigiana; il suo statuto è quello di una concubina (παλλακή)[90]. Viceversa, nel mondo ellenistico, la donna può tranquillamente effettuare essa stessa la propria ἔκδοσις per contrarre un'unione legittima. Il fatto è attestato per l'Egitto da due documenti papirologici[91]; un documento di Dura-Europo[92] e *Le avventure di Cherea e Calliroe* di Caritone di Afrodisiade illustrano la sua applicazione anche oltre l'ambiente egiziano[93].

4. *I beni: terra, successioni, contratti.*

4.1. Regime fondiario.

Nel suo celebre lavoro sulla storia del colonato romano, all'inizio del secolo, M. Rostovcev espose una teoria secondo cui il regime fondiario della monarchia lagide era conforme a una sorta di statalismo agrario che faceva del re il proprietario del suolo del suo reame[94]. Secondo questa teoria, il cui successo fu durevole sia in Occidente che nei paesi socialisti, la terra del reame era composta da un lato del demanio regio (βασιλικὴ γῆ) e dall'altro di porzioni di tale demanio, staccate da esso e attribuite a diverse categorie di beneficiari: i cleruchi, ossia i coloni militari (terre cleruchiche); i cortigiani gratificati di un vasto terreno coltivabile (δωρεά), quale ricompensa dei servizi resi al sovrano; i templi (terra sacra, ἱερὰ γῆ); le città (terra «civica», πολιτικὴ γῆ); infine singoli privati. Tutte queste attribuzioni sarebbero state ricomprese nella nozione globale di «terra in concessione» (ἡ ἐν ἀφέσει γῆ)[95]. Questo postula-

[89] ERODOTO, I.93.

[90] MENANDRO, *Fanciulla tosata*, 238-49. Cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *La structure* cit., pp. 52 e 57.

[91] *PGiss.*, I, 2 (173 a. C.); *POxy.*, XLIX, 3500 (III secolo d. C.).

[92] *PDura*, 30 (232 d. C.): si tratta di una vedova. Cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *La structure* cit., p. 58.

[93] CHARITON, *Le roman de Chairéas et Callirhoé*, a cura di G. Molinié, Paris 1979. Cfr. E. KARABÉLIAS, *Le roman de Chariton d'Aphrodisias et le droit. Renversement de situations et exploitation des ambiguités juridiques*, in *Symposion 1988*, Köln 1990, pp. 369-96.

[94] M. ROSTOVZEFF, *Studien zur Geschichte des römischen Kolonats*, Leipzig-Berlin 1910 [trad. it. Brescia 1994].

[95] *Ibid.*, p. 79.

to è stato esteso ad altre regioni del mondo ellenistico, nonostante l'assenza di riferimenti alla «terra in concessione» nelle fonti ad esse relative[96].

È certo che la teoria di Rostovcev non può essere tenuta ferma nella forma in cui è stata enunciata nel 1910[97]. Oggi sappiamo che la terra detta ἐν ἀφέσει non è una nozione generica che ingloba i diversi tipi di terra «dati in concessione» dal re: il termine designa terre abbandonate dai cleruchi e confiscate o date in affitto ad altri coltivatori in attesa che il loro statuto giuridico sia ridefinito. Lo mostrano con chiarezza documenti riguardanti le terre cleruchiche abbandonate, quindi recuperate dall'amministrazione regia, a cui sta a cuore innanzi tutto un punto fondamentale, cioè la salvaguardia dei raccolti; quanto alle terre, esse saranno in seguito attribuite ad altri cleruchi o incorporate nel demanio regio[98]. Si tratta dunque di uno statuto provvisorio, in vigore soprattutto nel II secolo a. C., benché già nel III secolo lo stato intervenisse per affittare ai contadini dei κλῆροι in caso di assenza prolungata del titolare. La dicotomia postulata da Rostovcev – terra regia e terra «data in concessione» – dev'essere definitivamente abbandonata; è deprecabile che continui ancora ad aleggiare in lavori recenti riguardanti la società e l'economia del mondo ellenistico[99].

Una volta risolto il problema delle terre che si ritenevano «date in concessione», il dato che merita di essere sottolineato piú di ogni altro in materia di rapporti fra l'uomo e la terra in epoca ellenistica è naturalmente l'antagonismo fra il colono greco-macedone e il contadino indigeno. Senza dubbio non si è arrivati a ridurre la popolazione conquistata nella condizione di «iloti dei Greci», come auspicava Isocrate; e ciò rende caduca la pretesa, un tempo molto in auge presso alcune correnti storiografiche, di rinchiudere il mondo ellenistico nella formula del

[96] *Sic* H. KREISSIG, *Propriété foncière et formes de dépendance dans l'hellénisme oriental*, in *Terre et paysans dépendants dans les sociétés antiques* (Colloque Besançon, maggio 1974), Paris-Lyon 1979, pp. 197-221 (e discussione pp. 223-27). Cfr. anche gli atti di un colloquio su *Le componenti, antica e orientale, della civiltà ellenistica*, tenutosi nella Germania Est nel 1976, pubblicati sotto la direzione del medesimo studioso in «Klio», LX (1978), in particolare le sue considerazioni conclusive, pp. 217-19. Cfr. le mie osservazioni in «Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete», XXXIII (1987), pp. 109-10.

[97] Cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Régime foncier et statut social dans l'Egypte ptolémaïque*, in *Terre* cit., pp. 163-88 = *Statut* cit., VII.

[98] Testimonianza notevole: *PMoen*, inv. 4 (inizio del II secolo a. C.), edito da P. J. Sijpesteijn in «Ancient Society», X (1979), pp. 151-58, e le mie osservazioni in «Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete», XXXIII (1987), p. 113.

[99] Un esempio fra gli altri: W. BOCHS, *Die Finanzverwaltung im Altertum*, Sankt Augustin 1985, pp. 117 sg.

«modo di produzione asiatico»[100]. È però certo che, nell'epoca che stiamo studiando, la problematica della proprietà fondiaria è dominata dalla questione del fossato che separa la città greca dalla campagna barbara. Una volta di piú, la documentazione di origine egiziana viene a portare chiarezza nei dibattiti degli storici moderni.

L'evoluzione del regime fondiario dell'Egitto tolemaico è segnata dall'azione parallela di due fattori che tendono a divergere. All'inizio il cleruco e il contadino che coltiva il demanio regio si trovano in situazione analoga per quanto riguarda il legame giuridico che li collega al re. Sia per l'uno che per l'altro siamo in presenza di un contratto di affitto, la μίσθωσις greca. Nel corso del tempo i diritti del cleruco si accrescono, trasformando la concessione precaria e revocabile in un diritto di proprietà privata sul fondo, pienamente alienabile e trasmissibile in via successoria. Questa trasformazione è ormai compiuta al tempo della conquista romana. Solo la terminologia tecnica, che privilegia «cessione» (παραχώρησις) rispetto a «vendita», conserva traccia dello statuto primitivo delle terre cleruchiche[101].

Parallelamente i diritti dei contadini seguono una curva dall'andamento opposto, che va dal contratto verso la costrizione. Fin dal III secolo a. C. il contadino non è libero di coltivare come meglio crede l'appezzamento di terra che l'amministrazione regia gli dà in affitto: deve seguire le istruzioni vincolanti del «documento di semina» (διαγραφὴ τοῦ σπόρου)[102]. Si impegna con giuramento a non abbandonare il suo terreno: non è ancora una forma di «servitú della gleba», ma la sua libertà di movimento ne risulta evidentemente limitata. Nel II secolo a. C. l'introduzione dell'affitto coatto accentua ancora la sua dipendenza di fatto in un sistema che le risorse del diritto contrattuale greco permettono di definire formalmente «egualitario»[103]. Il benessere del cleruco cresce parallelamente alla miseria del contadino.

[100] ISOCRATE, *A Filippo*, 5. Cfr. un riassunto delle discussioni su questa questione in MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Régime foncier* cit., pp. 163-64. Cfr. «Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete», XXXIV (1988), pp. 112 sg.

[101] Sull'evoluzione del diritto cleruchico la trattazione di C. PRÉAUX, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles 1939, pp. 463-80, resta fondamentale. Per un aggiornamento cfr. E. VAN 'T DACK, *Sur l'évolution des institutions militaires lagides* (Colloquio del Centre Glotz su *Armées et fiscalité*, Parigi 1977), in *Ptolemaica selecta. Etudes sur l'armée et l'administration lagides*, Louvain 1988.

[102] Cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Le bordereau d'ensemencement dans l'Egypte ptolémaïque*, Bruxelles 1967, e le precisazioni in MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Statut* cit., *Addenda*, p. 4.

[103] Cfr. ID., *L'«Ordonnance sur les cultures». Droit grec et réalités égyptiennes en matière de bail forcé*, in «Revue Historique de Droit», LXXII (1994), pp. 1-20, e S. ALLAM (a cura di), *Grund und Boden in Altägypten*, Atti del simposio internazionale (Tubinga, 18-20 giugno 1990), Tübingen 1994, pp. 199-225.

4.2. Successioni a causa di morte.

I dati concernenti il regime fondiario possono essere utilmente completati con quelli che riguardano la trasmissione dei beni di famiglia a causa di morte. Le restrizioni testamentarie che, nella Grecia classica, garantivano un privilegio sull'οἶκος, famiglia e patrimonio a un tempo, ai soli discendenti maschi del *de cuius*, scompaiono; le figlie ereditano a pari titolo dei figli[104]. Contemporaneamente scompare l'epiclerato, istituzione che faceva della figlia unica del *de cuius*, giuridicamente incapace di essere sua erede, la cinghia di trasmissione dei beni, imponendole il matrimonio con un parente prossimo dal lato paterno, allo scopo di generare un figlio chiamato a perpetuare l'οἶκος del proprio nonno materno[105].

La scomparsa di istituzioni poste un tempo al servizio dell'οἶκος di età classica ebbe come contraltare l'emergenza di pratiche nuove tese a favorire la famiglia nucleare. Eccone un esempio. Sia il diritto greco che il diritto egiziano ignoravano la chiamata successoria *ab intestato* del coniuge sopravvissuto. Nella prassi ellenistica questa carenza è stata colmata da disposizioni testamentarie del marito a favore della propria sposa, in particolare il diritto di abitazione fino al suo eventuale nuovo matrimonio; a ciò corrispondono, anche se piú raramente, analoghe disposizioni della moglie a favore del marito. Lo stesso obbiettivo poteva essere raggiunto mediante atti che combinavano una convenzione matrimoniale con disposizioni dei coniugi a causa di morte (συγγραφοδιαθῆκαι)[106].

La piú singolare di queste novità in materia successoria è l'«invenzione» della devoluzione delle eredità vacanti allo stato, rappresentato dal tesoro regio. La legge successoria di Dura-Europo, conservata in copia su una pergamena di età romana, ma risalente nella sostanza ai primi tempi di questa città fondata sulla riva destra dell'Eufrate verso il 300 a. C., stabilisce che, in mancanza di eredi regolari – figli legittimi

[104] A. R. W. HARRISON, *The Law of Athens*, I, pp. 149 sg. Cfr. H. KRELLER, *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der graeco-ägyptischen Papyrusurkunden*, Leipzig-Berlin 1919, pp. 313 sg.

[105] Rinvio su questo punto alla tesi di E. KARABELIAS, *Recherches sur la condition juridique et sociale de la fille unique dans le monde antique excepté Athènes*, Paris 1980, e agli articoli tratti da questa tesi: *La situation successorale de la fille unique dans la koinè juridique hellénistique*, in *Symposion 1977*, Köln 1982, pp. 223-34, e *Homère, Platon et les survivances littéraires de l'épiclérat*, in *Symposion 1979* cit., pp. 177-96.

[106] H.-A. RUPPRECHT, *Ehevertrag und Eherecht*, in *Miscel·lània papiròlogica R. Roca-Puig*, Barcelona 1987, pp. 307-11, e ID., *Zum Ehegattenerbrecht nach den Papyri*, in «Bulletin of the American Society of Papyrologists», XXII (1985), pp. 291-95.

e adottati, padre e madre non rimaritata, collaterali fino al quarto grado (cioè i nonni del lato paterno e i cugini paterni) –, i beni di un colono deceduto senza aver fatto testamento sono attribuiti al re[107]. Un paragrafo del *Γνώμων* dell'*Ἴδιος Λόγος*, importante raccolta di disposizioni fiscali e legislative in vigore in Egitto sotto l'alto impero, suggerisce che il regime romano della devoluzione al fisco dei beni vacanti potrebbe essere stato ispirato da questa regola del diritto ellenistico[108].

4.3. Contratti.

La documentazione papirologica conferma ampiamente la teoria dell'obbligazione contrattuale in diritto greco elaborata dai «giusgrecisti»[109]. Per i Greci della Grecia classica, cosí come per quelli del mondo ellenistico, il rapporto giuridico che noi chiamiamo «obbligazione contrattuale» esige sempre un fondamento «reale»: la consegna alla controparte contrattuale di una cosa da parte del suo proprietario, il quale trasmette contemporaneamente alla controparte il potere di disporne nei limiti definiti dalla natura dell'atto giuridico da realizzare e in conformità alla sua finalità, decisiva per organizzare il legame fra le parti contraenti (*Zweckverfügung*)[110]. La responsabilità della controparte contrattuale, destinataria di questa «disposizione mirante a uno scopo determinato», non deriva da una sua promessa, ma si fonda sull'idea del danno materiale (βλάβη, βλάβος) che provoca al patrimonio del disponente tenendo un comportamento contrario allo scopo dell'operazione. Questa responsabilità, essenzialmente delittuale, espone l'autore del danno alle conseguenze di un'esecuzione globale (πρᾶξις); egli può evitarle versando alla controparte un'indennità fissata anticipatamente. Cosí il contratto greco sfugge tanto al consensualismo puro quanto al formalismo rigido del diritto romano. L'esempio della μίσθωσις, nozione

[107] *PDura*, 12, ll. 14-16. Cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *La dévolution à l'Etat des successions en déshérence dans le droit hellénistique*, in «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité», VIII (1961), pp. 79-113 = *Statut* cit., IX.

[108] *Gnomone dell'Idiologo*, par. 4. Cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *La dévolution à l'Etat des biens vacants d'après le Gnomon de l'Idiologue (BGU 1210 § 4)*, in *Studi in onore di Edoardo Volterra*, VI, Milano 1971, pp. 91-125 = *Droit impérial* cit., IV.

[109] H. J. WOLFF, *Consensual Contracts in the Papyri?*, in «Journal of Juristic Papyrology», I (1946), pp. 55-79; ID., *Die Grundlagen des griechischen Vertragsrechts*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)», LXXIV (1957), pp. 26-72, ripreso in E. BERNEKER (a cura di), *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt 1968, pp. 483-533.

[110] J. HERRMANN, *Verfügungsermächtigungen als Gestaltungselemente verschiedener griechischer Geschäftstypen*, in *Symposion 1971*, Köln-Wien 1975, pp. 321-32 = *Kleine Schriften zur Rechtsgeschichte*, München 1990, pp. 59-70.

che copre le diverse forme di locazione e di affitto, permetterà di illustrare questa concezione del contratto come «atto reale».

In conformità a ciò che è stato appena richiamato, la μίσθωσις greca non esige, contrariamente alla *locatio-conductio* romana o a un affitto moderno, il consenso delle parti, ma si fonda su una disposizione in forza della quale una persona, che ha la disponibilità di un oggetto (il locatore), lo consegna a un'altra persona (l'affittuario, il locatario) per uno scopo determinato (per esempio, coltivare un campo e pagare l'affitto), e l'autorizza a servirsene conformemente a tale scopo. La controparte, che riceve l'oggetto, accetta questa autorizzazione modale di disporne nei limiti della finalità dell'atto. Se il suo comportamento contrasta con questa finalità, risponderà del danno causato all'autore della disposizione. Ciò accade per l'affitto di terra[111] o d'immobili[112], per la locazione di servizi[113], fra cui in particolare i contratti di allattamento conclusi con le nutrici[114], e per altre figure che rientrano nella stessa categoria di operazioni contrattuali[115].

Il diritto contrattuale greco interviene nella configurazione dei rapporti fra conquistatori e conquistati. L'esempio dell'affitto forzoso di terre regie nell'Egitto nel II secolo a. C., sopra menzionato, è molto significativo a questo riguardo. Offerte presentate dai contadini, secondo un sistema praticato nel III secolo a. C. e all'inizio del II, implicano un'accettazione volontaria dell'affitto che sollecitano. Viceversa l'assegnazione imposta con la forza la esclude. E tuttavia non si può parlare di un «vizio di consenso»[116]. Formalmente il consenso non entra nella formazione del rapporto giuridico. Come dice il διοικητής Erode nella sua lettera all'ἐπιμελητής Teone, i coltivatori sono «attratti» (ἕλκεσθαι)

[111] J. HERRMANN, *Studien zur Bodenpacht im Rechte der graeco-ägyptischen Papyri*, München 1958; D. HENNIG, *Untersuchungen zur Bodenpacht im ptolemäisch-römischen Ägypten*, Diss. München 1967. Per la documentazione epigrafica ricordiamo D. BEHREND, *Attische Pachturkunden. Ein Beitrag zur Beschreibung der μίσθωσις nach den griechischen Inschriften*, München 1970.

[112] H. MÜLLER, *Untersuchungen zur μίσθωσις von Gebäuden im Recht der graeko-ägyptischen Papyri*, Diss. Köln 1985.

[113] B. ADAMS, *Paramone und verwandte Texte. Studien zum Dienstvertrag im Rechte der Papyri*, Berlino 1964; cfr. la mia recensione in «Revue d'Egyptologie», XVII (1967), pp. 198-200.

[114] M. MANCA MASCIADRI e O. MONTEVECCHI, *I contratti di baliatico (Corpora Papyrorum Graecarum I)*, Milano 1984. Analisi giuridica: J. HERRMANN, *Die Ammenvertraege in den gräko-ägyptischen Papyri*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung)», LXXVI (1959), pp. 490-99; G. CHRÉTIEN-VERNICOS, *Le contrat de nourrice en droit hellénistique*, in «Revue Historique de Droit», LXXV (1997), pp. 587-615.

[115] Cfr. H. KUPISZEWSKI, *Die hellenistische Misthosis in der Sicht von Johannes Herrmann. Akademische Gedenkfeier zu Ehren von Prof. Dr. jur. J. Herrmann*, Erlangen-Nürnberg 1988, pp. 13-27, e «Journal of Juristic Papyrology», XXI (1991), pp. 37-48.

[116] PRÉAUX, *Economie* cit., p. 507. Cfr. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *L'«Ordonnance sur les cultures»* cit.

o «trascinati» (περισπᾶσθαι) nell'affitto. Il carattere «reale» del contratto greco permette alla costrizione di snaturare il rapporto contrattuale senza inficiarne la validità.

5. *Legge e consuetudine: la portata storica del diritto ellenistico.*

Le osservazioni precedenti mostrano l'importanza per lo studio del diritto ellenistico della documentazione contenuta nei papiri greci trovati in Egitto. Fanno anche apparire, ed è questo il punto su cui vorremmo insistere in conclusione, il ruolo che l'esperienza del mondo ellenistico ha svolto nell'evoluzione delle concezioni greche in materia di fonti del diritto.

L'idea che un'usanza, una prassi generalizzata e durevole, possa creare un diritto capace di imporsi e di beneficiare di una sanzione ufficiale è estranea ai Greci dell'epoca classica[117]. L'usanza (ἔθος) per loro non ha una forza normativa maggiore dell'equità (ἐπιείκεια), o dei νόμοι ἄγραφοι, doveri morali o regole del diritto naturale. Qui non si tratta della distinzione fra orale e scritto, che ha ispirato molti lavori ma che riguardo a questo problema è secondaria[118]. I νόμοι di Sparta non erano scritti, ma nessuno dubita che essi rappresentassero delle autentiche leggi, risalenti a un legislatore leggendario; a questo proposito Plutarco osserva che Licurgo, a differenza di Solone, aveva deciso mediante una retra che i suoi concittadini non dovevano servirsi di leggi scritte[119]. In modo del tutto analogo gli autori delle *Istituzioni* di Giustiniano opporranno piú tardi gli Ateniesi, fautori delle leggi scritte, agli Spartani, che preferiscono affidare le loro «alla memoria dei cittadini»[120].

In compenso i νόμοι che i Greci venuti a vivere nei regni ellenistici utilizzano nella prassi quotidiana, e che lo stato monarchico riconosce in sede giurisdizionale, costituiscono un diritto consuetudinario: diritto che non deriva formalmente dalla volontà di un legislatore, ma è fon-

[117] Cfr. H. J. WOLFF, *Gewohnheitsrecht und Gesetzesrecht in der griechischen Rechtsauffassung*, in *Deutsche Landesreferate zum VI. Internationalen Kongress für Rechtsvergleichung in Hamburg. Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht, Sonderveröffentlichung*, Berlin-Tübingen 1962, pp. 3-18, riprodotto in E. BERNEKER (a cura di), *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt 1968, pp. 99-120. Messa a punto: A. MAFFI, *La consuetudine nella Grecia arcaica e classica*, in *La Coutume*, «Recueils de la Société Jean Bodin», LI (1990), parte I, pp. 71-77.

[118] Da ultimo J.-M. BERTRAND, *De l'écriture à l'oralité. Réflexions sur les Lois de Platon*, tesi, Paris 1997, dove si troverà tutta la bibliografia in materia.

[119] PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 13.4: «μία μὲν οὖν τῶν ῥήτρων ἦν ... μὴ χρῆσθαι νόμοις ἐγγράφοις». Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 2.14.1272a.

[120] GIUSTINIANO, *Institutiones*, 1.2.9-10.

dato sugli usi effettivamente seguiti dagli immigranti[121]. Anche le tradizioni giuridiche locali, come i νόμοι τῆς χώρας degli Egiziani, dopo la conquista macedone si perpetuano per via consuetudinaria. In mancanza di una teorizzazione giuridica, il valore normativo degli uni e degli altri è riconosciuto dal potere regio, che accorda loro la protezione della sanzione giudiziaria. Ed è proprio in qualità di consuetudini locali - *mores regionis*, *consuetudines loci* - che i diritti locali sopravviveranno nella prassi provinciale dell'Oriente ellenizzato durante l'alto impero romano, anche oltre l'estensione generalizzata della cittadinanza romana ad opera di Caracalla nel 212 d. C. La dottrina giuridica romana troverà in tale sopravvivenza una fonte d'ispirazione per elaborare una teoria della consuetudine come fonte di diritto[122].

In definitiva lo studio del diritto ellenistico travalica ampiamente la cornice che abbiamo qui delineato e sfocia in una riflessione sull'apporto del mondo ellenistico alla formazione della cultura giuridica dell'antichità greco-romana, componente fondamentale del patrimonio culturale dell'Occidente moderno[123].

[121] Analogo punto di vista in H. J. WOLFF, *Le droit hellénistique d'Egypte dans le kosmos des droits grecs*, in *Studi in onore di A. Biscardi*, I, Milano 1981, pp. 331 sg.

[122] Per i dettagli cfr. J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Diritto romano e diritti locali*, in *Storia di Roma*, III/2, Torino 1993, pp. 985-1009.

[123] Ho terminato la stesura di questo capitolo nell'autunno del 1997, durante il mio soggiorno presso l'Institute for Advanced Study, School for Historical Studies, Princeton N.J., che ci tengo a ringraziare qui per la sua squisita ospitalità. Ringrazio anche i colleghi Jehan Desanges, per aver gentilmente riletto il mio testo, e Alberto Maffi, per averlo tradotto dal francese in italiano.

DANIELE FORABOSCHI

Economia reale e riflessione teorica

1. *La città e la moneta.*

La città assira di Kalkhu pare avesse circa 35 000 abitanti. Assurbanipal II, che ne enfatizza la fondazione, scrive di un fastoso banchetto cui «erano presenti 16 000 abitanti della città, 47 000 costruttori, 5000 invitati da paesi esterni, 1500 dignitari centrali». Ma il modello urbano fu un fenomeno limitato nel tempo. La piú antica Ninive sembra comunque che non abbia superato gli 80 000 abitanti[1].

Nella lettera di Aristea l'Alessandria ellenistica viene descritta[2] come una megalopoli sovraffollata cui si contrappone una Gerusalemme ideale, popolosa – ma senza eccesso – in un armonioso equilibrio tra città e campagna[3]. In questo raffronto si può misurare l'originalità dell'ellenismo rispetto a precedenti forme di urbanizzazione. Con l'ellenismo nascono le prime metropoli «moderne», dove la ricchezza plurietnica e la popolosità si stravolgono nelle masse soffocanti, reciprocamente sorde e convulse di cui narrano Polibio[4] e Teocrito nelle *Siracusane*.

La storia dell'urbanizzazione è una storia millenaria, ma l'ellenismo segna un punto alto di svolta, non riducibile al trasferimento su terre orientali del modello greco. Le città ellenistiche sono spesso una sovrapposizione stratigrafica di tradizione orientale e innovazione greca. Ma questa sovrapposizione non è solo una somma di elementi giustapposti. Appare piuttosto l'alba di tempi nuovi che avranno durata secolare. L'ellenismo sarà infatti la modernità dell'antico, malgrado le continue permanenze del passato, amplificate dalla storiografia piú recente.

La novità ellenistica non corrisponde solamente all'estensione orientale delle forme economico-sociali greche. Queste del resto erano già diffuse a Oriente attraverso le città greche della costa ionica e del Mar Ne-

[1] M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Roma-Bari 1988, pp. 812-15.

[2] P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972.

[3] D. FORABOSCHI, *L'ideologia della ricchezza in Aristea*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, II, Pisa 1987, pp. 68-70; C. SALVATERRA, *Gli «emblemi» del prestigio di Alessandria*, in *Simblos*, Bologna 1995, pp. 177-200.

[4] POLIBIO, 34.14.

ro, oppure attraverso gli empori commerciali come Naucrati in Egitto, o le colonie occidentali che si spingono sino a Marsiglia.

La svolta storica ellenistica è costituita dall'imporsi del dominio di grandi monarchie che sussumono dentro un'ampia – talora sconfinata – dimensione il microcosmo delle città-stato, per creare strutture economiche certo variegate, ma tendenzialmente unificate a livello dei grandi stati regionali che si formano in Africa, in Asia Minore e in Europa, intrecciando intense relazioni internazionali e richiamandosi tutte a una simile immagine del nuovo potere, quella di Alessandro Magno[5].

Soprattutto – per quanto riguarda le grandi monarchie orientali di Pergamo, Siria, Egitto – la novità ellenistica si esprime come interazione tra l'eredità asiatica, tendenzialmente centralistica, e il dinamismo dovuto all'impatto dell'economia monetaria e dell'inurbamento di masse di colonizzatori greci che, migrando in Oriente, spopolano simmetricamente la madrepatria, se la Macedonia poteva permettersi una leva militare circoscritta, calcolata attorno a 30 000 uomini[6] e se si valuta che nel solo Egitto si siano trasferiti circa 400 000 Greci. Assieme a loro, fin dal primo ellenismo, migrano anche gli Ebrei, che numerosi ancora una volta rinnovano la diaspora in Egitto[7], fondando villaggi dai nomi che richiamavano le terre di origine (ad esempio Samaria) sotto gli auspici degli stessi monarchi, come anche nel caso dell'insediamento ebraico in Frigia, formato da un gruppo di Ebrei di Babilonia fatti trasferire da Antioco III[8].

I nuovi insediamenti seguono diverse forme, ora innestandosi – oppure giustapponendosi – su quelli preesistenti, ora venendo creati dal nuovo. Babilonia, Seleucia sul Tigri, Antiochia appaiono come tre casi esemplari, accanto a quello piú noto di Alessandria d'Egitto. Come mostrano le tavolette cuneiformi ellenistiche, Babilonia continuò ad essere una grande città di carattere mesopotamico almeno fino al II secolo a. C.; organizzata conformemente alle sue antiche istituzioni, centrata attorno al suo tempio e popolata da pochi Greci[9]. La sua «città duplicata», Seleucia sul Tigri, fu invece una fondazione greca edificata su un'area di 550 ettari con i piú grandi quartieri di abitazione ellenistici

[5] A. STEWART, *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1993.

[6] N. G. L. HAMMOND, *The Macedonian imprint*, in P. GREEN (a cura di), *Hellenistic History and Culture*, Oxford 1993, pp. 18-19; E. N. BORZA, *Response*, *ibid.*, p. 24.

[7] *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, a cura di A. Catastini, con *Introduzione* di C. Grottanelli (dove si propone una datazione ellenistica del testo).

[8] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 12.147.

[9] R. J. VAN DER SPEK, *The Babylonian city*, in A. KUHRT e S. SHERWIN-WHITE (a cura di), *Hellenism in the East*, London 1987, pp. 68-70.

conosciuti (75 × 150 m). Ma Babilonia resterà il centro economico e Seleucia avrà la sua espansione metropolitana soprattutto in epoca romana[10]. Antiochia sull'Oronte sorse in un'area già insediata e frequentata precedentemente. Il suo impianto geometrico ellenistico disegnò, però, tutta la piana e delineò gli ambiti su cui si espanse una delle piú famose città antiche, quella che soppiantò Seleucia come capitale del regno di Siria[11]. Akko/Tolemaide in Palestina viene rifondata e ampliata per offrire uno sbocco marittimo al territorio retrostante e per divenire una base militare insediata in una posizione strategica fortunata e sfruttata fino al Medioevo, quando viene chiamata Acri[12].

Forse ancora piú impressionante appare l'urbanizzazione della regione egiziana del Fayyūm. La nuova metropoli di Crocodilopoli (25 000 abitanti) viene innestata su di un precedente insediamento faraonico e diviene il polo di attrazione di una miriade di villaggi circostanti, sia quelli piú antichi sia quelli nuovi – che sorgono favoriti dalle recenti canalizzazioni –, dove si trasferiscono in massa gli abitanti di altre regioni o altre nazioni[13].

In un simile orizzonte urbano, dentro il quale si intrecciano o si fronteggiano Oriente e Occidente, si sviluppò un artigianato vario e si creò, quasi come una superfetazione, una burocrazia pletorica che fu, però, occasione di lavoro. Artigianato, commercio e burocrazia (oltre all'esercito) furono gli spazi aperti all'espansione in forme inedite dell'economia monetaria.

La moneta, invenzione dei Greci e dei Lidi, aveva già una storia secolare. Ma con l'ellenismo diventa l'elemento qualificante di un'economia sempre meno imperniata sullo scambio in forma di baratto. Al di là della novità delle coniazioni in oro, la massa monetaria immessa nella circolazione appare imponente. Le vittorie di Alessandro Magno significano non solo il violento trasferimento in mano greca dei tesori dell'impero achemenide, ma il mutamento della qualità essenziale di quei tesori: non piú tesori accumulati per restare un'inerte ostentazione degli splendori di un potere, ma un fiume fluente di monete coniate che circolano a velocità crescente, mediando i rapporti economici e segnando quelli sociali. Circa 24 000 quintali di metalli preziosi vengono fusi e co-

[10] A. INVERNIZZI, *Seleucia on the Tigris*, in *Centre and Periphery in the Hellenistic World*, Aarhus 1994, pp. 234 sgg.

[11] *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, Princeton 1976, pp. 61-63.

[12] N. KASHTAN, *Akko-Ptolemais: a maritime metropolis in Hellenistic and early Roman times, 332 BCE - 70 CE, as seen through the literary sources*, in «Mediterranean Historical Review», XXIII, 1 (1988), pp. 37-53.

[13] V. CUBELLI, *Modelli di insediamento nell'Egitto tolemaico: il nomo arsinoite*, tesi di dottorato 1995.

niati per pagare i soldati di Alessandro. I tesori monetari saranno d'ora in poi dominati dal lucente argento delle monete denominate «alessandri» e la moneta precedente tenderà a sparire dalla circolazione e dalla tesaurizzazione[14]. Per la prima volta nella storia monetaria si può ipotizzare che la monetazione abbia coinvolto quasi tutta la massa metallica disponibile e si può fondatamente stimare che siano state coniate 5675 tonnellate di argento complessivamente[15].

Un'approssimazione quantitativa si può ottenere ricordando che nell'Egitto romano le coniazioni non furono particolarmente imponenti, ma comunque appaiono massicce. Nerone nel periodo 63-67 d. C. coniò circa 600 milioni di tetradrammi argentei del peso di circa 13 grammi. Ebbene, tutte le coniazioni romane avvennero senza importare in Egitto nuovo argento, ma riconiando (a un peso di argento ridotto, per poter drenare a Roma tonnellate di argento «risparmiato») le monete tolemaiche. Questa constatazione può fornire l'idea della massa monetaria argentea messa in circolazione nell'Egitto ellenistico, a cui inoltre si devono sommare la monetazione in bronzo e quella in oro, che non sono per il momento quantificabili[16].

Alcune monarchie – Pergamo e l'Egitto –, riducendo anche del 20% il valore metallico della moneta rispetto al suo valore nominale forzosamente fatto valere dall'autorità dello stato, iniziarono una nuova politica fiscale, introitando questa differenza[17]. Anche per questo verso la moneta diviene quindi strumento per produrre e scremare ricchezze. Inizia, però, un lungo processo storico di riduzione del titolo della moneta metallica che sortirà effetti disastrosi. Soprattutto la falsificazone monetaria comincerà a divenire un fenomeno cosí diffuso da venire punito con la pena capitale: a Dime alcuni magistrati vengono condannati a morte sotto accusa di aver contraffatto la moneta[18].

2. *Tasse e risorse.*

Sul piú generale piano economico il mondo ellenistico era comunque segmentato da differenze profonde nella disponibilità di risorse. Il ric-

[14] D. FORABOSCHI, *Civiltà della moneta e politica monetaria nell'ellenismo*, in «Rivista Italiana di Numismatica», XCIV (1992), pp. 54-63.

[15] F. DE CALLATAŸ, *Le mond grec hellénistic*, in F. DE CALLATAŸ, G. DEPEYROT e L. VILLARONGA, *L'argent monnayé d'Alexandre le Grand à Auguste*, Bruxelles 1993, pp. 42-43.

[16] E. CHRISTIANSEN, *The Roman Coins of Alexandria*, Aarhus 1988, I, p. 308.

[17] FORABOSCHI, *Civiltà* cit.

[18] G. THÜR e G. STUMPF, *Sechs Todesurteile und zwei plattierte Hemidrachmen aus Dyme*, in «Tyche», IV (1989), pp. 171-83.

co regno di Egitto mancava di materie strategiche come l'argento, il ferro, il legno. Per questo fu oggettivamente costretto a intensificare le sue relazioni di scambio in tutto il Mediterraneo in quel modo intenso e programmato che C. Préaux ha denominato «mercantilismo tolemaico»[19]. Inverso sembra il caso della Macedonia. Malgrado la buona produzione della Tessaglia, il grano doveva essere gestito con oculatezza, mentre invece abbondavano legno, pece, ferro, argento e piombo[20]. Piú autosufficiente sembra l'impero seleucidico, che però perderà le miniere d'oro dopo la secessione della Battriana (Tagikistan-Afghanistan). Altre, diverse, realtà ellenistiche – come la repubblica di Cartagine e quella di Rodi – dovettero invece esaltare le loro tradizioni commerciali in corrispondenza di limitate risorse locali.

Lo spazio economico dell'ellenismo – esteso dalla Francia meridionale all'Africa settentrionale, dall'Europa orientale all'Afghanistan – fu indubbiamente un labile intreccio di una pluralità di economie[21] dentro cui si occultavano innumerevoli minisistemi di sopravvivenza completamente ciechi al nuovo cosmopolitismo delle merci. Ma ai livelli piú alti degli «imperi-mondo» il sistema tributario-redistributivo, benché dominato dall'orizzonte della guerra, non escludeva, ma implicava, consapevoli scelte di aumento della produzione e conseguenti operazioni di politica economica che tendevano a omologare una realtà estremamente variegata e frantumata.

Le relazioni commerciali si estesero fino all'Estremo Oriente[22], anche se circoscritte allo scambio di prodotti pregiati. Il bacino del Mediterraneo venne unificato dal commercio di merci fondamentali come grano, olio, legno, vino[23]. Per approvvigionarsi di argento – il tradizionale e risplendente metallo monetario prodotto da poche e lontane miniere – si intrecciarono relazioni a lunga distanza. I Tolemei d'Egitto svilupparono un mercantilismo consapevole che permettesse loro, in cambio di esportazioni granarie e alimentari, di importare la maggior quantità possibile di moneta argentea[24].

[19] C. PRÉAUX, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles 1939.

[20] S. LE BOHEC, *Antigone Doson, roi de Macédonie*, Paris 1993, pp. 280-88.

[21] G. SHIPLEY, *Distance, development, decline? World-systems analysis and the 'Hellenistic' world*, in *Centre and Periphery* cit., pp. 271-84. Per Atene ellenistica cfr. M. FARAGUNA, *Atene nell'età di Alessandro*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», IX, II/2, Roma 1992.

[22] S. SHERWIN-WHITE e A. KUHRT, *From Samarkhand to Sardis*, London 1993, pp. 65-66; J. F. SALLES, *The Arabian-Persian Gulf under the Seleucids*, in KUHRT e SHERWIN-WHITE (a cura di), *Hellenism* cit., p. 88.

[23] M. ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, trad. it. Firenze 1966, I, pp. 403 sgg. e 484 sgg.

[24] C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, Paris 1978, pp. 382-83.

Prima del dilagare del fenomeno delle imitazioni, i vasi di terracotta di alcuni centri di produzione specializzati e favoriti dalla vicinanza di cave di argilla si diffusero su vaste aree del Mediterraneo: i contenitori di terracotta di Efeso sono attestati dal Mar Nero all'Italia, dalla Turchia alla Francia[25].

Nei commerci a corto raggio un ruolo importante, anche se poco documentato, dovette svolgerlo un prodotto umile ma essenziale come il sale[26]. Indispensabile per la conservazione dei cibi – in un certo senso fu il frigorifero dell'antichità –, il sale assunse in epoca ellenistica un impiego cosí diffuso che divenne un oggetto privilegiato di tassazione da parte degli stati: in Egitto l'imposta sul sale (ἁλική) divenne un'imposta personale che ricadeva su tutta la popolazione.

Questa fitta rete commerciale fu, però, frequentemente lacerata da una pirateria che infestava ampi tratti del Mediterraneo, prima della pulizia dei mari operata dai Romani e da Pompeo in particolare. Da un'iscrizione recentemente pubblicata appare che nel II secolo a. C. la città di Teo viene occupata dai pirati, che impongono un riscatto del 10% di tutte le ricchezze della popolazione. Ricchezze che dovevano essere ingenti se il 10% delle 24 persone su cui siamo documentati ammonta a 314 monete d'oro e a piú di 20 000 dracme di argento[27].

Su scala globale l'agricoltura fu comunque l'attività di gran lunga dominante e, nei grandi regni di Egitto e di Siria, dominata dalle proprietà del re, che – in linea di principio – era il padrone supremo di tutta la terra. Sebbene i termini di questo dispotismo orientale debbano essere circoscritti[28] e benché il processo storico veda emergere precocemente e vivacemente la proprità privata, tuttavia il ruolo della «terra del re» appare quasi monopolistico. Nel primo ellenismo, sia in Egitto che in Siria (ma qui in modo piú attenuato)[29], i coltivatori risultano dei concessionari del re cui devono pagare una rendita e da cui traggono un diritto di affitto o di possesso temporaneo che non è nemmeno ereditario.

[25] P. G. BILDE, *Mouldmade bowls, centres and peripheries in the Hellenistic world*, in *Centre and Periphery* cit., pp. 203-5.

[26] S. A. M. ADSHEAD, *Salt and Civilisation*, London 1992; G. TRAINA, *Sale e saline nel Mediterraneo antico*, in «La Parola del Passato», XLVII (1992), pp. 363-78.

[27] S. SAHIN, *Piratenuberfall auf Teos*, in «Epigraphica Anatolica», XXIII (1994), pp. 1 sgg.

[28] R. J. VAN DER SPEK, *The Seleucid State and the economy*, in *Proceedings Eleventh International Economic History Congress*, B 1, Milano 1994, pp. 19-20; D. RATHBONE, *Ptolemaic to Roman Egypt: the death of the dirigiste State?*, *ibid.*, pp. 31-32; H.-A. RUPPRECHT, *Die Vererblichkeit von Grund und Boden im ptolemäischen Ägypten*, in *Symposion 1993*, Köln 1994, pp. 225-37.

[29] R. J. VAN DER SPEK, *Land ownership in Babylonian cuneiform documents*, in J. MARKHAM, G. e H. MAEHLER (a cura di), *Legal Documents of the Hellenistic World*, London 1995, pp. 173 sgg., in particolare p. 196: il potere politico del re viene limitato dall'esistenza di diversi altri soggetti aventi diritto alla proprietà privata.

Numerosi sono i contratti di affitto rimastici in cui i funzionari del re affittano lotti di terra in cambio di una rendita consistente che, assieme alle tasse, va a rimpinguare le sempre avide casse dello stato. In un contratto in scrittura cuneiforme proveniente da Uruk – datato maggio/giugno del 221 a. C. – un certo Nidintu-Anu prende in affitto due lotti di terra templare. Si impegna a piantarli con palme di dattero pagando in un caso 420 litri di datteri per 30 anni e nell'altro caso 1/4 del prodotto per sempre, in conformità con il διάγραμμα (decreto) del re. Sembra significativo che nel cuneiforme ellenistico il termine διάγραμμα venga traslitterato – e non tradotto – dal greco, come nel demotico egiziano ellenistico il termine διαγραφή viene traslitterato e non tradotto: evidentemente esprimevano concetti e realtà introdotti dall'ellenismo[30]. In un contratto greco, stilato nella primavera del 256 a. C. a Filadelfia nel Fayyūm, tre Macedoni prendono in affitto per un anno 100 arure (250 000 mq) della tenuta del ministro Apollonio a un affitto in grano di 7 e 1/8 artabe (piú di 200 kg) per arura (2500 mq), che pagheranno l'anno successivo al granaio del villaggio, sempre secondo le disposizioni del διάγραμμα del re[31].

Si tratta quindi di affittuari precari che, quando la condizione sociale è bassa, si configurano quasi come servi della gleba, perché sono vincolati alla residenza di origine e, nel caso dei λαοί siriaci, seguono la sorte della terra che lavorano qualora questa venga concessa ad altri[32]. Simile è lo statuto delle grandi tenute di terra che i re concedono (δωρεαί) ad alti dignitari di corte o a personaggi della famiglia reale. La δωρεά della regina Laodice, concessale dal marito divorziato Antioco II[33] nel 254/253, secondo un successivo testo cuneiforme del 236 a. C. viene rivendicata dal senato della città di Esagila in favore delle popolazioni di Babilonia, Borsippa e Cutha[34]. Come nel caso della δωρεά egiziana di Apollonio, si tratta quindi di un dono grazioso e personale che può essere riassegnato ad altri[35].

Questa terra regale (γῆ βασιλική) è fonte preziosa di ricchezze per i re e solamente attraverso un lungo e drammatico processo, corrispon-

[30] VAN DER SPEK, *The Seleucid State* cit., pp. 20-21; W. CLARYSSE, *Greek loan-word in demotic*, in S. P. VLEEMING, *Aspects of Demotic Lexicography*, Leuven 1987, pp. 22-23.

[31] *Select Papyri*, Cambridge Mass. 1959, I, 39.

[32] F. DE MARTINO, *Diritto e società nell'antica Roma*, Roma 1979, pp. 312-27; SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., p. 70.

[33] B. WELLES, *Royal Correspondence*, New Haven 1934, n. 18.

[34] VAN DER SPEK, *The Babylonian city* cit., p. 62.

[35] D. FORABOSCHI, *Forme di scambio non contrattuali nell'Egitto greco-romano*, in R. DI DONATO (a cura di), *Gli uomini, le società, le civiltà. Uno studio intorno all'opera di Marcel Mauss*, Pisa 1985, pp. 145 sgg.

dente all'indebolirsi delle monarchie, il superiore diritto di proprietà del re verrà sempre piú largamente incrinato dall'emergere di altri e piú plurali diritti.

3. *Sviluppo economico e «programmazione».*

I re guerrieri dell'ellenismo sono, infatti, molto attenti al problema delle entrate e sono consapevoli anche del nesso esistente tra sviluppo economico e aumento delle entrate, che sono la premessa di ogni politica di guerra e di sfarzo dinastico.

L'evidenza piú esplicita è forse costituita da un documento[36] recentemente pubblicato dove il governatore tolemaico della Cilicia invita gli abitanti della città di Arsinoe a coltivare e a piantare la terra e allega un decreto della vicina città di Nagido dove si elogia la cacciata dei «barbari pastori» dal territorio che cosí può essere messo a coltura dagli agricoltori. L'obiettivo è consapevole e dichiarato: aumento del benessere dei contadini e parallelo aumento delle tasse pagate al re[37].

L'intervento monarchico in questa direzione è attestato fin dagli albori dell'ellenismo. Filippo II aveva bonificato un'intera regione della Tracia e vi aveva fondato una città cui, per primo, diede il proprio nome chiamandola Filippi[38]. Nella stessa città suo figlio Alessandro Magno invia i propri «compagni» Filota e Leonnato per sistemare i confini e definire i destinatari dei profitti[39]. In un decreto attico successivo al 338 a. C. le colline del territorio di Oropo sono ispezionate e registrate in forma catastale in funzione della loro capacità produttiva[40].

Secondo la stessa ispirazione, ma su scala moltiplicata, si realizza l'intervento dello stato nelle monarchie orientali. Intere regioni desertiche vengono rese fertili attraverso la canalizzazione, promuovendo economie e società che sono state definite idrauliche, come quelle antiche che le avevano precedute. Società che, per l'esigenza di un forte governo centrale che garantisse il funzionamento di un intricato reticolo di canali interdipendenti, domandavano oggettivamente forme politiche dispotiche.

[36] *SEG*, XXXIX, 1426, databile dopo il 238 a. C.

[37] *Ibid.*, ll. 7-9.

[38] E. N. BORZA, *In the Shadow of Olympus. The Emergence of Macedon*, Princeton 1990, pp. 214-15.

[39] *SEG*, XXXIV, 664.

[40] *SEG*, XXXVII, 100; cfr. M. FARAGUNA, *Alle origini dell'oikonomia*, in «Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei», 1994, p. 585.

Già Alessandro Magno, conformemente alle tradizioni orientali, aveva curato la manutenzione del canale Pallacopa, alimentato dal fiume Eufrate. L'imbocco del canale doveva essere aperto o chiuso, secondo le stagioni e il regime delle acque, per permettere l'irrigazione. Il lavoro poteva richiedere l'impiego di piú di 10 000 uomini per tre mesi[41]; cosí Alessandro fece scavare un nuovo tronco di canale su un terreno piú roccioso per agevolare l'operazione[42]. I Seleucidi continuarono nella manutenzione dei canali sotterranei (*qanats*) derivati dai torrenti del Tauro per fornire acqua sorgiva indispensabile a «mettere a frutto la terra»[43].

In Egitto venne perfezionata la canalizzazione del Fayyūm, trasformando la regione in una delle aree agricole senza dubbio piú produttive dell'antichità anche con l'introduzione della doppia semina annuale del grano. Sempre in Egitto si procedette rapidamente a una conversione colturale sostituendo la tradizionale spelta con grani nudi. Si sperimentò pure la coltivazione su larga scala del papavero da oppio[44]. Vennero introdotte nuove varietà animali (specie tra gli ovini). Insomma, l'intervento politico modificò sensibilmente l'ecosistema e visibilmente il paesaggio agrario, anche attraverso l'impiego massiccio di lavoratori: in una lettera del 258-256 a. C. indirizzata al ministro Apollonio si propone che in una sola volta 15 000 uomini vengano fatti confluire da diverse regioni per costruire in due mesi un nuovo canale nel Fayyūm[45].

Il progetto delle grandi monarchie orientali fu quello di una gestione «programmata» dell'economia. Una serie di διαγράμματα vennero emanati per regolamentare minutamente ogni settore produttivo. Si cercò addirittura di razionalizzare attraverso un registro delle semine le diverse colture agricole. Ma il tentativo risultò velleitario[46]. In modo indiretto, comunque, lo stato riuscí a condizionare e a orientare l'economia. Vari erano gli strumenti che aveva a disposizione: la moneta, la guerra, la tassazione, l'innovazione tecnologica, la ristrutturazione fon-

[41] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.21.5.

[42] STRABONE, 16.1.11.

[43] POLIBIO, 10.28.4; SHERWIN-WHITE e KUHRT, *From Samarkhand* cit., p. 70. Per il dibattito sulle eventuali finalità militari di queste operazioni cfr. VAN DER SPEK, *The Seleucid State* cit., pp. 17-19.

[44] D. J. CRAWFORD, *The opium poppy. A study in Ptolemaic agriculture*, in M. I. FINLEY (a cura di), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris - Le Haye 1973, pp. 223-51. Piú in generale A. GARA, *L'esperimento nella cultura antica*, in «Studi Storici», 1995, pp. 14 sgg.

[45] W. CLARYSSE, *A new fragment for a Zenon papyrus from Athens*, in *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology*, Athens 1988, pp. 77-81. Per l'archivio di Zenone, che ampiamente ci informa sulla bonifica e la messa a coltura della tenuta di Apollonio (2500 ettari), cfr. P. W. PESTMAN, *A Guide to the Zenon Archive*, Leyden 1981.

[46] RATHBONE, *Ptolemaic to Roman Egypt* cit., p. 37.

diaria, le concessioni ai templi di diritti di inviolabilità, di tenere fiere e mercati che ingrandivano la già ampia autonomia delle economie templari[47]...

Dentro questo quadro trova un suo posto la realtà minore delle economie private (segnate però da un nuovo spirito imprenditoriale già dal IV secolo a. C.)[48] e delle economie cittadine. La città ellenistica (quando non si tratta di repubbliche indipendenti e militarmente attrezzate, come Rodi o Cartagine) si trova in una posizione ambigua di fronte allo strapotere dello stato ed è in ogni caso tenuta alla lealtà e a pagare le tasse[49]. Ma non poche città continuarono a mantenere il diritto di battere moneta e ovunque si sviluppò un'economia cittadina, di cui lo Pseudo-Aristotele dice che trae i maggiori proventi dalle campagne del suo territorio, dai commerci e dai dazi[50]. Si tratta di microeconomie che, però, nelle aree piú urbanizzate costituirono una trama molteplice di realtà laboriose.

In stati dove la guerra appare la normalità tutto sembra orientato verso fini militari. Questo non nega l'interesse allo sviluppo economico da parte dei monarchi. Proprio quei grandi eserciti continuamente in guerra avevano bisogno di enormi risorse: l'economia appare come il vasto territorio dentro cui la guerra affonda le proprie radici. Ma in corrispondenza al crescere di questo territorio aumenta la sua autonomia, il suo essere un'economia regolata da proprie specifiche dinamiche non dipendenti meccanicamente dalla guerra.

Indubbiamente, però, la fiscalità, con tutte le sue diramazioni e conseguenze economiche, fu la voce principale dell'economia ellenistica: solo attraverso il fisco si potevano finanziare guerre inestinguibili, lavori pubblici grandiosi, burocrazie pletoriche e sontuosi evergetismi. Si perfezionò un sistema fiscale sempre piú capillare, che si diffuse sino agli estremi confini: in un documento del II secolo a. C. scritto su pelle, in un greco anche paleograficamente non dissimile da quello dei papiri greci provenienti dall'Egitto, ma rinvenuto nella lontana Battriana, sono attestati un funzionario «controllore delle entrate» e un'imposta sulle vendite[51]. Il re Antioco IV Epifane, mentre preparava una spedizione

[47] D. FORABOSCHI, *The Hellenistic economy: indirect intervention by the State*, in *Proceedings Eleventh International Economic History Congress* cit., pp. 73-82.

[48] R. ETIENNE, *Ténos II*, Paris 1990, pp. 67-70; *SEG*, XL, 1694.

[49] P. GREEN, *Alexander to Actium*, London 1990, pp. 196-99; VAN DER SPEK, *The Babylonian city* cit., pp. 62-69.

[50] PSEUDO-ARISTOTELE, *Economico*, 2.5.

[51] J. R. REA, R. C. SENIOR e A. S. HOLLIS, *A tax receipt from Hellenistic Bactria*, in «Zeitschrift für Papirologie und Epigraphik», CIV (1994), pp. 261-80.

contro i Giudei ribelli, «si accorse che il denaro veniva a mancare nelle sue casse e che i tributi della provincia erano diminuiti ... Allora temette di non avere – cosa che gli accadde piú di una volta – da far fronte alle spese e largheggiare in donativi come soleva prima ... e deliberò di recarsi nella Persia, per riscuotere i tributi di quelle province»[52].

La tassa sulla terra era il principale provento. Per questo i territori venivano misurati in forma catastale. Ma l'imposizione colpiva anche il commercio, l'artigianato, i singoli individui[53]. Le città, secondo l'atteggiamento politico, potevano vedere ridotto o aumentato il loro carico fiscale[54]. Alcuni artigiani potevano vedersi elargita l'immunità fiscale[55]. Complessivamente, comunque, la pressione fiscale crebbe in forma di oppressione. Sembra quasi aneddotico, ma invece è un elemento indiziario, il fatto che a Ceo, per motivi di sicurezza, venga proibito alle donne di passeggiare per l'isola e, nel caso di infrazione, vengano comminate multe, piú pesanti per le donne mature, piú leggere per le fanciulle, come ammonisce una stele sopravvissuta sino a noi[56].

4. *Riflessioni sull'economia.*

La crescente difficoltà dei problemi economici diventa una molla al raffinamento della problematica teorica, comunque già ben presente in Platone e Senofonte[57].

L'evoluzione semantica del termine οἰκονόμος appare come la cartina di tornasole del complicarsi e arricchirsi della coscienza della funzione economica. Nelle scarse attestazioni antiche il termine pare applicarsi solo al mondo femminile[58], in un'ideologia della donna laboriosa come un'ape e in quanto tale brava donna di casa, cioè γυνὴ οἰκονόμος[59]. Ma con il IV secolo il termine si allarga di significato e viene a indicare la generale gestione delle finanze, con particolare riferimen-

[52] *1 Maccabei*, 29-31.

[53] M. CORSARO, *Un decreto di Zelea sul ricupero dei terreni pubblici (Syll. 3, 279)*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, XIV, 2 (1984), pp. 1-53; ID., *Tassazione regia e tassazione cittadina dagli Achemenidi ai re ellenistici: alcune osservazioni*, in «Revue des Etudes Anciennes», LXXXVII, 1-2 (1985), pp. 73-95.

[54] *SEG*, XXXIX, 1283. K. BRINGMANN e H. VON STEUBEN, *Schenkungen hellenistischer Herrschers an griechische Städte und Heiligtümer*, Berlin 1995.

[55] *SEG*, XXXIX, 1285.8-9.

[56] *SEG*, XXXIX, 868.

[57] SENOFONTE, *Economico*, a cura di F. Roscalla, Milano 1991, pp. 33-52.

[58] FARAGUNA, *Alle origini* cit., p. 577. SENOFONTE, *L'amministrazione della casa*, a cura di C. Natali, Venezia 1988, p. 217.

[59] I. SAVALLI, *La donna nella società della Grecia antica*, Bologna 1983, cap. III.

to a quelle pubbliche[60]. In un testo ellenistico databile al 206/205 [61] il termine sembra assumere il significato di programma economico. I cittadini della città di Xanto, in Asia Minore, si scusano infatti di non poter soccorrere adeguatamente gli abitanti di Kutenion perché le casse pubbliche sono in crisi per l'eccesso di spese che hanno portato a contrarre debiti, e non è possibile imporre nuove imposte sui cittadini perché è stata deliberata una «οἰκονομία ... per nove anni»: un piano economico novennale. Del resto il sostantivo Οἰκονόμος indicava un ministro dell'economia nell'Egitto tolemaico[62].

Già prima dell'ellenismo Aristotele aveva fatto dell'economia uno specifico oggetto di studio, certo nel quadro di prevalenti valori etici come è tipico di una società di *status*, fondata su preminenti valori sociali, a differenza delle società di *contractus*, che premia invece i valori economici, ma misurandosi nell'analisi della concreta e problematicamente originale realtà del suo tempo[63].

Probabilmente intorno al 400 a. C. l'Anonimo di Giamblico era giunto a formulare un'idea di ricchezza opposta all'arcaica sua identificazione con i tesori accumulati: i beni pubblici se vengono messi in circolazione, anche se sono scarsi, divengono sufficienti, mentre se vengono tesaurizzati, anche se sono abbondanti, danno luogo a miseria. Tesaurizzare significa occultare la ricchezza, anzi trasformare la moneta sonante in un sasso inerte sotterrato in un luogo recondito[64]. Sembra di cogliere già in questa riflessione l'idea che la circolazione della moneta e la sua velocità di circolazione ne aumentano la massa e vivificano tutta l'economia. Risparmiare – nella forma di tesori occultati – significa trasformare questa vivacità in argento inerte o in ricchezza morta[65].

Certamente anche nell'Anonimo l'interesse preminente è quello sociale e il cenno economico viene inserito in un discorso generale sulle buone e le cattive leggi, ma questo è il modo oggettivo in cui si presenta l'economia nel mondo antico. Non si può parlare di una mistificazio-

[60] C. AMPOLO, *OIKONOMIA. Tre osservazioni sui rapporti tra la finanza e l'economia greca*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Sezione di archeologia e storia antica», I (1979), pp. 119-24.

[61] *SEG*, XXXVIII, 1476.49-55.

[62] H.-J. GEHRKE, *Geschichte des Hellenismus*, München 1990, pp. 57-59.

[63] S. MEIKLE, *Aristotle and the political economy of the polis*, in «Journal of Hellenic Studies», XCIX (1979), pp. 57-73; F. ROSCALLA, *La letteratura economica*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, Roma 1992, pp. 473-91.

[64] FARAGUNA, *Alle origini* cit., pp. 582-84. M. UNTERSTEINER, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, III, Firenze 1954, 7.

[65] D. FORABOSCHI, *La tesaurizzazione o la moneta nascosta*, in «Rivista Italiana di Numismatica», XCV (1993), p. 336.

ne del ruolo delle strutture materiali. Il primato dell'etica corrisponde alla realtà storica di una società «nella quale la politica occupa il ruolo dominante e le attività economiche sono canalizzate all'interno delle sue modalità di riproduzione»[66]. Né sostanzialmente diverso sarà il pensiero romano che pone «al centro di tutto la città nel suo insieme, concepita come luogo ineguagliato delle relazioni umane, e di cui pertanto occorre preservare con ogni energia la coesione e i valori»[67].

In parte diverso è il caso del secondo libro dell'*Economico* dello Pseudo-Aristotele (redatto nel IV, oppure, secondo alcuni studiosi, nel III secolo a. C.) che elenca diverse forme di economia e passa in rassegna i diversi tipi possibili di entrate in una logica fiscalista e catalogatoria che però lavora su concetti complessi. Prima di esporre una serie di stratagemmi finanziari l'autore si pone il problema di come sia possibile accrescere le entrate e diminuire le spese[68], cioè il tema centrale della politica economica (l'economia politica non entra invece mai in discussione). In questo senso procede alla classificazione delle economie: l'economia del re, quella satrapica, quella delle città e quella privata. Di ognuna passa in rassegna gli aspetti qualificanti e si sofferma in particolare su quelle piú importanti. L'economia regale è la piú grande, dispone di un potere generale e agisce attraverso la politica monetaria, decidendo quando emettere moneta e di qual valore; attraverso la regolazione dell'import-export e attraverso la politica delle entrate e delle spese che si può decidere di saldare in moneta o in merci. L'economia satrapica gode del monopolio delle miniere e trae le proprie entrate soprattutto dal fisco; imposte fondiarie, sull'allevamento, sul commercio, sull'artigianato e sulle persone. Le altre economie sono minori, anche se piú variate[69].

Il seguito del trattatello pare piú banale. Ma questa impostazione iniziale mostra una sua originalità cosí unica nella storia del pensiero economico antico che, dopo secoli, gli varrà la fortuna di traduzioni latine medievali. Indubbiamente non viene qui focalizzato il problema dell'agente economico[70] e del ventaglio di scelte tra cui selezionare quella

[66] M. VEGETTI, *Il pensiero economico greco*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Torino 1982, p. 604; *contra* A. COZZO, *Kerdos, semantica, ideologia e società nella Grecia antica*, Roma 1988, p. 123. Ma del resto già nelle *Leggi* di Platone si pone l'identità tra città e virtú (P. VEYNE, *Critique d'une systèmatisation: les «Lois» de Platon*, in «Annales (ESC)», XXXVII (1982), pp. 882-903).

[67] C. NICOLET, *Il pensiero economico dei romani*, in FIRPO (a cura di), *Storia* cit., p. 954.

[68] PSEUDO-ARISTOTELE, *Economico*, 2.1.7.

[69] *Ibid.*, 2.1.3-4.

[70] R. DESCAT, *Aux origines de l'oikonomia grecque*, in «Quaderni Urbinati di Cultura classica», XXVIII, 1 (1988), p. 119.

a piú alto «profitto». Sarà questa un'acquisizione successiva su cui si cominceranno a misurare gli agronomi romani, iniziando già da Catone.

Su questo solco fiorisce comunque tutta una serie di studi, tra cui un posto particolare viene occupato dai neopitagorici. I loro trattati pongono difficili e controversi problemi di datazione, ma almeno in parte possono essere attribuiti alla riflessione di epoca ellenistica[71]. I trattati sono per lo piú ispirati da tematiche morali[72] e i presupposti concettuali attribuiti allo stesso Pitagora esprimono un buon senso semplicistico: «proprio il giusto assetto negli affari domestici è il principio del buon ordine complessivo nelle comunità cittadine»[73]. Ma dentro questa preminenza dell'etica e del buon senso si incontrano tematiche di giustizia che sfociano inevitabilmente su questioni sociali.

Lo Pseudo-Ecfanto afferma, a proposito del re ideale: «è chiaro a tutti che sarà giusto dal momento che possiede lo spirito sociale. La comunità sussiste per l'eguaglianza e nella ripartizione dell'eguaglianza la giustizia svolge il ruolo guida, ma vi partecipa anche lo spirito sociale: infatti, è impossibile essere ingiusti e ripartire l'uguaglianza, cosí come è impossibile ripartire l'uguaglianza senza avere lo spirito sociale»[74]. Il re dovrà comunque possedere delle ricchezze per poter essere benefattore degli amici e dei bisognosi e «difendersi con giustizia contro i nemici»[75].

Etica e doveri sociali implicano dunque la trattazione del problema della ricchezza e della sua gestione. Brisone, che sembra databile al III secolo a. C., è l'autore che affronta piú direttamente la questione. Del suo *Economico* ci sono sopravvissuti solo due frammenti nella citazione di Stobeo, ma una traduzione araba ci permette di conoscerlo diffusamente[76]. Per Brisone la cooperazione sociale si impernia su due fattori: la divisione del lavoro e la moneta. Riecheggiando Aristotele egli afferma che la divisione del lavoro è essenziale per il buon funzionamento delle attività lavorative, ma per questo occorre che intervenga la moneta, che permetta gli scambi e la comunicazione materiale tra gli uomini in un'economia che deve essere austera e di non troppo ampie dimensioni.

[71] D. FORABOSCHI, *Archeologia della cultura economica: ricerche economiche ellenistiche*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, I, Pisa 1984, p. 88.

[72] B. CENTRONE, *Pseudopythagorica ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Napoli 1990; PSEUDO-ARCHITA, *L'educazione morale*, a cura di S. Giani, Roma 1993.

[73] GIAMBLICO, *Vita di Pitagora*, 169 (trad. di M. Giangiulio).

[74] A. SQUILLONI, *Il concetto di «regno» nel pensiero dello Ps. Ecfanto*, Firenze 1991, p. 156, nota 56.

[75] *Ibid.*, p. 164.

[76] FORABOSCHI, *Archeologia* cit., p. 90.

Piú pertinenti e concreti sono i trattati agronomici che fioriscono in epoca ellenistica, all'interno di uno speciale arricchimento dei saperi specialistici. Le premesse scientifiche risalgono agli studi di Aristotele e Teofrasto, che faranno scuola ancora in epoca araba[77]. Ma già negli anni dell'ellenismo queste ricerche scientifiche animeranno manuali pratici di grande interesse dove si forniscono insegnamenti tecnici su temi come l'innesto del mandorlo infruttuoso o la potatura delle viti[78].

La preminenza dell'interesse pratico rende di gran moda i riassunti che, spesso a scapito della complessità, propongono letture rapide di enciclopedie vastissime. Nel I secolo a. C. Cassio Dionisio compone un trattato agronomico in cui 12 libri riassumono gli autori greci e 8 sintetizzano i 28 libri del grande trattato di Magone cartaginese, che nel II secolo a. C. sarà tradotto anche in latino e che precorrerà anche l'opera dell'arabo di Siviglia Ibn al-'Awwā'm; eppure a noi arriverà solo attraverso i miseri frammenti delle citazioni. Gli stessi 20 libri di Cassio Dionisio verranno, già nel I secolo a. C., riassunti in 6 libri da Diofane di Bitinia per poi essere concentrati in una pillola di 2 libri da Pollione di Tralle[79]. Si tratta ormai solo di prontuari. Ma dietro l'aspetto limitativo del fenomeno vive la specifica positività ellenistica del gusto culturale per quella che potremmo chiamare una ricerca applicata tesa a finalità pratiche.

Un regresso moralistico in chiave epicurea è rappresentato invece dal trattato di Filodemo di Gadara *Sull'economia*[80]. Qui il punto prospettico è la critica di Senofonte e Teofrasto dal punto di vista del filosofo epicureo che vive in una comunità di amici e quindi non si interessa –

[77] Soprattutto il *Trattato sulle piante* di Aristotele e *La storia delle piante* e *Sulle cause delle piante* di Teofrasto. Il trattato di Aristotele ci è addirittura giunto in una traduzione greca fatta su una traduzione latina di un'originaria traduzione araba dal greco. Entrambi gli autori sono ben presenti negli studi agronomici arabi assieme a tutta la tradizione agronomica classica: J. F. HABBI, *Testi geoponici classici in siriaco e in arabo*, in *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Roma 1990, pp. 77-92. Originariamente il siriaco costituí la mediazione tra greco e arabo: cfr. H. HUGONNARD-ROCHE, *Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe*, in *Rencontre de cultures dans la philosophie médiévale*, Louvain-la-Neuve - Cassino 1990, pp. 131 sgg. Copiose sono le fonti classiche presenti nel grande autore arabo di Siviglia (XII-XIII secolo) Ibn al-'Awwā'm, il cui *Kitāb al-falāha* (*Libro di agricoltura*) ha conosciuto due moderne traduzioni in lingue europee (J. A. Banqueri, Madrid 1802, e J.-J. Clément-Mullet, Paris 1864-67). Proprio per la suggestione delle fonti classiche, e malgrado il divieto islamico sugli alcolici, Ibn al-'Awwā'm tratta anche della coltivazione della vite e, tra l'altro, ci conserva qualche frammento di Magone in piú rispetto alla tradizione classica.

[78] D. FORABOSCHI, *Manuali, calendari e trattati agricoli greco-romani*, in *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa 1984, pp. 213-19.

[79] ID., *Archeologia* cit., pp. 91-94.

[80] R. LAURENTI, *Filodemo e il pensiero economico degli epicurei*, Milano 1973; D. FORABOSCHI, *Filodemo, «Sull'economia»*, in *Atti del XVII Congresso internazionale di Papirologia*, Napoli 1984, pp. 537-42.

anzi rifugge – dei problemi del lavoro, del controllo degli schiavi e di una inconsistente etica tradizionalista e masochista del padrone che va a dormire dopo gli schiavi-lavoratori e si sveglia prima per controllarne l'efficienza. Il problema delle risorse materiali non viene trascurato, ma viene risolto in termini di munificenza da parte di chi è già ricco, perché il lavoro è triste da praticare in prima persona; è accettabile invece che lo pratichino gli altri. La tradizione della cultura economica viene sottoposta a un'analisi puntuale e competente per dissolverla, però, dentro il radicalismo aristocratico degli epicurei.

Queste sono le ricchezze e i limiti storici dell'ellenismo «economico» che passeranno in eredità a Roma. Se si pensa che già nella prima metà del II secolo a. C. il dominio – o l'egemonia – di Roma si estendono dall'Europa all'Africa, dall'Asia Minore alla Macedonia, si può credere che la vita dell'ellenismo sia stata breve. Il precoce imperialismo romano nel Mediterraneo non deve, però, apparire come assassinio dell'esperienza ellenistica. Ne risulta invece quasi l'inevitabile eredità: per non insignificanti aspetti l'impero romano dev'essere letto come realizzazione suprema dell'ellenismo.

GEOFFREY LLOYD

La professionalizzazione delle scienze

Suddivideremo la trattazione relativa alla professionalizzazione delle scienze nel periodo compreso tra IV secolo a. C. e II secolo d. C. nelle seguenti sei parti: 1) Occorre prima di tutto definire i termini che utilizziamo e chiedersi che cosa significhi esattamente parlare di professioni e di professionisti nel contesto del mondo antico. 2) Dobbiamo, in secondo luogo, riassumere brevemente la situazione anteriore al IV secolo a. C. per poter disporre di termini di confronto in ordine alle *trasformazioni*, argomento specifico di questo volume dei *Greci*. 3) Terzo punto, ci serviremo di due casi esemplari, quello del «matematico» e quello del medico, per illustrare sviluppi e limiti della professionalizzazione nel periodo in esame. 4) Allargheremo poi la nostra trattazione in modo da considerare, seppure in maniera necessariamente selettiva, altre branche della scienza e della tecnologia, dalle scienze esatte a quelle che chiamiamo scienze della vita, da quelle «pure» a quelle «applicate». 5) Passeremo di seguito allo studio delle istituzioni connesse alla professionalizzazione, in particolare le istituzioni educative, e prenderemo in considerazione quali fattori sociali e culturali ne abbiano favorito, o ostacolato, lo sviluppo. 6) Infine, nel paragrafo *La codificazione della conoscenza*, vedremo in che modo e misura la professionalizzazione, in tutti i suoi aspetti, abbia generato nuove forme di scrittura, trattati tecnici, manuali e simili, e se e come ciò abbia comportato una standardizzazione della teoria o della pratica.

1. *Applicabilità dei termini «professione» e «professionista» all'antichità greco-romana.*

Se pensiamo alle normali procedure oggi necessarie per diventare un professionista, dobbiamo dire che, in senso stretto, non esistevano nell'antichità greco-romana professioni pienamente corrispondenti a ciò che noi intendiamo con questo termine. Oggi, per diventare medico o

avvocato, un uomo o una donna debbono sostenere esami scritti e/o orali su argomenti di vario tipo, secondo criteri e rispettando un *curriculum* controllati da organi pubblici cui compete regolare l'ingresso nella professione. Di solito, un medico o un avvocato hanno un titolo di studio di livello universitario; in ogni caso devono aver superato determinati esami di tipo specialistico prima di essere riconosciuti idonei all'esercizio della professione di medico o avvocato. Analoga qualificazione professionale, con caratteristiche di maggiore o minore rigore e formalità, è richiesta per diventare commercialisti, geometri, ingegneri, farmacisti, sebbene sia possibile trovare impiego in questi settori anche a un livello piú basso, ossia senza possedere i livelli di qualificazione piú elevati. Vi sono poi i casi di gruppi che stabiliscono procedure alternative proprie per convalidare pratiche che si collocano ai margini rispetto a quelle riconosciute in maniera piú generalizzata e diffusa, come è il caso, ad esempio, della cosiddetta «medicina alternativa». Chiropratici, osteopati o agopuntori ritengono di avere le qualificazioni appropriate per l'esercizio di queste pratiche terapeutiche, sebbene, in Occidente, si operino ancora delle distinzioni tra questo tipo di qualificazioni e quella che permette a chi la possiede di definirsi personale medico qualificato.

Il quadro istituzionale che ci è familiare non trova perlopiú una corrispondenza rigorosa nell'antichità greco-romana. Non si poteva fare pratica negli ospedali, che non esistevano; come non c'erano università che conferissero titoli di studio. I singoli medici potevano essere contestati in ogni momento e la loro competenza messa in discussione. Ciò che si avvicinava di piú al nostro sistema di esami era la verifica cui, in epoca imperiale, venivano sottoposti gli ἀρχιατροί da parte di collegi medici[1]. Questa verifica era in funzione del godimento di uno speciale status, di un titolo e di privilegi, soprattutto in materia di esenzione fiscale; ma conseguimento e conservazione di tale posizione non dipendevano dal superamento di una serie di esami formali sotto il controllo di organi professionali ufficialmente riconosciuti.

Ci si può quindi chiedere se sia comunque lecito parlare di professioni e di professionisti nel contesto del mondo antico, e la risposta è che lo si può fare solo in termini molto piú vaghi e generici di quelli testé descritti con riferimento al XX secolo. Non parliamo infatti di persone provviste di titolo legale per l'esercizio di una professione specifi-

[1] Le testimonianze sono discusse in V. NUTTON, *Archiatri and the medical profession in Antiquity*, in «Papers of the British School at Rome», XLV (1977), pp. 191-226, con riferimenti alla bibliografia precedente.

ca, ma piuttosto di persone che si guadagnavano la vita, o impiegavano il loro tempo, in occupazioni che presupponevano il possesso di quello che veniva considerato, da parte di chi le praticava, un bagaglio tecnico di qualche genere.

Il loro diritto a esercitare non dipendeva dalla possibilità di far riferimento a un titolo di studio o ad altra qualificazione professionale legalmente riconosciuta, sicché la loro competenza era suscettibile di essere messa radicalmente in discussione in ogni momento. Ciò non significava, tuttavia, che i singoli non godessero di prestigio agli occhi dei colleghi come a quelli dei clienti. Semplicemente, questo prestigio - la loro reputazione - non dipendeva dall'aver superato un certo numero di esami, bensí, in primo luogo, dal tipo di valutazione che colleghi e clienti facevano delle loro capacità e prestazioni. I medici potevano naturalmente far leva sul fatto di essere stati allievi di altri medici rinomati o di appartenere a un gruppo o a una setta riconosciuti. Analogamente, i filosofi potevano richiamarsi agli insegnamenti ricevuti da altri filosofi in scuole piú o meno famose. Ciò non bastava tuttavia a conferire automaticamente il diritto - né tanto meno alcuna forma di diritto *legale* - di iniziare in proprio una carriera di medico o di filosofo.

La distinzione tra esperto e semplice dilettante era oggetto di continua attenzione, al pari delle questioni relative a identità, definizione, metodologia e finalità di ciascuna disciplina, e a ciò che la distingueva dalle altre. I confini restavano però sempre opinabili e in molti casi davano luogo a dispute accanite. Come vedremo, assai accesa era inoltre la rivalità tra individui e gruppi che si consideravano, tutti, i veri esperti della corretta disciplina; rivalità che non poteva essere composta ricorrendo a criteri ufficialmente riconosciuti. L'assenza di professioni nell'accezione moderna del termine non significava che non sorgessero problemi di rapporto tra esperto e dilettante, e anzi può averne favorito l'esacerbazione.

2. *Il quadro di partenza del* v *secolo.*

La conclusione cui siamo giunti fin qui è che il concetto moderno di professione non è applicabile in senso stretto all'antichità greco-romana, ma che si può parlare di professioni e di professionisti in senso lato con riferimento a individui che si dedicavano a tempo pieno a discipline che richiedevano conoscenze di tipo tecnico. In questo senso lato, inizi di professionismo sono certamente rintracciabili già nel v secolo

a. C.[2] Per esempio: gli scritti del *Corpus Hippocraticum* che risalgono agli ultimi decenni del v secolo e alla prima metà del IV forniscono ampia documentazione della consapevolezza, da parte di coloro che esercitavano la medicina, della necessità di difendere la propria arte – o la concezione che ne avevano – da rivali e detrattori (come avviene nei trattati *Sull'antica medicina* e *Sull'arte*), e di contrapporre il loro tipo di pratica medica a quelli, deteriori, di impostori, praticoni e ciarlatani, criticati per esempio nel *Male sacro*.

Nel *Protagora* di Platone[3] lo scambio iniziale di battute tra Socrate e Ippocrate (figlio di Apollodoro) testimonia che, nel tardo v secolo, epoca nella quale questa conversazione avrebbe avuto luogo, era opinione comune che per diventare medico, ad esempio, fosse sensato andare a farsi istruire da uno come Ippocrate di Coo, cosí come per diventare scultore andare a scuola da un Policleto o un Fidia, ecc. Si può insomma affermare che, in certo qual modo, esistevano autorità riconosciute nelle diverse occupazioni.

Al tempo stesso bisogna tenere ben presenti quattro elementi fra loro connessi, tipici della situazione del v secolo e degli inizi del IV, alcuni dei quali peraltro non sono propri del solo periodo classico. Questi elementi sono: 1) la possibilità di apprendere una professione indipendentemente dall'intenzione di esercitarla; 2) uno sviluppo relativamente modesto di numerose discipline, in confronto con i livelli che raggiungeranno nel periodo ellenistico; 3) la mancanza di specializzazione in determinati campi, e 4) la parallela tendenza a definire gli obiettivi della ricerca in termini generali. Il resto di questo paragrafo sarà dedicato a una breve illustrazione di questi quattro punti.

Un passo ben noto della *Politica* di Aristotele serve a illustrare il primo punto[4]. Nell'ambito di coloro che ne sanno in fatto di medicina vengono annoverati sia i medici generici che i maestri nell'arte. Ma, oltre a costoro, rientrano nel novero anche coloro che hanno studiato medicina non con l'idea di diventare medici (come si potrebbe immaginare fosse intenzione di Ippocrate, figlio di Apollodoro, se fosse andato a scuola da Ippocrate di Coo, secondo il citato passo del *Protagora*), bensí semplicemente di acquisire questo sapere nell'ambito di un programma educativo generale. Lo stesso Aristotele riconosce che c'è una parziale sovrapposizione tra quanto sostengono, a proposito di salute e malattia,

[2] Cfr. D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Napoli 1979; G. CAMBIANO, *La nascita dei trattati e dei manuali*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma 1990, I/1, pp. 525-53.

[3] PLATONE, *Protagora*, 311b.

[4] ARISTOTELE, *Politica*, 1282a3 sgg.

gli scrittori di medicina piú orientati in senso filosofico e gli stessi filosofi naturali[5], anche se non ci è pervenuto il trattato che egli stesso aveva scritto in materia. Nel novero di coloro a cui pensiamo come filosofi che elaborarono teorie della malattia possiamo includere Filolao di Crotone, per quanto riguarda il v secolo, e lo stesso Platone per il IV. In una situazione in cui dei filosofi si davano a speculare su argomenti del genere diventava ben piú difficile, per altri scrittori di medicina, insistere sul fatto che per parlarne con autorità e competenza occorreva esercitarla in prima persona.

Il modesto sviluppo di determinate speculazioni nel periodo classico è difficile da valutare a causa del carattere lacunoso della documentazione disponibile. Nel caso della matematica risulta pertanto difficile valutare la qualità del lavoro svolto prima di Euclide, ossia prima del 300 a. C., per la perdita pressoché totale di testi originali completi. La maggior parte di quanto viene attribuito allo stesso Pitagora, per esempio, appartiene piú che altro al dominio della mitografia, sebbene due pitagorici posteriori, Filolao e Archita di Taranto, abbiano fornito entrambi contributi originali, per esempio per quanto riguarda la teoria dell'armonia, e abbiano elaborato punti di vista divergenti sulla priorità di aritmetica o geometria. Altri, oltre ai pitagorici, diedero importanti contributi; tra costoro Ippocrate di Chio (circa 430 a. C.), cui si attribuisce il primo tentativo di sistematizzare la matematica in un libro di «Elementi». Dobbiamo cionondimeno ritenere sostanzialmente veritiera l'antica tradizione secondo la quale Euclide si sarebbe spinto molto oltre, rispetto a tutti i suoi predecessori, elaborando un compendio assai piú comprensivo del sapere matematico, nell'opera nota appunto col titolo di *Elementi*. Un divario altrettanto marcato tra opere del periodo classico e quelle del periodo ellenistico risulta sia nell'ambito delle scienze esatte (quali l'ottica), sia in quello delle scienze della vita (quali l'anatomia), come avremo modo di vedere meglio nel paragrafo 4.

Anche la mancanza di specializzazione che caratterizza il periodo classico in confronto all'epoca posteriore non è di facile valutazione, e non si può imputare unicamente all'ampio ventaglio di interessi coltivati da alcuni noti sofisti. Ippia, ad esempio, avrebbe preteso di insegnare astronomia, geometria, aritmetica, linguistica, musica, filosofia naturale e molte altre cose ancora; ma anche Democrito, che non viene solitamente considerato un sofista (sebbene vada ricordato che il termine presentava non solo una certa fluidità, ma era generalmente usa-

[5] ID., *Sulla sensazione*, 436a19 sgg.; ID., *Sul respiro*, 480b21 sgg.

to in senso polemico), non era da meno, come mostrano i suoi studi e i suoi scritti su un'ampia gamma di argomenti, relativi alla filosofia naturale, all'etica e alla politica, alla matematica, all'epistemologia, alla linguistica e alla tecnologia. E, se come abbiamo già accennato, Filolao e Archita tentarono diverse tassonomie della matematica, occorre ricordare che μάθημα, termine da cui deriva matematica, si riferiva originariamente a tutte le branche del sapere.

Arriviamo cosí alla nostra quarta e ultima caratteristica. Nel periodo classico, fini e obiettivi della ricerca venivano talvolta espressi in termini assai generali, in riferimento, per esempio, a un generico concetto di «sapienza» (σοφία). In che cosa, precisamente, consistesse la «filosofia» (φιλοσοφία) era oggetto di grande dibattito, come lo è anche il problema di chi per primo abbia usato questo termine per definire la propria attività; in un paio di usi tra i piú antichi attestati, ossia in Eraclito e nel trattato ippocratico *Sull'antica medicina*[6], il termine ha sfumature peggiorative. Anche quando Platone applica il termine «sofista», non senza tendenziosità, a un certo tipo di insegnanti, la caratteristica che li accomunerebbe non riguarda una determinata materia di insegnamento, bensí una pretesa o un'attitudine morale – o meglio immorale, come direbbe Platone. Sintomatico della fluidità che caratterizzava i confini tra le diverse discipline è il fatto che l'autore del trattato *Sull'antica medicina* si sentisse in dovere di protestare nei confronti di quello che riteneva uno sconfinamento nel campo della medicina di idee provenienti dalla «filosofia» e dallo studio della natura.

Naturalmente con Platone, e soprattutto con Aristotele, vennero proposte distinzioni piú nette tra i vari ambiti di ricerca: tra la «fisica» e la «matematica», e tra queste e l'«etica» e la «politica». Ciò, tuttavia, in primo luogo non significò certo la fine del dibattito concernente natura e finalità della «filosofia». Basta pensare a come Isocrate si sia appropriato di questo termine per descrivere la sua istruzione – che aveva un carattere eminentemente pratico – e subito ci si rende conto che il ventaglio delle possibili denotazioni di «filosofia» rimaneva ampio; e anche il problema della relazione, al suo interno, tra etica, fisica e logica continuò ad essere al centro del dibattito tra le scuole filosofiche ellenistiche, gli stoici, gli epicurei e i loro avversari. C'è inoltre un secondo punto ancor piú importante: sia Platone che Aristotele ritenevano che lo studio di discipline teoriche, quali la matematica o la fisica, non dovesse tanto intraprendersi per se stesso, quanto, piuttosto, per il con-

[6] ERACLITO, DK 22 B 35; IPPOCRATE, *Sull'antica medicina*, 20; *Corpus Medicorum Graecorum*, I.I.51.9 sgg.

tributo che quelle discipline erano in grado di fornire alla comprensione e, per conseguenza, al vivere virtuosamente e alla felicità.

3. *Due casi esemplari: il «matematico» e il medico.*

Per verificare che vi sia stato, per alcune discipline, un aumento di professionalizzazione a partire dagli ultimi decenni del IV secolo possiamo anzitutto prendere in considerazione due casi – quello del «matematico» e quello del medico – che, seppure molto complessi, sembrano essere tra i piú promettenti.

Come già accennato, la prima sistematizzazione di carattere complessivo della matematica si deve a Euclide e si situa intorno al 300 a. C. La maggior parte di quest'opera (almeno sino al libro IX compreso) è di carattere elementare ma essa presenta due importanti punti di forza: è un compendio che include gran parte delle conoscenze matematiche dell'epoca; e organizza questa conoscenza su base assiomatica, esplicitando, in primo luogo, gli elementi primi indimostrabili – definizioni, opinioni comuni e postulati – per poi procedere alla dimostrazione di ciascun teorema e alla soluzione di ciascun problema secondo una sequenza di deduzioni la cui articolazione è stata evidentemente oggetto di attenta riflessione e accurata organizzazione.

Dopo Euclide fu possibile dare per scontati i risultati cui egli era giunto, sebbene sia vero, in primo luogo, che non tutti i riferimenti agli «elementi» rimandano alla sua opera che porta questo titolo (non tutti si riferiscono con certezza a un'opera *scritta*) e, in secondo luogo, che di molti teoremi sono spesso proposte dimostrazioni alternative, tanto che, tra i matematici, si prese a discutere in merito ai criteri di adeguatezza delle dimostrazioni di proposizioni di diverso tipo. Nonostante che filosofi come gli epicurei e alcuni scettici respingessero *in toto* la matematica tradizionale considerandola priva di senso, coloro che operavano in campo matematico non esitarono a prendere l'opera di Euclide come base.

Il secolo e mezzo successivo al presunto *floruit* di Euclide vide lo sviluppo davvero straordinario di una ricerca matematica di prim'ordine. Per limitarci alla menzione delle opere di maggior spicco giunte sino a noi, possiamo ricordare la serie di capolavori di Archimede, che non comprende solo opere di carattere relativamente elementare come quella sulla misurazione del cerchio, ma anche trattati di livello assai avanzato come quelli dedicati alla sfera e al cilindro, alle spirali e alla quadratura della parabola. Intorno al 210 a. C. si colloca poi l'opera di Apol-

lonio di Perge sulle sezioni coniche (per alcune delle quali, però, dobbiamo basarci su versioni arabe).

Tutto ciò testimonia lo sviluppo di una disciplina che raggiunse rapidamente risultati di cosí alto livello che la possibilità di dare nuovi contributi di ricerca, col progressivo ampliamento delle conoscenze matematiche, fu ben presto riservata solo a un ristretto numero di specialisti. L'estrema esiguità della cerchia di altri matematici coi quali Archimede pensava di poter comunicare su un piano di parità risulta da quanto egli afferma nelle prefazioni ad alcune delle sue opere. E dopo la morte di Conone di Samo, uno dei suoi principali corrispondenti, Archimede lamenta la mancanza di qualcuno che sia all'altezza della sua abilità[7]. Evidentemente, a Siracusa, ad Alessandria e in qualsiasi altro luogo, non dovevano esserci molti matematici capaci di misurarsi con gli aspetti piú tecnici della disciplina; per non parlare di studiosi in grado di contribuire attivamente al suo sviluppo, inaugurando nuove aree di ricerca, o elaborando e perfezionando le dimostrazioni dei risultati già ottenuti.

Nel caso della matematica si può pertanto parlare di uno straordinario professionismo, nel senso di un'attività specialistica di livello molto elevato; non però di professionalizzazione della ricerca, ossia dell'esistenza di uno o piú gruppi di ricercatori chiaramente definiti, con obiettivi e ambizioni comuni. I matematici coi quali Archimede era in corrispondenza non avevano, ovviamente, né un'associazione professionale né la qualifica di «matematici» in quanto tali. Essi non avevano deciso di *diventare* matematici nel senso moderno, cioè come se il lavoro che si accingevano a intraprendere offrisse possibilità di carriera. Lo studio e la formazione di livello avanzato erano e restavano, sostanzialmente, una questione legata alla possibilità di attingere al patrimonio conoscitivo di un ristretto gruppo di contemporanei in grado di apprezzare le migliori opere del passato e di costruire qualcosa su quella base. Ma, che fossero stati alla scuola di maestri eccezionali o che fossero autodidatti, i matematici dell'antichità conducevano la propria ricerca ciascuno per proprio conto, quando non in condizioni di totale isolamento.

Cosa significava, dunque, essere «matematici» nell'accezione antica? Per quanto riguarda ciò che noi definiamo matematica, possiamo dire che un'istruzione elementare in materia di aritmetica e geometria rientrava nella formazione dei cittadini colti già nel periodo classico. Senza dubbio erano numerose le persone in grado di insegnare a questo livel-

[7] ARCHIMEDE, *Spirali*, pref.; ID., *Quadratura della parabola*, pref.

lo molto elementare, come del resto non mancavano persone cui affidare l'insegnamento delle lettere ai figli, e talvolta alle figlie, dei cittadini. Per il livello piú elevato, tuttavia, sarebbe erroneo pensare, come abbiamo appena detto, che coloro che si raccoglievano intorno a figure come Euclide, Archimede o Apollonio di Perge fossero formalmente organizzati in scuole intese come istituzioni con finalità di insegnamento e di ricerca ben definite; anche se espressioni come «i seguaci di Euclide» vengono correntemente impiegate dagli autori antichi per indicare individui in relazione con Euclide.

Il termine «matematico», nel mondo antico, poteva però essere inteso in maniera del tutto diversa, che configura una nuova serie di possibilità di significato: precisamente quello di astronomo e astrologo. Anche per gli autori antichi, greci e latini *esiste la possibilità* di operare una distinzione tra ciò che *noi* chiamiamo astronomia e astrologia. È ciò che fa, ad esempio, Tolomeo (II secolo d. C.) nel *Proemio* del *Quadripartitum* (o *Tetrabiblos*); egli distingue nettamente le previsioni relative ai movimenti dei corpi celesti (ovvero ciò che noi intendiamo per astronomia) dai pronostici che, sulla base di quelli, vengono fatti a proposito degli eventi terrestri (ovvero ciò che noi chiamiamo astrologia). In linea generale però, i termini greci e latini da cui derivano i nostri «astronomia» e «astrologia» venivano applicati indifferentemente a qualsiasi aspetto dello studio dei cieli[8]. Inoltre, molti di coloro che collochiamo a ragione nel novero dei piú originali teorici greci in fatto di astronomia erano altrettanto interessati ai pronostici astrologici: come, per esempio, oltre allo stesso Tolomeo, Ipparco di Nicea, che nel II secolo a. C. sistematizzò per primo la teoria degli epicicli e degli eccentrici e scoprí la precessione degli equinozi.

Lo studio dei cieli comportava un'ampia serie di argomenti. In particolare: 1) lo studio dei calendari, che comprendeva lo studio dei segni del tempo atmosferico e i cosiddetti παραπήγματα (sorta di almanacchi che fornivano informazioni astronomiche e meteorologiche per ciascun giorno del mese); 2) la compilazione di cataloghi di stelle; 3) vari tipi di studi teorici di carattere geometrico: dalla geometria della sfera, o studio della sfera in movimento (genere di studi di cui ci offrono esempi i trattati in materia di Autolico di Pitane, circa 310 a. C., e di Teodosio di Bitinia, fine del II secolo a. C.), alla costruzione di modelli geometrici intesi a spiegare i movimenti dei pianeti, del sole e della luna – cam-

[8] Cfr. W. HÜBNER, *Der Titel zum achten Buch des Martianus Capella*, in K. DÖRING e G. WÖHRLE (a cura di), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Vorträge des ersten Symposions des Bamberger Arbeitskreises, Wiesbaden 1990, pp. 65-86.

po di studio inaugurato da Eudosso nel IV secolo a. C., coltivato da Apollonio di Perge e Ipparco di Nicea, e che raggiunse il suo culmine, per quanto riguarda l'antichità greco-romana, con Tolomeo: questo costituisce senza dubbio l'esempio piú straordinario, offerto dal mondo antico, di uno studio finalizzato a fornire una spiegazione matematica, quantitativa e precisa, di dati empirici complessi; 4) infine lo studio delle stelle al fine di trarne previsioni riguardanti gli eventi terrestri. Anche quest'ultimo studio assunse forme diverse, perché poteva ridursi semplicemente a istituire una distinzione tra giorni fausti e infausti (come avveniva già nelle *Opere e i giorni* di Esiodo), ma poteva anche avere fini piú ambiziosi, quali il tentativo di fornire previsioni particolareggiate sulla fortuna di individui singoli: il procedimento piú amato in quest'ambito, almeno a partire dal II secolo a. C., era la γενεθλιαλογία, ovvero la pratica dell'oroscopo[9].

Non è questo il luogo per illustrare tutti questi vari aspetti del lavoro del «matematico» allorché il termine veniva usato per indicare l'astronomo/astrologo. La caratteristica di questi studi che qui interessa è invece il fatto che essi attestano l'esistenza di una disciplina o professione che implicava una conoscenza tecnica, certamente non solo matematica, e rispondeva a varie esigenze. Se, in quanto studioso delle sezioni coniche, per fare un esempio, il matematico non aveva altro ruolo che quello del teorico, in quanto studioso dei cieli poteva assolvere a svariate funzioni pratiche. Può essere utile prenderne in considerazione alcune.

Si potrebbe supporre che la regolazione del calendario sia stata la piú importante di queste funzioni e in effetti essa fu l'oggetto di numerosi sforzi teorici concertati, a partire dai lavori di Metone ed Euctemone negli anni '30 del V secolo a. C. ad Atene, cui seguirono quelli di Callippo e di altri nel corso del IV secolo. Tuttavia l'utilizzazione pratica dei risultati di questi studi – nella forma della concreta revisione dei caotici calendari lunisolari delle varie *poleis* greche indipendenti – fu, nel migliore dei casi, sporadica[10]. Mentre infatti, per i loro studi teorici, gli astronomi finirono per adottare l'anno egizio composto convenzionalmente di 365 giorni, per quanto riguarda i calendari civili in uso nelle diverse regioni del mondo greco-romano si mantenne un elevato grado

[9] Cfr. O. NEUGEBAUER e H. B. VAN HOESEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959.

[10] Per un primo orientamento nella vastissima bibliografia in proposito cfr. W. K. PRITCHETT e O. NEUGEBAUER, *The Calendars of Athens*, Cambridge Mass. 1947; B. L. VAN DER WAERDEN, *Greek astronomical calendars and their relation to the Athenian civil calendar*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXX (1960), pp. 168-80; B. D. MERITT, *The Athenian Year*, Berkeley 1961.

di disorganizzazione perlomeno sino alle riforme adottate nel 46 a. C. da Giulio Cesare in qualità di pontefice massimo.

Il contrasto con un'altra civiltà antica come quella cinese è nettissimo e concerne direttamente la questione della professionalizzazione. In Cina, a partire dall'epoca Han (II secolo a. C. - II secolo d. C.), la regolazione del calendario competeva direttamente all'imperatore e venne creata un'istituzione imperiale, l'Ufficio Astronomico, composto da funzionari di livello diverso, stipendiati e impiegati a tempo pieno, col compito di sottoporre a controllo continuo questa e altre questioni di carattere astronomico. L'esistenza in Cina di questo tipo di carriera nell'ambito di un'istituzione del genere rende particolarmente evidente, per contrasto, la mancanza di un'analoga struttura professionale a disposizione degli astronomi dell'antichità greco-romana[11].

La costruzione di modelli astronomici, sebbene fosse una questione tecnica, poteva avere importanti ripercussioni filosofiche di carattere generale e Tolomeo non nasconde certo il suo punto di vista in proposito. In definitiva, lo studio dell'astronomia aveva per lui un intento teleologico, quello di mostrare che il cosmo è dotato di ordine e di bellezza. E ciò avrebbe anche dovuto contribuire al perfezionamento morale di coloro che sapevano apprezzare tale bellezza; l'argomento era, sulla scorta di Platone, che imitando il buon ordine dei cieli, l'anima dell'individuo diveniva meglio regolata[12]. La materia era tuttavia cosí ardua – se non altro per quanto riguarda l'elaborazione tolemaica dell'ipotesi su epicicli ed eccentrici – che ben pochi dovettero essere in grado di trarne fino in fondo gli sperati vantaggi sia in termini di conoscenza che di orientamento morale. Analogamente a quanto avveniva nel caso dei matematici «puri», anche in questo settore dell'astronomia matematica la ricerca di livello avanzato era perlopiú riservata agli specialisti.

In quanto astrologi, tuttavia, i «matematici» potevano avere, e in effetti ebbero, una vasta clientela e, per quanto sorprendente possa apparire, fu proprio come astrologia che la matematica raggiunse il livello di massima professionalizzazione, se non altro in una delle accezioni di questo termine sopra accennate, ovvero come possibilità di far carriera e guadagnarsi da vivere. Ciò può apparire paradossale, se non altro per-

[11] Cfr. S. NAKAYAMA, *The characteristics of Chinese astrology*, in «Isis», LVII (1966), pp. 442-54; N. SIVIN, *Cosmos and computation in early Chinese mathematical astronomy*, in «T'oung Pao», LV (1969), pp. 1-73; HO PENG YOKE, *The Astronomical Bureau in Ming China*, in «Journal of Asian History», III (1969), pp. 137-57.

[12] Cfr. PLATONE, *Timeo*, 47bc, 90d; TOLOMEO, *Almagesto*, pref. 1.1.17-24.

ché, com'è ben noto, la validità dell'astrologia fu, in epoca antica, fortemente dibattuta e contestata[13]. La piú completa esposizione antica di argomenti favorevoli e contrari alla divinazione in generale si trova nel *De divinatione* di Marco Tullio Cicerone, opera dalla quale risulta tra l'altro con chiarezza la scarsa fiducia che l'autore nutre nei suoi confronti. La possibilità della divinazione trovava tuttavia credito presso gli stoici che, seppure non fatalisti, erano propensi a credere, in quanto deterministi, a una catena inesorabile di cause ed effetti. Contro di loro erano schierati epicurei e scettici di varie tendenze: per esempio, nell'opera *Adversus mathematicos*, le critiche di Sesto Empirico sono rivolte piú contro l'astrologia che contro l'astronomia vera e propria.

È impossibile stabilire quanto questi dibattiti filosofici, a partire dal IV secolo a. C., abbiano influenzato le credenze della gente comune. A giudicare tuttavia dalla grande diffusione della pratica dell'astrologia, nell'una o nell'altra delle sue diverse forme, verrebbe da dire che in ogni caso si trattò di un'influenza molto scarsa. Conseguenze di rilevanza maggiore ebbe invece la percezione, da parte di sovrani e governanti, e in particolare da parte delle autorità imperiali romane, della valenza sovversiva di alcuni aspetti di questa pratica. L'oroscopo dell'imperatore, in particolare, poteva avere conseguenze di non poca importanza, e doveva pertanto essere sottoposto a controlli e sanzioni rigorose[14]. Ciò non significa che i provvedimenti statali contro l'astrologia, come contro altre pratiche ritenute sovversive (ad esempio la «magia») abbiano ottenuto gli effetti desiderati: lungi dall'estirparle, tali provvedimenti poterono anzi accrescere la fama e la credibilità di quelle pratiche.

A partire dal III secolo a. C., la pratica dell'astrologia crebbe invece che declinare. In ogni caso è certo che la documentazione concernente gli oroscopi aumenta considerevolmente a partire da questo periodo[15]. Molte domande relative sia ai tipi di clienti per i quali venivano fatti gli oroscopi, sia alle loro aspettative, supposizioni, interpretazioni, non trovano una risposta chiara. Il *Quadripartitum* di Tolomeo ci fornisce tuttavia il punto di vista di un «adepto» in merito alla legittimità dell'astrologia, unitamente a molti particolari preziosi concernenti le varie tipologie di pratiche e praticanti.

[13] Cfr. A. A. LONG, *Astrology: arguments pro and contra*, in *Science and Speculation*, Cambridge 1982, pp. 165-92; A. M. IOPPOLO, *L'astrologia nello stoicismo antico*, in G. GIANNANTONI e M. VEGETTI (a cura di), *La scienza ellenistica*, Napoli 1984, pp. 73-91; N. DENYER, *The case against divination: an examination of Cicero's De Divinatione*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», n.s., XXXI (1985), pp. 1-10; T. BARTON, *Ancient Astrology*, London 1994.

[14] Cfr. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899, pp. 560 sgg.

[15] Cfr. NEUGEBAUER e VAN HOESEN, *Greek Horoscopes* cit.

In primo luogo, egli difende l'astrologia non solo per la sua legittimità teorica ma anche per le conseguenze benefiche. Le argomentazioni concernenti la legittimità teorica si fondano su esempi comunemente accettati di inequivocabile influenza dei corpi celesti su fenomeni terrestri (il sole rispetto alle stagioni, la luna rispetto alle maree), oppure suggeriscono correlazioni che possono essere usate come segni (come nelle indicazioni atmosferiche) e procedono poi a partire da queste basi[16]. Il fatto che talvolta i pronostici astrologici risultino errati non va imputato a quest'arte in sé, bensí alla scarsa abilità di chi la pratica; del resto, a nessuno viene in mente di condannare la navigazione a motivo dell'esistenza di cattivi timonieri.

L'utilità della divinazione è motivata in parte su basi morali (similmente, già nell'*Almagesto* Tolomeo aveva sostenuto i benefici dell'astronomia sul piano morale). Se conosciamo il futuro o abbiamo indicazioni su ciò che può verificarsi se non si provvede, possiamo affrontarlo con risolutezza maggiore e muovere i passi necessari per impedirne o ridurne l'impatto negativo. Questa posizione si pone intenzionalmente a un livello morale superiore a quello su cui si ponevano presumibilmente molti astrologi; ciò può trovare una conferma nel fatto che Tolomeo si limita a suggerimenti di carattere generale, evitando di addentrarsi in previsioni di carattere particolare e persino di fare degli esempi. A un livello di giustificazione piú volgare, la pratica dell'astrologia trovava indubbiamente un valido sostegno nella credenza secondo cui poter disporre di una qualche conoscenza di ciò che probabilmente accadrà costituisca un elemento decisivo rispetto alla possibilità di trarne profitto. Tolomeo afferma che l'astrologia non assicura né ricchezza né fama né successi amorosi; ma è molto probabile che fossero proprio di questo genere gli interrogativi che piú affollavano la mente di coloro che cercavano di indagare il futuro. E non erano solo i clienti degli astrologi a nutrire speranze di guadagno: gli stessi astrologi, se acquistavano capacità di convinzione, non dovevano essere certo alieni dall'usare le proprie conoscenze e le proprie capacità per acquistare maggiore potere e influenza.

Ancor piú interessante, nella prospettiva del progressivo configurarsi di un quadro professionale, la notevole documentazione che Tolomeo e le altre fonti ci forniscono in merito alle divergenze fra tradizioni e pratiche astrologiche concorrenti. Nel *Quadripartitum* Tolomeo distingue, per esempio, tra quelli che chiama rispettivamente sistema «egiziano» e

[16] Cfr. LONG, *Astrology* cit.; S. FAZZO, *Un'arte inconfutabile: la difesa dell'astrologia nel Tetrabiblos di Tolomeo*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia», XLVI (1991), pp. 213-44.

sistema «caldeo» in relazione alla ripartizione dei «termini» o «confini», ossia le suddivisioni di ciascun segno dello zodiaco corrispondenti a ciascun pianeta[17]. E anche per quanto riguarda il calcolo della presumibile durata della vita di una persona, egli illustra metodi piuttosto differenti[18]. Molto veniva sempre lasciato alla discrezionalità del singolo astrologo; infatti, sebbene Tolomeo si attenga, in generale, a posizioni che egli presenta come passate al vaglio di una consolidata esperienza e tramandate da un gran numero di predecessori estremamente attendibili, rimaneva comunque ampio spazio per divergenze sui contenuti della tradizione e persino su quale tradizione fosse meglio seguire. Dopo tutto, erano oggetto di disputa persino il corretto ordine dei corpi celesti e le rispettive distanze dalla terra. Secondo una teoria, rappresentata già da Platone, sole e luna erano i piú vicini alla terra; ma secondo un'altra, cui aderisce lo stesso Tolomeo, il sole si trovava al centro dei pianeti, al di sopra di Mercurio e Venere ma piú in basso degli altri.

I particolari di queste controversie non interessano qui; è invece importante, per il nostro discorso, la luce che gettano sulle rivalità tra i diversi tipi di teoria e pratica astrologiche, con i rispettivi principî, tecniche e modalità giustificative. Tutte condividevano *una certa* base matematica, per quanto riguarda il calcolo delle relazioni o «aspetti» tra i diversi punti o archi dello zodiaco, per esempio, oppure, nel caso di Tolomeo, gran parte del quadro della teoria astronomica esposta nell'*Almagesto*. Avevano inoltre in comune alcuni principî concernenti le qualità dei corpi celesti, suddivisi in benefici, malefici, ambivalenti. Ma al di là di questo terreno comune, teorie e pratiche astrologiche divergevano né piú né meno delle pratiche e delle teorie mediche.

Queste accese dispute sulla natura stessa dell'arte astrologica possono considerarsi il sintomo di tentativi ricorrenti, da parte di singoli come di gruppi, di imporre la propria concezione della disciplina e la propria pratica come le uniche corrette, fondando in tal modo la pretesa di essere i veri rappresentanti dell'arte in questione. L'asprezza delle controversie *all'interno* dell'astrologia è testimonianza di quanto fosse alta la posta in gioco. Tolomeo accusa molti contemporanei e predecessori non solo di incompetenza e incoerenza, ma anche di corruzione e di frode. Egli è comunque attento a sottolineare i limiti delle proprie affermazioni (ricordando che si tratta di uno studio di carattere congetturale) e a insistere sui benefici *morali* che ne possono derivare.

Ma la posta in gioco non riguardava unicamente l'immagine o la re-

[17] TOLOMEO, *Quadripartitum*, 1.20.43-1.21.49.

[18] *Ibid.*, 3.10.127 sgg.

putazione di questo o quel singolo astrologo, né quella della disciplina in generale: la rivalità concerneva, in ultima analisi, la sopravvivenza. A differenza dell'attività teorica in campo astronomico, che in quanto tale nell'antica Grecia non poteva certo garantire la sopravvivenza, la pratica dell'astrologia, nelle sue svariate forme, poteva invece garantirla, in quanto offriva un servizio che rispondeva a un'esigenza avvertita in numerose fasce della società antica.

Il quadro dell'astrologia testé tratteggiato si applica alla medicina in misura ben maggiore di quanto non lascerebbero immaginare la sua maggiore rispettabilità e il suo saldo radicamento nel periodo classico. Quanto alla rispettabilità, è opportuno non sopravvalutarla: le accuse e le controaccuse di ciarlataneria, corruzione e sfruttamento erano infatti numerosissime; e alla copiosa documentazione in proposito di ambito greco, che, come abbiamo visto, inizia già dal periodo classico, possiamo infine affiancare le aspre critiche di autori latini come Plinio.

Tuttavia, per quanto riguarda gli inizi della professionalizzazione, abbiamo già individuato, nel v secolo a. C., medici che si guadagnano da vivere con l'esercizio della professione e che spesso rivendicano conoscenze tecniche e specialistiche in base alle quali si distinguono sia rispetto ai profani, sia, al loro interno, tra chi pretende di essere un vero e proprio medico, e i puri e semplici impostori.

Gli importanti sviluppi verificatisi in campo medico agli inizi del periodo ellenistico possono essere analizzati secondo una duplice direttrice: formazione di alcuni gruppi di medici che piú rigidamente si richiamano a «scuole» o «sette»; insistenza, almeno da parte di alcuni teorici, sulla necessità, non certo di qualificazioni formali, ma almeno di una formazione prolungata e articolata.

Per quanto riguarda il primo punto, la stima dell'entità del fenomeno dipenderà da quanto si è disposti ad ammettere l'esistenza di «scuole» mediche già nel v secolo, a Coo o a Cnido; gli ultimi studi tendono a un certo scetticismo rispetto a meno recenti riconoscimenti di siffatto genere di «scuole»[19]. Certo non si trattava di istituzioni formalmente riconosciute finalizzate all'insegnamento della medicina – ciò non avviene neppure nel periodo ellenistico – anche se c'erano, naturalmente, medici famosi associati alle due località in questione, che svolgevano un'intensa attività di insegnamento. Per quanto riguarda invece la «scuola» intesa come un luogo di dottrine mediche condivise, sappiamo, da

[19] Cfr. W. D. SMITH, *Galen on Coans versus Cnidians*, in «Bulletin of the History of Medicine», XLVII (1973), pp. 569-85; I. M. LONIE, *Cos versus Cnidus and the Historians*, in «History of Science», XVI (1978), pp. 42-75, 77-92; contro A. THIVEL, *Cnide et Cos*, Paris 1981.

fonti come la storia della medicina conservata nell'Anonymus Londinensis, che i punti di vista di vari teorici della medicina associati a Coo erano tra loro piuttosto divergenti, cosí come lo erano, del resto, quelli di coloro che erano associati a Cnido.

Si può invece dire che almeno alcune sette mediche del periodo ellenistico erano gruppi dotati di maggiore organizzazione formale; ma anche in questo caso bisogna essere cauti. Delle tre principali sette identificate in Celso e Galeno, una, quella dei «dogmatici», era in realtà un gruppo per modo di dire, e l'elemento comune non era nulla piú d'una convinzione di carattere generale che fosse possibile investigare cause nascoste. Ma, per quanto riguarda la loro effettiva determinazione, teorici quali Prassagora, Erofilo ed Erasistrato non erano affatto concordi. I dogmatici esistevano piú che altro nella mente dei loro avversari e in quella di chi voleva fornire una rappresentazione schematica della storia della medicina. «Prassagorei», «erofilei» ed «erasistratei», termini pure usati frequentemente da Galeno, fanno pensare piuttosto a gruppi di medici associati a un individuo e non in base a una teoria. Come dimostra il caso degli «ippocratici», perfino che cosa rappresentasse la persona scelta quale fondatore eponimo del gruppo poteva essere oggetto di accese dispute[20].

Le altre due sette principali, oltre a quella dei dogmatici, erano quelle degli «empirici» e dei «metodici»: la prima era stata fondata dal dissidente erofileo Filino nel III secolo a. C.; la seconda faceva risalire le proprie origini a Temisone o a Tessalo, vissuti rispettivamente nel I secolo a. C. e nel I d. C. In entrambe, gli elementi di unità tra coloro che si identificavano, o venivano identificati dagli altri, come appartenenti alla setta erano maggiori rispetto ai dogmatici, e consistevano, in particolare, in una determinata metodica e nel modo di concepire le finalità proprie dell'arte medica. Entrambe le sette erano orientate in senso pratico – la cosa piú importante era la guarigione della malattia, non la teorizzazione su di essa – ed entrambe rifiutavano la speculazione sulle cause nascoste. Per gli empirici era l'esperienza acquisita a dover guidare la pratica medica; i metodici erano piú radicali nel loro rifiuto in blocco del pensiero tradizionale concernente l'entità delle malattie; essi si concentravano, viceversa, su ciò che chiamavano condizioni comuni: dilatazione, restringimento e un misto delle due condizioni[21].

[20] Cfr. G. E. R. LLOYD, *Galen on Hellenistics and Hippocrateans*, in ID., *Methods and Problems in Greek Sciences*, Cambridge 1991, pp. 398-416.

[21] Cfr. ID., *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge 1983, pp. 182-200; M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Minnesota 1987, capp. XII-XV.

Le funzioni principali di questi gruppi erano quelle, in primo luogo, di sostenere i propri adepti nelle vicissitudini del dibattito teorico e, in secondo luogo, di costituire un punto di riferimento per l'insegnamento, e dunque per il reclutamento di allievi. Per quanto riguarda il primo aspetto, operavano come associazioni piú o meno ben organizzate per elaborare argomentazioni atte a condurre la battaglia teorica in senso offensivo quanto difensivo, sebbene l'appartenenza al gruppo, o l'accettazione della relativa etichetta di appartenenza, non fosse sinonimo di fedeltà per la vita a tutto ciò che quel gruppo rappresentava; anzi, le defezioni erano piuttosto comuni, come mostra il già citato caso di Filino che abbandonò gli erofilei.

Come abbiamo osservato a proposito dell'astrologia, anche nel caso della medicina la costituzione in gruppo o setta di teorici è un sintomo della competitività che è cosí caratteristica della vita intellettuale greca in generale, e della pratica delle scienze e delle arti in particolare. Come nel caso dell'astrologia, la posta in gioco era la possibilità di sopravvivenza, ossia i soldi che si potevano guadagnare non solo trattando i malati ma anche insegnando alla futura generazione di medici; in quanto allievi essi dovevano essere in primo luogo conquistati al tipo di medicina propugnato dal gruppo.

L'altra caratteristica principale della professionalizzazione della medicina ellenistica è l'insistenza, se non altro di alcuni autori, sulla formazione ampia e approfondita del medico. È questo un aspetto sottolineato in maniera particolare da Galeno, che dedica un'intera opera a ribadire che il medico migliore è anche filosofo. Al medico abbisogna in primo luogo una profonda formazione etica, in secondo luogo lo studio della logica e del metodo scientifico, in terzo luogo la comprensione dei principî fisici.

Per quanto riguarda il primo punto, non si trattava di semplice dimestichezza con la teoria etica: il medico doveva infatti essere una persona moralmente retta e altruista – *medicus gratiosus* – e non doveva abbracciare la professione per motivi mercenari. Il secondo punto era importante in quanto, oltre a mettere i medici in condizione di ragionare correttamente, li preparava a individuare gli errori nei ragionamenti sbagliati degli altri. Dal medico galenico ci si aspettava che superasse i rivali per l'abilità di dimostrare le proprie tesi utilizzando anche le piú rigorose dimostrazioni assiomatico-deduttive. Il terzo filone di conoscenza, quello concernente la fisica, era ancora piú importante: il medico non poteva infatti limitarsi ad avere esperienza nella pratica medica, ma doveva aver studiato anatomia e fisiologia e, soprattutto, conoscere la teoria degli elementi.

Galeno tratteggia insomma uno straordinario ideale di medico onesto, dedito al lavoro e colto, che tra l'altro corrispondeva precisamente all'immagine che egli desiderava dare di sé. Ciò conferí particolare rispettabilità a un ben determinato tipo di medicina, una rispettabilità fondata peraltro sulla critica implicita, quando non esplicita, degli altri tipi, e non solo delle teorie un po' folli dei metodici, che sostenevano la possibilità di apprendere l'intera medicina nel giro di sei mesi, ma anche di quella praticata da numerosi medici comuni, meno preparati. In sostanza, Galeno istituisce una contrapposizione tra medicina di alto livello e pratica di basso livello[22]. Inoltre, le sue raccomandazioni, unitamente ai suoi numerosi scritti, sarebbero diventate la base di ciò che venne visto come la formazione idonea per ogni medico, finendo cosí per configurare ciò che maggiormente si avvicina, nell'antichità, a un *curriculum* medico; questo si verificò però solo qualche tempo dopo il II secolo d. C.[23]

4. *Sviluppi nel campo delle scienze esatte e delle scienze della vita.*

Tratteremo ora, in forma necessariamente piú breve, altre branche della scienza che raggiunsero un certo livello di specializzazione nel periodo ellenistico. In primo luogo, nell'ambito di quelle che possiamo chiamare scienze esatte, in quanto basate sulla matematica, passeremo in rassegna l'ottica, l'armonica e la meccanica. Ci occuperemo poi di quelle che rientrano piuttosto nelle scienze della vita, quali anatomia, fisiologia e farmacologia. In molti casi, come avremo occasione di vedere, si determina, contestualmente alla crescita della disciplina, una differenziazione significativa tra coloro che la praticano a tempo pieno (e in questo senso possono definirsi professionisti) e coloro che si dedicano a dotarla di un fondamento teorico e ad accreditarne la pretesa di conoscenza specialistica (convalidando cosí la contrapposizione tra specialista e profano).

Ottica, armonica e meccanica comprendono tutte sia ciò che possiamo definire una sezione applicativa sia un'area di studio «matematizzato». Per quanto riguarda l'ottica, c'era chi aveva bisogno di una teo-

[22] Cfr. M. VEGETTI, *Modelli di medicina in Galeno*, in V. NUTTON (a cura di), *Galen, Problems and Prospects*, London 1981, pp. 47-63.

[23] Sull'influenza di Galeno in generale cfr. O. TEMKIN, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca N.Y. 1973. Sul dibattuto *curriculum* medico alessandrino cfr. A. Z. ISKANDAR, *An attempted reconstruction of the late Alexandrian medical curriculum*, in «Medical History», XX (1976), pp. 235-58.

ria della prospettiva per scopi come l'allestimento scenico; e coloro che erano impegnati nella catottrica, ovvero la teoria degli specchi, fanno talvolta allusione all'applicazione pratica delle loro conoscenze per la realizzazione di congegni intesi a divertire o stupire[24]. Sul versante matematico di questa scienza si collocano invece lo studio della riflessione e della rifrazione, rappresentato soprattutto nell'*Ottica* di Euclide e nell'opera omonima di Tolomeo. Non bisogna tuttavia credere che questi due versanti della ricerca fossero senza relazione, poiché anche chi era interessato agli aspetti piú pratici aveva bisogno della teoria, se non altro per far funzionare i propri congegni.

Nel caso dell'armonica, il ventaglio delle possibilità era ancora piú ampio. Da una parte c'erano infatti i musici a tempo pieno, spesso per nulla interessati alla teoria musicale in quanto tale. Al polo opposto si collocavano invece i teorici, che facevano dello studio dell'armonica una branca particolare della teoria dei numeri: secondo alcuni un accordo si definiva tale in base a una relazione tra i numeri, al di là del suo suono. Tra questi due poli c'era un'area di grande discordia e contrapposizione tra chi era a favore di un'analisi geometrica delle scale e delle armonie musicali e chi ne propugnava una aritmetica. Possiamo considerare coloro che facevano musica dei professionisti, nel senso che vi si dedicavano a tempo pieno ed erano pagati: nessuno poteva sperare di guadagnarsi la vita occupandosi di armonica a livello teorico, anche se erano proprio i teorici a fornire le analisi tecniche che fondarono e convalidarono la pratica musicale[25].

La meccanica offre un esempio particolarmente significativo della contrapposizione fra scienza pura e scienza applicata. Archimede inventò, seppure non da solo, due nuove scienze esatte: la statica e l'idrostatica. Queste scienze nacquero e giunsero a maturità di pari passo perché nei trattati di Archimede assunsero la forma di studi matematici di tipo assiomatico-deduttivo. Ma la meccanica comprendeva anche molte discipline di carattere pratico.

In questo campo, la figura centrale era quella dell'«architetto», occupazione nella quale rientrava tutto ciò che andava dall'urbanistica alla manutenzione delle macchine da assedio e delle catapulte. Al pari dei medici, numerosi architetti si dedicarono a dar lustro alla loro profes-

[24] Quali, in particolare, quelli descritti da Erone di Alessandria nella *Catottrica*, altrimenti nota come *Sugli specchi*.

[25] I due recenti volumi di A. D. BARKER, *Greek Musical Writings*, I. *The Musician and his Art*, Cambridge 1984, e II. *Harmonics and Acoustic Theory*, Cambridge 1989, trattano autorevolmente sia della composizione musicale sia delle controversie tra le diverse tradizioni di teoria armonica.

sione, il che significava, come possiamo constatare per esempio in Vitruvio, assimilarla alla filosofia, mondarla da motivazioni mercenarie e dotarne lo studio di una solida base teorica costituita dalla «fisica». Anche in questo campo, dunque, si determinò una tensione tra la definizione della conoscenza specialistica su cui la disciplina si fondava e la risposta a un'esigenza pratica della società, che imperatori e ricchi mecenati erano disposti a sostenere adeguatamente.

Come abbiamo visto, per quanto riguarda le scienze della vita, Galeno poneva l'accento sulla necessità di una formazione articolata in una vasta gamma di discipline. Due di queste, l'anatomia e la fisiologia, dipendevano in misura notevole dalla pratica della dissezione; metodo controverso rifiutato sia dagli empirici sia dai metodici[26]. La sua origine si può far risalire ad Aristotele, che però ne limitava l'applicazione agli animali. Le ricerche condotte su esseri umani da Erofilo ed Erasistrato – non solo sotto forma di dissezione dei cadaveri ma anche, a quanto sembra, di vivisezione – fornisce l'esempio piú lampante, per quanto riguarda l'epoca antica, della determinazione degli scienziati a perseguire i fini della ricerca anche a costo di utilizzare strumenti disumani. Da una parte, ciò comportò un rapido sviluppo delle conoscenze anatomiche e fisiologiche: dalla scoperta del sistema nervoso, a quella delle valvole cardiache, e molto altro ancora. D'altra parte, per un complesso di ragioni di carattere morale, teorico e pratico, l'utilizzazione di esseri umani non si protrasse molto oltre la generazione degli stessi Erofilo ed Erasistrato, finché, al tempo di Galeno, si limitò allo studio dell'osteologia.

Lo stesso Galeno continuò tuttavia a insistere sulla necessità di esercitarsi almeno nella dissezione degli animali, sia per comprendere le funzioni fisiologiche, che essa rivelava, sia ai fini della pratica medica, come per esempio garantire la conoscenza dell'anatomia necessaria al chirurgo. Tutti gli esponenti piú importanti della medicina, da Erofilo, a Erasistrato, a Galeno, praticarono attivamente la disciplina come medici: quella era infatti la loro principale vocazione. Ciò che la storia della dissezione rivela è come una particolare tecnica di ricerca potesse essere impiegata ai fini di una conoscenza specialistica che alcuni medici affermavano essere parte integrante della corretta formazione del medico.

Un ultimo esempio riguarda la farmacologia. «Venditori di farmaci» e «tagliatori di radici» sono menzionati in un gran numero di scritti a partire dal V secolo, e una delle fonti per noi piú importanti è costituita dall'opera botanica di Teofrasto. Ancora una volta si registra, sin

[26] Per il dibattito sulla dissezione cfr. G. E. R. LLOYD, *The Revolutions of Wisdom*, Berkeley 1987, pp. 158-71.

dall'inizio, una tensione evidente fra coloro che praticano attivamente la disciplina, interessati *solo* a trovare la pianta o la sostanza minerale farmacologicamente efficace, e coloro che si impegnano a fornire una base teorica per la comprensione dei fenomeni. Nell'ambito di questi ultimi si può operare un'ulteriore suddivisione tra chi, come lo stesso Teofrasto, ritiene che la botanica sia sostanzialmente uno studio della natura che si inserisce nella tradizione generalizzatrice di Aristotele, e chi classifica le piante e le altre sostanze non in base a criteri modellati sulla tassonomia zoologica, bensí proprio in base alle proprietà farmacologiche. L'esponente di maggior spicco di questi ultimi è Dioscoride, attivo nel II secolo d. C. Il suo punto di vista, orientato in senso farmacologico, dovette tuttavia cedere davanti a quello di Galeno[27], che propose uno schema teorico alternativo; esso si fondava sulla teoria umorale, per la quale Galeno poté richiamarsi a Ippocrate, e presentava l'ulteriore vantaggio – almeno agli occhi dei medici colti – di affiancarsi alle tradizioni della filosofia naturale di matrice aristotelica. Poiché anche Dioscoride esercitava in quanto medico, la discussione investiva, anche in questo caso, il problema della migliore base teorica del *know-how* di chi praticava la medicina.

5. *La base istituzionale.*

Nell'antichità, gli esempi piú importanti di istituzioni preposte a quella che potremmo chiamare istruzione superiore sono le scuole filosofiche, a partire dall'Accademia di Platone, per la quale Atene era famosa. Per quanto riguarda lo sviluppo della scienza, la loro funzione si limitava a quegli aspetti della «fisica» che rientravano nel campo della «filosofia». I gruppi di medici cui abbiamo accennato si occupavano della formazione di chi intendeva praticare la medicina, ma, come abbiamo sottolineato, non fornivano qualificazioni ufficiali legalmente riconosciute.

Il rapporto tra allievo e maestro non era regolato in modo formale, sebbene il *Giuramento* ippocratico contenga tra l'altro l'impegno a insegnare l'arte ai figli di colui dal quale la si era appresa. In generale, però, gli allievi frequentavano le lezioni, o entravano a far parte di scuole o sette, senza obbligo di «eterna» fedeltà agli insegnamenti ricevuti o a coloro che li impartivano. È una caratteristica fondamentale della scienza antica, come del resto della filosofia antica, la facoltà riconosciuta agli allievi, che se ne avvalsero ampiamente, di attingere e scegliere tra

[27] Cfr. J. M. RIDDLE, *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*, Austin 1985.

vari insegnanti. Se prendiamo uno scienziato tra i piú colti e meglio istruiti, ossia Galeno, osserviamo che egli lasciò Pergamo, sua città natale, per viaggiare in numerose città, da Smirne, a Corinto, ad Alessandria, onde seguire gli insegnamenti di determinati maestri, da Pelope, a Numesiano, ad Albino, nelle varie branche della filosofia e della medicina nelle quali intendeva istruirsi[28]. Il fatto poi che ciascuna generazione di studenti disponesse di una notevole libertà di scelta sia dell'insegnante o gli insegnanti cui aggregarsi sia del tipo di ricerca da coltivare, dovette essere un importante fattore di stimolo della coscienza, da parte degli insegnanti, del proprio ruolo nella definizione di questi tipi di ricerca e nell'analisi delle relative basi teoriche.

Al termine della formazione, le opzioni che si offrivano allo studente erano a dire il vero piuttosto limitate. La maggior parte di coloro di cui abbiamo parlato si guadagnava la vita, o integrava il proprio reddito, con la pratica della medicina, dell'astrologia, dell'architettura o simili. Si dava poi la possibilità di trovare un ricco mecenate, in modo da sottrarsi all'esigenza di guadagnarsi da vivere o di farlo con maggiore successo materiale. L'importanza del mecenatismo non va tuttavia esagerata: né di quello assicurato dai singoli, né di quello di provenienza istituzionale.

Il Museo di Alessandria viene spesso presentato come centro di ricerca scientifica, e tale in certa misura fu[29]. Tuttavia le motivazioni dei Tolomei che lo fondarono e lo finanziarono non erano ovviamente di assicurare un sostegno alla scienza in quanto tale, bensí di attirare personaggi brillanti e istruiti di vario genere, la cui opera avrebbe accresciuto il credito dei Tolomei e la fama di Alessandria. Sappiamo da Filone di Alessandria che i Tolomei sostennero gli ingegneri che lavoravano al miglioramento delle catapulte. A quanto dice Celso, gli esseri umani sottoposti a vivisezione da Erofilo ed Erasistrato erano «tratti dalla prigione dai re», ed è del resto difficile immaginare che simili ricerche potessero essere condotte senza il sostegno delle autorità. Sarebbe però un errore ritenere che tutti coloro che operavano ad Alessandria godessero della generosità dei Tolomei, e tanto meno che ricoprissero posizioni come quella di bibliotecario, anche se uno scienziato importante come Eratostene ebbe questo incarico. I Musei che qua e là sorsero in altre città a imitazione di quello fondato dai Tolomei offrirono a loro volta qualche possibilità di guadagnarsi da vivere, ma su scala ridotta. La rivalità per accaparrarsi la carica di medico della famiglia imperiale era

[28] V. NUTTON, *The chronology of Galen's early career*, in «The Classical Quarterly», XXIII (1973), pp. 158-71.

[29] Cfr. P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, 3 voll., Oxford 1972.

notevole, come testimonia Galeno. Vitruvio dedicò il *De architectura* al suo mecenate Augusto. Ma, come insegnano questi due ultimi esempi, il mecenatismo non costituiva tanto un'alternativa alla carriera, quanto un'opportunità di incrementare il successo di una carriera già ben avviata.

Ritorniamo cosí al tema centrale di questo paragrafo e della nostra intera analisi. La professionalizzazione che registriamo nella scienza antica non è tanto una questione di attivazione di strutture istituzionali formali – siano esse scuole o Musei – quanto di sviluppo di reti concorrenziali piú o meno precisamente definite. La specializzazione fu in gran parte una risposta a questa competitività, in quanto ciascun gruppo si impegnava a differenziare il proprio tipo di indagine rispetto a quello degli altri e a fornirne una giustificazione in contrapposizione a quella dei rivali. Non c'è dubbio che la conoscenza tecnica fosse coltivata per se stessa, ma anche, e in misura importante, per servire da base teorica alla propria legittimazione nella lotta per assicurarsi prestigio, guadagni e allievi.

6. *La codificazione della conoscenza.*

L'ultimo argomento della nostra trattazione è la codificazione della conoscenza, e da quanto abbiamo detto sulla relativa debolezza delle strutture istituzionali consegue anche la mancanza di organi ufficiali investiti del compito di stabilire che cosa appartenesse o meno a un programma di studio di base o avanzato. Tuttavia una codificazione fu tentata, non tanto allo scopo di definire un *curriculum* preciso, quanto di sostenere un determinato punto di vista concernente metodi e finalità di ciascun campo d'indagine; punto di vista che era naturalmente quello di chi tentava questa codificazione. Analoga intenzione guidò talvolta la stesura di testi che passano per narrazioni di storia di una disciplina, a cominciare dagli *excursus* concernenti la fisica, la matematica e la medicina realizzati da Aristotele, Teofrasto e dai loro colleghi del Liceo. Ma pure la filologia fu diretta non solo a spiegare ma anche a convalidare i testi che diventarono oggetto di approfondita analisi letteraria e linguistica; e lo studio del *Corpus Hippocraticum* fu secondo solo a quello di Omero. È in armonia con quanto abbiamo detto a proposito delle rivalità, sia fra discipline che al loro interno, l'esistenza di un interesse a influenzare il presente e il futuro di una professione attraverso il controllo esercitato sull'interpretazione del suo passato: tanto mediante scritti di carattere storico quanto mediante studi di carattere filologico.

In ogni modo, ciò che veniva presentato come fondamentale in un determinato campo dipendeva dal punto di vista di chi ne dava conto, e il maggiore o minore disaccordo fra costoro variava a seconda dei soggetti trattati. È comunque certo che gli *Elementi* di Euclide assunsero una rilevanza affatto particolare in quanto riconosciuti come la sistematizzazione piú autorevole della geometria di base. Anche nelle scienze esatte furono tentate presentazioni di carattere generale o introduttivo: per esempio in opere elementari quali l'*Introductio* di Gemino (I secolo a. C.) o il *De motu circulari* (II secolo d. C.) di Cleomede.

Nella medicina, invece, nonostante i notevoli sforzi per trasformare le opere ippocratiche in un insieme di testi canonici, si cominciò sin dal IV secolo a sottoporre a critica ciò che passava per insegnamento dello stesso Ippocrate, e i dibattiti concernenti l'autenticità caratterizzano l'esegesi di tali testi fra la fine dello stesso secolo e l'inizio di quello seguente. Tuttavia, numerosi seguaci di Erofilo ed empirici, in particolare, dedicarono molte energie a questa esegesi. Non bisogna però credere che la filologia, nelle loro mani, avesse le caratteristiche di uno studio assolutamente disinteressato, in quanto la posta in gioco era rafforzare o minare un'autorità in campo medico.

Per quanto riguarda la medicina occorre pertanto attendere che l'opera di Galeno venga diffusamente riconosciuta come base di partenza della formazione del medico – processo che si avvia un centinaio d'anni dopo la sua morte – perché anche in medicina si configuri un canone di testi consolidato, analogo a quello esistente da tempo in campo matematico. Si può dire che lo stesso Galeno abbia favorito questo processo redigendo una serie di trattati dedicati in maniera particolare ai «principianti», *ad tirones*, e concernenti, per esempio, le pulsazioni, i muscoli, le ossa e le stesse sette mediche. Tali trattati erano diretti a chi intendeva dedicarsi alla pratica della medicina; anche se non va dimenticato, in proposito, quanto ci dice Aristotele sulle categorie di persone che possono intraprendere lo studio della medicina (vedi paragrafo 2). Ancora al tramonto dell'antichità infatti, e in netto contrasto con quanto si verifica in epoca moderna, la professionalizzazione non era affatto tale da creare una barriera intimidatoria tra specialisti e non; non esisteva cioè una barriera che di fatto impedisse di intraprendere uno studio serio della medicina, non con l'intenzione di esercitarla, ma piuttosto sulla base di un interesse di carattere generale e di una concezione ricca e aperta delle conoscenze indispensabili all'individuo che possa essere considerato veramente colto.

CARLOS SOLÍS SANTOS

Macchine, tecniche e meccanica

Le belle arti e il pensiero dei Greci possiedono un grado di eccellenza che non è possibile rintracciare nelle loro arti pratiche. Al disegno di forme e all'invenzione teorica non corrispose un analogo sviluppo delle tecniche di produzione materiale. I Greci dell'età omerica erano a un livello molto piú basso dei loro vicini d'Asia e d'Africa. Un condottiero e proprietario terriero come Ulisse doveva saper segare, arare e costruirsi il letto in cui dormiva. Se in seguito i Greci sconfissero i Persiani, e se Alessandro arrivò fino ai confini del mondo, fu in linea di massima piú grazie alla loro organizzazione, strategia e determinazione che per la superiorità materiale del loro armamento[1].

Se questo è vero per ciò che concerne il settore strategico della guerra, lo è ancor di piú per altri settori, dove l'idea e il progetto prevalgono sul dato propriamente tecnico[2]. Ad esempio, nel caso emblematico dell'architettura, se prescindiamo dalla bellezza delle proporzioni e dall'uso sapiente che ne fu fatto per creare effetti ottici di prospettiva,

[1] Dal VII secolo a. C. l'equipaggiamento del soldato greco era composto di corazza di bronzo, elmo, gambali, scudo e lancia, ma piú importante si rivelò l'evoluzione del combattimento in file serrate e delle manovre collettive accompagnate da musica, rispetto agli antichi combattimenti individuali dei campioni omerici. Anche se le guerre del Peloponneso fecero progredire le tecniche d'assedio e di difesa, i progressi piú importanti si registrarono a partire dal IV secolo a. C., prima con Dionigi di Siracusa e poi con i Macedoni, che poterono sfruttare l'influenza delle tradizioni assire, fenicie e cartaginesi. Sull'arte della guerra cfr. J.-P. VERNANT, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1968; Y. GARLAND, *La guerre dans l'Antiquité*, Paris 1974; E. W. Marsden ha studiato l'evoluzione delle macchine da guerra in *Greek and Roman Artillery. Historical Development*, Oxford 1969, e ha curato l'edizione dei trattati relativi in *Greek and Roman Artillery. Technical Treatises*, Oxford 1971.

[2] Sulla storia delle tecniche greche in generale è utile la consultazione del vol. II di *A History of Technology*, Oxford 1954-57 [trad. it. Torino 1961-84], e delle parti dedicate a questo tema da B. GILLE, *Histoire des techniques*, Paris 1978. Specificamente sulle tecniche nel mondo antico cfr. A. G. DRACHMANN, *The Mechanical Technology of Greek and Roman Antiquity*, Copenhagen 1963; R. J. FORBES, *Studies in Ancient Technology*, Leiden 1955-64; B. GILLE, *Les mécaniciens grecs*, Paris 1980; D. HILL, *A History of Engineering in Classical and Medieval Times*, London 1984; J. G. LANDELS, *Engineering in the Ancient World*, London 1984; H. SCHNEIDER, *Einführung in die antike Technikgeschichte*, Darmstadt 1992; A. SCHÜRMANN, *Griechische Mechanik und antike Gesellschaft: Studien zur staatlichen Förderung einer technischen Wissenschaft*, Stuttgart 1991; K. D. WHITE, *Greek and Roman Technology*, Oxford 1984. Un classico è H. DIELS, *Antike Technik*, Leipzig-Berlin 1914.

vediamo che i templi greci sono un adattamento del vecchio sistema egizio a colonne e architrave, con residui di tecnica delle costruzioni in legno. La creazione di spazi interni piú ampi attraverso l'adozione di cupole e di volte di origine orientale sarà prerogativa romana[3].

Un altro caso significativo, dal punto di vista della nostra società industriale, è quello dei motori primari per la fornitura di energia. Quasi sempre la tecnologia greca dipendeva dalla forza muscolare umana, e quando faceva ricorso a quella animale aveva scarsa efficacia. Il collare delle cavalcature è un'invenzione medievale; la bardatura antica tendeva a soffocare il cavallo, che in questo modo riusciva a fare appena il lavoro di quattro uomini, anziché di una quindicina, e con un consumo di energia quasi uguale[4]. I Greci conobbero una macchina idraulica come la ruota da mulino ad asse verticale del Vicino Oriente, ma non ne migliorarono il rendimento, né riuscirono ad adattarla a un paese che aveva pochi corsi d'acqua in grado di garantire un flusso rapido e costante per tutto l'anno. La conquista della Persia e dell'Egitto li mise a contatto con ambienti geografici e tecniche idrauliche da cui avevano tutto da imparare, ma saranno i Romani i primi ad adattare la ruota idraulica a processi industriali fondamentali come la macinatura. Per quanto riguarda l'energia eolica, gli antichi non conobbero il mulino, mentre i Greci seguirono Egizi e Fenici nell'uso della vela collocata perpendicolarmente rispetto alla chiglia sulle loro navi da carico, sistema che li faceva dipendere da venti favorevoli di poppa e li costringeva a navigazioni stagionali. Ancora una volta bisognerà aspettare i Romani per trovare attrezzature da prua verso poppa, come un boma con randa e due tipi di vele latine in grado di stringere il vento a un po' piú di un punto (11°15')[5].

[3] La diffusione dell'uso della pietra da costruzione a partire dal VI secolo a. C. fece progredire i sistemi di sollevamento di pesi e gli strumenti matematici di topografia e costruzione, come squadre e livelle. In questo settore si distinse l'isola di Samo, patria di Pitagora e degli ingegneri Mandrocle, al servizio di Dario, Reco, Telecle e Teodoro. A Samo vi erano tre meraviglie (ERODOTO, 3.60): il tempio di Reco, il molo del porto e la galleria di Eupalino, che attraversava un chilometro di montagna per far passare la condotta d'acqua della città. L'abilità pratica si avvaleva dell'assimilazione di tradizioni straniere: Teodoro, infatti, era stato in Egitto, dove aveva appreso, tra le altre cose, l'arte della metallurgia del bronzo, che gli permise di costruire statue a grandezza naturale (PAUSANIA, 3.2). Sull'arte della costruzione in Grecia cfr. R. T. MARTIN, *Manuel d'archéologie grecque. Matériaux et techniques*, Paris 1965; A. R. ORLANDOS, *Les matériaux de construction et la technique architectural des anciens grecs*, Paris 1968.

[4] Sui finimenti delle cavalcature si veda L. WHITE jr, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford 1962, in particolare pp. 57 sgg. [trad. it. Milano 1967].

[5] Sulla navigazione cfr. L. CASSON, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton 1971; ID., *Greek and Roman shipbuilding: new findings*, in «American Neptune», VL (1985), pp. 10-19; J. S. MORRISON e J. F. COATES, *The Athenian Trireme: The History and Reconstruction of an Ancient Greek Warship*, Cambridge 1986.

Ci imbattiamo nella stessa situazione anche in altre tecniche fondamentali, ad esempio la metallurgia. L'estrazione e lo sfruttamento del ferro, scoperti in Asia Minore, si diffusero assai tardi in Grecia, dove non conobbero uno sviluppo apprezzabile. I Greci non ottennero mai temperature di fusione né riuscirono a controllare il contenuto di carbonio, dovendo cosí sottoporre i pezzi forgiati a lunghi processi di cementazione in carbone vegetale. Ancora in epoca romana, le armi di buona tempra saranno importate dall'India e persino dalla Cina, maestra nella tecnica della colatura fin dal IV secolo a. C. (in Europa, gli altiforni non saranno conosciuti fino al Medioevo)[6]. Per trovare in Grecia ambiti di originalità nel campo della tecnica e delle macchine bisogna soffermarsi di preferenza nei settori piú teorici della matematica e della filosofia naturale, coltivati dagli ingegneri teorici alessandrini. Qui l'ingegnosità dei Greci si manifestò nel loro particolare modo, piú «liberale» che «banausico», di trattare i problemi. Ma se vogliamo trovare sviluppi meccanici originali nell'applicazione pratica della tecnologia dobbiamo guardare alla poliorcetica, alle macchine belliche, navali e d'assedio. Si tratta evidentemente di un settore cruciale, quello della guerra, fonte di dominio e di ricchezza, soprattutto nelle lotte tra i diadochi, i successori di Alessandro Magno. I clienti e i promotori di questa tecnologia furono i governanti, a partire dagli inizi del IV secolo a. C., con Dionigi il Vecchio di Siracusa, che probabilmente assimilò le tecniche asiatiche di costruzione di macchine d'assedio attraverso i Fenici. Per lo sviluppo degli armamenti, Dionigi assoldò artigiani di ogni parte del Mediterraneo. Uno dei risultati piú notevoli fu costituito dalle quadriremi e dalle quinqueremi, galere a quattro e cinque ordini di rematori per fiancata, addetti a tre livelli di remi, probabilmente due per ogni remo di una piattaforma superiore fuoribordo, uno o due per ogni remo del livello di coperta, e uno a ogni remo inferiore, collocato in feritoie che attraversavano lo scafo vicino all'altezza della linea di galleggiamento (fig. 1). Le caratteristiche delle galere sono ricostruibili solo congetturalmente, in ragione della scarsezza di resti archeologici. Questa penuria è dovuta al fatto che non si combatteva con abbordaggi, ma investendo la nave avversaria con il rostro di prua. Dato che la velocità costituiva un elemento cruciale, le navi erano costruite con legni leggeri e quindi non andavano mai a fondo, come succedeva invece alle navi mercantili piú pesanti, di rovere, conservatesi molto bene sui fondali mari-

[6] Un sintetico sguardo d'insieme sulla lavorazione dei metalli dall'età del Bronzo fino al 1750 è contenuto nel cap. 4 della prima parte di T. K. DERRY e T. I. WILLIAMS, *A Short History of Technology from the Earliest Times to A.D. 1900*, Oxford 1960 [trad. it. *Storia della tecnologia. La tecnica e i suoi effetti economico-sociali*, 2 voll., Torino 1977].

ni[7], ma restavano alla mercé delle onde, affondate sino al livello del ponte, e, se non andavano a sfasciarsi contro gli scogli costieri, potevano essere recuperate. Trattandosi di un dispositivo autopropulso, la galera greca per essere efficace doveva raggiungere una velocità minima di circa 10 nodi. L'antica πεντηκόντορος, dotata di soli venticinque rematori per fiancata, era appena al di sotto di questo limite, fatto che spiega gli sforzi per aumentarne la velocità. La triere, di tre file di rematori per fiancata disposti su tre livelli, era appena al di sopra, mentre le già citate quadriremi e quinqueremi, rispettivamente di quattro e cinque ordini di rematori, riuscirono ad aumentare la loro forza propulsiva senza accrescere significativamente le dimensioni e la remora. A riprova del successo di questa evoluzione si consideri che, mentre nel 330 a. C. ad Atene si contavano 393 triere di fronte a sole 18 quadriremi e nessuna quinquereme, un lustro piú tardi le triere erano diminuite di circa il 10 per cento, le quadriremi erano diventate 50 e le quinqueremi 7. Il processo innovativo non proseguí: l'età ellenistica fece infatti registrare solo una tendenza al gigantismo, senza netti miglioramenti dell'efficienza. Demetrio Poliorcete ordinò ai suoi cantieri fenici galere di quindici o sedici ordini di rematori, mentre Tolomeo IV Filopatore costruí quella che probabilmente è stata la piú grande galera della storia, una quasi incredibile τεσσαρακοντήρης di quaranta ordini di rematori per fiancata, nella quale è difficile capire come gli addetti assegnati alla parte in-

[7] Si veda la vicenda della scoperta di una nave in buono stato, affondata 3400 anni fa nei pressi delle coste turche, un paio di gradi a est di Rodi, riferita in *Oldest known shipwreck reveals Bronze Age splendors*, in «National Geographic», CLXXVI, 6 (1987), pp. 693-733.

Figura 1.

Rappresentazione di un mercantile a vela e di una galera da guerra con vela ausiliare. Da una *kylix* del VI secolo a. C.

terna dell'imbarcazione potessero tracciare un arco di remata utile. In ogni caso era una macchina inefficace, che era pericoloso far uscire dal porto[8].

Lo sviluppo di macchine d'assedio e da difesa promosso da Dionigi il Vecchio riguardava torri, arieti e soprattutto artiglieria, i cui pezzi costituirono le macchine pratiche piú raffinate dell'antichità. Le καταπέλται o βαλλίστραι (fig. 2) erano grandi balestre montate su piedistalli che lanciavano, contro le schiere di soldati, dardi di quasi due metri e, contro navi o torri, pietre di piú di 25 chili, con una gittata rispettiva di 700 e 200 metri. Sembra che intorno alla metà del IV secolo le macchine per lanciare pietre non fossero ancora conosciute, in quanto Enea Tattico, autore del trattato *Πολιορκητικά* (c. 357 a. C.), non ne fa menzione; sappiamo tuttavia che Archidamo di Sparta (morto nel 338 a. C.), vedendo un dardo di catapulta, esclamò spaventato: «Per Eracle, questa è la fine del valore degli uomini!», un lamento simile a quello del guerriero medievale di fronte alle armi da fuoco. A quell'epoca c'erano un paio di pezzi di questo tipo ad Atene, presto destinati a moltiplicarsi e differenziarsi: c'era il γαστραφέτης (fig. 3) a flessione e a breve gittata, una balestra manovrata da un solo uomo che la tendeva premendo con lo stomaco tenendola puntata a terra, da cui il nome. Ma esistevano anche altre armi a torsione, piú grandi e potenti (fig. 4), che dovevano essere caricate con un argano e che immagazzinavano l'energia di fasci ritorti di capelli femminili, materiale strategico che indusse al culto della Venere Calva. Queste macchine comprendevano dispositivi ingegnosi e raffinati per caricare, armare e lanciare, o per variare la tensione delle fibre ritorte a seconda dei cambiamenti di umidità. Furono sviluppati anche caricatori multipli per trasformarle in pezzi a ripetizione dotati di meccanismi semiautomatici, cosí come furono fatte ricerche su molle in bronzo (fig. 5) e anche ad aria compressa.

Dopo Dionigi il Vecchio, Filippo il Macedone fu un altro promotore dell'innovazione militare. Assoldava ingegneri come Polydos, il cui discepolo Diade serví sotto Alessandro e compose un primo trattato di poliorcetica, dove è descritto il corvo (κόραξ), un ponte levatoio su torre mobile che i Romani avrebbero poi adattato al campo nautico, per l'abbordaggio. I diadochi continuarono in questa direzione, con la stessa tendenza al gigantismo messa in mostra nel settore nautico. Demetrio Poliorcete superò ogni limite alla fine del IV secolo a. C. con il fa-

[8] CASSON, *Ships* cit. La corsa verso il gigantismo iniziata nel III secolo a. C. è narrata in modo divertente in L. S. DE CAMP, *The Ancient Engineers*, New York 1960, pp. 151 sgg.

Figura 2.
Ricostruzione di una catapulta (εὐθύτονον) di Filone di Bisanzio.

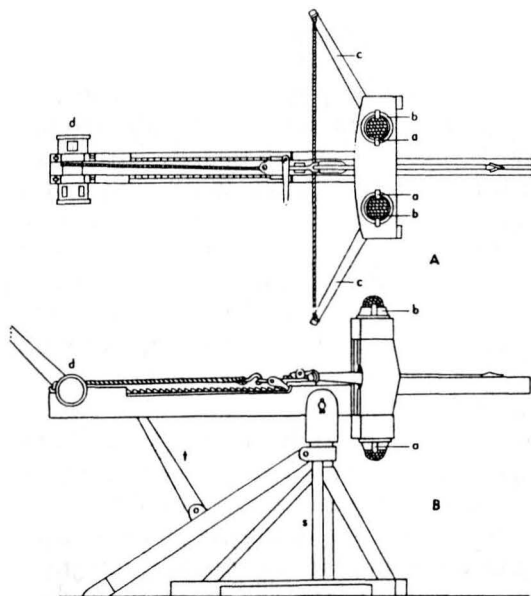



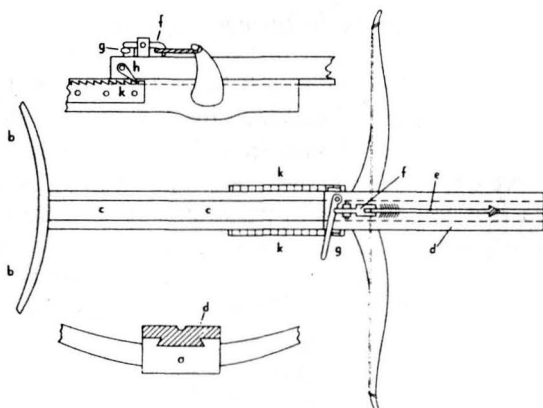
Figura 3.
Ricostruzione di una balestra di Erone per uso individuale (γαστραφέτης), con bracci di corno; nella parte superiore sono visibili la sicura e il percussore.

moso assedio di Rodi, nel quale impiegò arieti di piú di 50 metri manovrati da un centinaio di uomini e torri a quattro piani munite di catapulte che scagliavano proiettili di circa 75 chili. Vi era anche una torre di nove piani per circa 40 metri di altezza, montata su ruote con cerchi di ferro e servita da tremila effettivi. Nonostante i piedi di ferro, questo gigante rimase intrappolato nel fango dei campi inondati dai difensori, e i suoi resti, dopo la ritirata, furono utilizzati per costruire il Co-

Figura 4.
Ricostruzione di un'altra balestra individuale di Erone (χειροβαλλίστρα), che accumula l'energia immagazzinata in fasci di tendini ritorti.

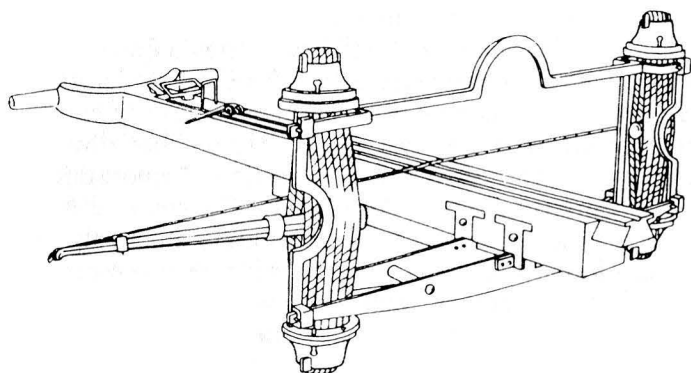
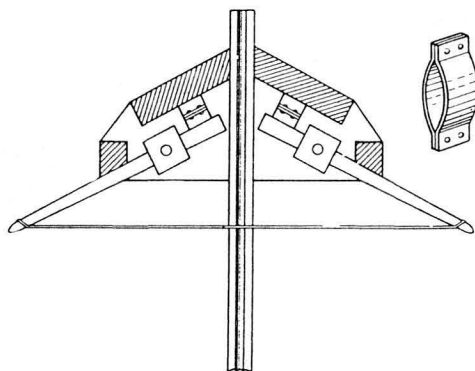



Figura 5.
Ricostruzione di una balestra di Filone con molle in bronzo (χαλκότονον). Le molle in bronzo, una delle quali è raffigurata a destra, sostituiscono le fibre animali.

losso di Rodi, episodio emblematico di come l'ingegnosità dei Greci si rivelasse piú efficace nelle arti e nelle scienze che non nelle tecniche pratiche.

Questo genere di valutazione, tanto inevitabile quanto anacronistica, è in gran parte il frutto dell'indebita proiezione sul passato di categorie proprie della nostra società, dove la tecnica e l'industria sono organizzate «scientificamente» e sono oggetto esplicito di studio e di sviluppo. In Grecia, la fonte della ricchezza e del potere fu sempre indissociabile dal possesso della terra, che era proprio dell'aristocrazia. Nel periodo classico, la produzione destinata al mercato e al commercio fu minima e si limitava essenzialmente alle *poleis* democratiche. Nell'Atene di Temistocle crebbe l'importanza degli artigiani liberi, che verso la fine del v secolo arrivarono a dominare l'assemblea, minacciando cosí gli ideali politici di Platone e Aristotele; essi tuttavia non conquistarono mai un'egemonia politica ed economica. Nell'epoca ellenistica i monarchi e i governanti usurparono la titolarità delle terre ed esercitarono il diritto di proprietà sul lavoro, cosí che gli artigiani liberi dovevano pagare una tassa per poter esercitare il loro mestiere. Nonostante l'incremento del commercio prodotto dall'apertura dell'accesso all'Asia e dalla massa di metalli nobili dei palazzi persiani messa in circolazione con le conquiste di Alessandro, la produzione per il mercato continuò ad essere limitata. Di fatto i grandi clienti dell'industria furono le élite governanti, che avevano anche il monopolio delle grandi imprese, dalle miniere al sale, dai tessuti al papiro. In questo contesto, la pressione per l'innovazione tecnologica e lo sviluppo di meccanismi per risparmiare lavoro e aumentare la produttività era molto limitata e operò solo in settori strategici, quali furono a loro tempo le miniere d'argento del Laurio[9] o, come abbiamo visto, le arti militari. I Greci, insomma, disposero della tecnica di cui aveva bisogno la loro organizzazione sociale.

Il senso di vicinanza che sentiamo nei confronti dell'arte, della letteratura, della filosofia o della matematica dei Greci contrasta con il carattere primitivo che cogliamo nella loro tecnologia. Questo contrasto ha portato a tesi anacronistiche circa il «ritardo» o il «blocco» della tecnica greca. Tuttavia, il ritardo che la Grecia poteva presentare nei tempi arcaici rispetto ai suoi vicini fu superato in epoca classica, quando alla conquista delle regioni asiatiche ed egizie fece seguito l'assimilazione delle loro tecniche. E anche se è vero che i Romani sfruttarono piú estesamente le possibilità produttive delle tecniche idrauliche e meccaniche, è però altettanto vero che neppure loro si distinsero particolarmente

[9] Si veda il classico lavoro di E. ARDAILLON, *Les mines du Laurion dans l'Antiquité*, Paris 1897.

nel campo dell'innovazione e dell'invenzione tecnica. La vecchia tesi di P.-M. Schuhl[10], per cui l'abbondanza di manodopera servile avrebbe reso superflua l'innovazione tecnologica, inducendo al tempo stesso nell'aristocrazia il disprezzo per il lavoro manuale, è ancora citata con una certa frequenza. Da parte sua, A. Koyré criticò queste interpretazioni sociologistiche difendendo una tesi idealista, secondo cui la mancanza di tecnologia presso i Greci fu dovuta all'assenza di una teoria fisica[11]. Entrambe le interpretazioni sono insoddisfacenti.

In primo luogo non è certo che, in generale, la manodopera fosse abbondante e a buon mercato. Uno degli ambiti classici della meccanizzazione fu quello dell'estrazione dell'argento, che si trattasse delle miniere del Laurio in Attica o di quelle romane del nord-ovest della Spagna, sebbene il lavoro nelle cave e nelle miniere fosse quasi esclusivamente svolto da manodopera servile. L'altro campo di meccanizzazione fu quello della guerra, l'unica attività manuale da cui erano esclusi gli schiavi, che non erano nemmeno utilizzati come rematori nelle galere. Sembra pertanto che la causa della meccanizzazione sia l'importanza cruciale delle suddette attività, la produzione di moneta e la guerra, e non il tipo di manodopera, se libera o schiavile. Di fatto, tutte le altre attività pratiche e manuali erano svolte indifferentemente da schiavi specializzati o da artigiani liberi, i quali avrebbero avuto interesse a risparmiare manodopera con l'utilizzo di macchine, se questo fosse stato possibile e se avesse avuto un senso dal punto di vista economico. Anche nell'Egitto dei Tolomei il peso del lavoro servile era insignificante, e gli schiavi potevano possedere beni ed effettuare transazioni legali. Il problema consiste piuttosto nel fatto che una meccanizzazione su grande scala all'interno di un'economia di mercato ridotta non aveva scopo. Anche in epoca ellenistica il principale consumatore dell'industria era lo stato, per cui un aumento della produttività avrebbe voluto dire, molto probabilmente, sovrapproduzione. Lo scarso sviluppo – scarso secondo i criteri della nostra società industriale – della tecnologia greca è dovuto tanto alle caratteristiche interne della tecnica quanto alle caratteristiche economiche generali della società antica. In Grecia sono impensabili gli efficienti monasteri cistercensi del Medioevo europeo, costruiti sulle sponde di un fiume su cui erano montate ruote idrauliche destinate a muovere gualchiere, segatrici e altre macchine per il rispar-

[10] P.-M. SCHUHL, *Machinisme et philosophie*, Paris 1947[2].

[11] *Du monde de «l'à-peu-près» à l'univers de la précision*, in «Critique», XXVIII (1948), e *Les philosophes et la machine*, ivi, XXIII e XXVI (1948), entrambi raccolti in A. KOYRÉ, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris 1980.

mio di lavoro[12]. In Grecia non avvenne niente di equivalente per tutta una serie di motivi, tra cui la scarsa disponibilità di analoghe fonti d'energia e la difficoltà a trovare uno sbocco per un'eventuale produzione di massa, e sempre per questo non furono sviluppati neppure alcuni semplici meccanismi imprescindibili per la meccanizzazione industriale, ad esempio la biella-manovella per convertire il movimento rotatorio in alternativo[13].

In secondo luogo, la tesi di Koyré dell'assenza di una fisica è insoddisfacente non solo perché i grandi progressi tecnologici, tanto nello sfruttamento dell'energia idraulica, eolica e animale, quanto nella navigazione e nella costruzione di macchine, sarebbero stati realizzati nel Medioevo, e solo in misura minore nel Rinascimento prima di un Galileo o di un Newton, ma anche perché gli ingegneri alessandrini fecero passi notevoli verso la matematizzazione della fisica e lo studio «liberale» delle macchine, seguendo vie analoghe a quelle attribuite alla rivoluzione scientifica del XVII secolo. Se a quell'epoca questi sviluppi non sfociarono in una rivoluzione tecnologica e industriale, questo è dovuto piú alle caratteristiche globali della società antica che a presunti blocchi, pregiudizi elitari o assenze di teorie fisiche.

Se le arti pratiche non ci sorprendono per la loro originalità, ci colpisce invece la decisione dei Greci di scrivere su di esse, innovazione tipica della loro tradizione culturale. L'importanza delle macchine belliche durante il periodo ellenistico non poté passare inosservata allo sguardo degli autori greci. Tuttavia, all'interno dei trattatisti di questioni meccaniche, è possibile distinguere autori piú pratici e autori piú teorici. I primi forniscono descrizioni di macchine esistenti o di progetti irrealizzabili. Cosí, verso la metà del IV secolo a. C., Oribasio o Enea Tattico descrivono le macchine impiegate senza tentare di spiegare il loro funzionamento. Piú tardi, Bitone presenta una confusa raccolta di macchine insieme con alcuni progetti irrealizzabili. Invece i trattati di Filone di Bisanzio (intorno al 250 a. C.)[14] o di Erone di Alessandria (intor-

[12] Alla fine del XII secolo i cistercensi cominciarono ad arricchirsi grazie all'organizzazione centralizzata e autonoma del lavoro dei confratelli chiamati «conversi». L'insistenza sul lavoro manuale provocò un incremento del commercio, necessario per smaltire le eccedenze, mentre la proibizione di accumulazione suntuaria di ricchezza obbligava a reinvestire in patrimonio terriero, con l'acquisizione di terre marginali e l'impulso alla meccanizzazione suddetta. Cfr., per esempio, L. J. LEKAI, *Les moines blancs*, Paris 1957.

[13] B. GILLE, *La naissance du système bielle-manivelle*, in «Techniques et Civilisations», 1952. Sul «blocco» della tecnica antica, si veda ID., *Les mécaniciens grecs*, Paris 1980, cap. 8.

[14] I *Βελοποιϊκά*, a cura di H. Diels e E. Schramm, «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 16 (1919). Gli stessi Diels e Schramm curarono anche i *Πολιορκητικά* in *Exzerpte aus Philons Mechanik B. VII und VIII (vulgo fünftes Buch)*, «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 12 (1919). L'edizione e traduzione francese dei *Πνευμα-*

no al 62 d. C.)[15] sono piuttosto trattati di progettazione e di spiegazione teorica di macchine per mezzo di principî matematici, per non parlare dei trattati piú astratti di Archimede (287-212 a. C.).

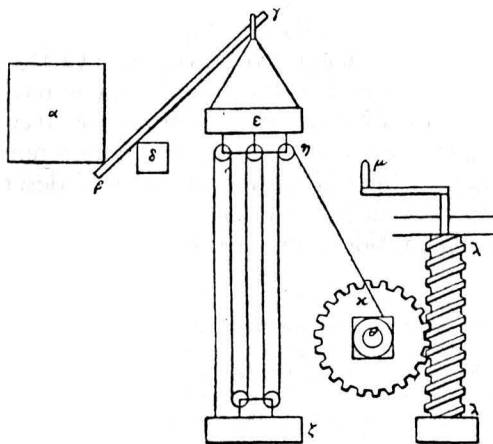
Si tratta di una tradizione importante, perché inaugura l'approccio matematico e fisico al mondo *artificiale*, approccio che nella fisica aristotelica era riservato al mondo naturale. Da un lato, essa applica la geometria allo studio delle macchine, dall'altro meccanizza la natura (in particolare ciò accade nella pneumatica) istituendo la sperimentazione come metodo adeguato all'individuazione dei primi principî fisici specifici nella sistematizzazione geometrica del settore. È in questo senso che sopra abbiamo affermato che le scienze matematiche dell'artificiale, cioè l'ingegneria alessandrina, si sviluppano lungo vie simili a quelle che piú tardi è possibile riconoscere nella rivoluzione scientifica.

Alla fine del IV secolo a. C. le cinque macchine semplici – il cuneo, la vite, l'argano, la puleggia e la leva, alle quali si aggiunse il piano inclinato – erano ben conosciute, cosí come la loro combinazione a for-

τικά, conservata in arabo, è dovuta a B. CARRA DE VAUX, *Le livre des appareils pneumatiques et des machines hydrauliques par Philon de Bizance*, in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque national», XXXVIII (1903).

[15] *Heronis alexandrini opera quae supersunt omnia*, 5 voll., Leipzig 1899-1914, non contiene i *Βελοποιϊκά*, la cui edizione è stata curata da H. Diels e E. Schramm, «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 2 (1918).

Figura 6.

Ricostruzione di una combinazione di macchine semplici di Erone: manovella, vite perpetua, ingranaggio, paranco e leva (manca solo il cuneo, che funziona per percussione).

mare diverse macchine complesse (fig. 6). Il primo trattato teorico è la *Meccanica* della scuola aristotelica, probabilmente composta da Stratone di Lampsaco (morto intorno al 268 a. C.), vissuto ad Alessandria, fatto che spiegherebbe la sua buona conoscenza dei meccanismi in uso nei templi. Mentre Aristotele incentrava il suo studio della fisica sulla natura, la *Meccanica* tratta non solo «i fenomeni che avvengono secondo natura», ma anche «quelli prodotti dalla tecnica, nonostante la natura, a beneficio dell'umanità»[16]. Il trattato consta di 35 problemi diversi, tra i quali perché i proiettili si fermano, perché le bilance sono tanto piú precise quanto piú sono grandi, perché la leva e la puleggia danno un vantaggio meccanico, perché si rema con maggior efficacia dal centro della nave, e via dicendo. Sebbene le soluzioni siano molto rozze, è interessante che mirino a determinarsi seguendo un principio generale. Quasi tutti i problemi sono analizzati in termini di leve, dove la leva è vista come una bilancia il cui comportamento rinvia al cerchio. L'idea di fondo è che gli estremi del diametro si muovono in direzioni opposte a ugual velocità, mentre i diversi segmenti di un raggio si muovono con velocità lineari equivalenti alle loro lunghezze. L'inespressa legge fisico-geometrica è che la velocità si associa alla forza, in modo tale che una forza piccola che si muova rapidamente all'estremo di un braccio lungo equilibrerà un peso grande che si muova piú lentamente su un raggio proporzionalmente piú corto.

Chi realizzò una geometrizzazione efficace della meccanica, statica e idrostatica, fu Archimede, che visse a Siracusa, antico centro di macchine belliche, e per un certo periodo ad Alessandria. Anche se il racconto di Plutarco tramanda il suo disprezzo per le arti pratiche, Archimede fu egli stesso inventore di molte macchine, ad esempio della vite per sollevare l'acqua (fig. 7), dei sistemi di pulegge con cui sarebbe riuscito a varare da solo una nave a pieno carico, delle varie macchine belliche, catapulte e gru che tiravano fuori dall'acqua le navi del romano Marcello durante l'assedio di Siracusa, dei mitici specchi concavi che incendiavano a distanza e anche di un calcolatore astronomico a ingranaggi, sul tipo della macchina di Antikythira (fig. 8) descritta da D. J. de Solla Price[17]. Il successo della sua assiomatizzazione è dovuto alla scelta di prescindere dalla considerazione dei movimenti e delle loro cause

[16] ARISTOTELE, *Meccanica*, 847a10-12.

[17] Cfr. D. L. SIMMS, *Archimedes and the invention of artillery*, in «Technology and Culture», XXVIII (1987), pp. 67-79, e D. J. DE SOLLA PRICE, *Gears from the Greeks*, New York 1975. Si veda però F. G. BROMLEY, *Observations of the Antikythera Mechanism*, in «Antiquarian Horology», XVIII (1990), pp. 641-52. Può essere utile inoltre D. J. DE SOLLA PRICE, *An ancient Greek computer*, in «Scientific American», CC (1959), che contiene una breve descrizione del meccanismo, e ID., *Automata and the origin of mechanisms*, in «Technology and Culture», V (1964), pp. 9-23.

Figura 7.

Vite di Archimede trovata in una miniera di Sotiel, in Spagna.

Un'estremità del congegno viene introdotta nell'acqua con un angolo di circa 45° rispetto alla superficie; facendo girare l'asse all'interno dell'armatura esterna, le spirali sollevano l'acqua in un serbatoio superiore.

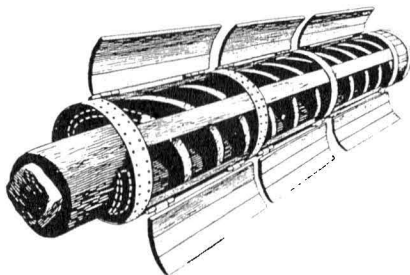
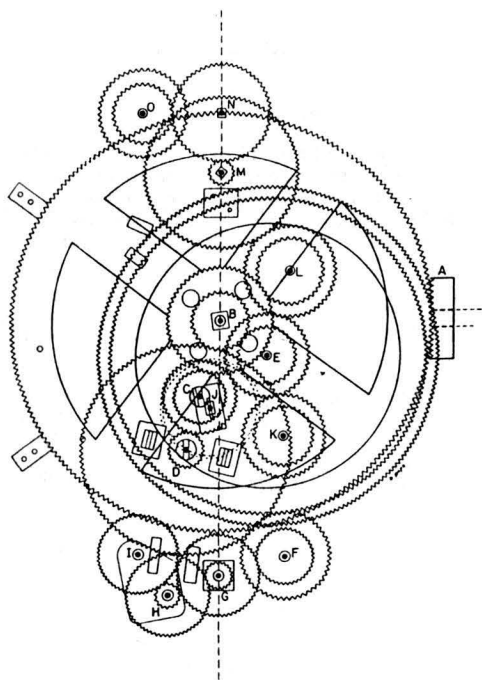



Figura 8.

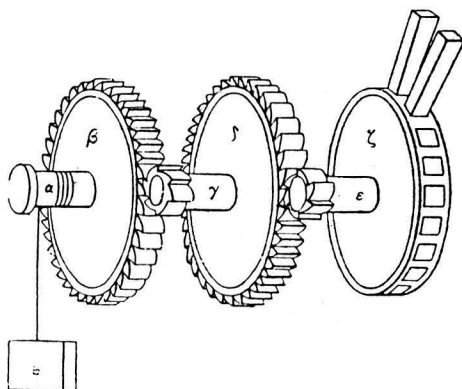
Meccanismo di un calcolatore astronomico della prima metà del I secolo a. C.

Trovato su una nave mercantile affondata nelle vicinanze dell'isola di Antikythira, è il piú complesso congegno anteriore all'età moderna.

e di proporre come presupposto della sua dimostrazione una versione idealizzata dell'esperienza, fatta di bilance e di corpi galleggianti. Nell'*Equilibrio dei piani* dimostrò la legge della leva, fondamentale per la maggior parte dei problemi di macchine, secondo la quale si dà una situazione di equilibrio quando i pesi sono inversamente proporzionali alla lunghezza dei rispettivi bracci d'azione. Nei *Corpi galleggianti*, da un unico postulato relativo alle condizioni di equilibrio di pressioni tra le colonne di un liquido fa derivare sette proposizioni, l'ultima delle quali è il famoso principio di Archimede. Queste opere di Archimede mostravano come alcuni sistemi fisici potessero essere visti come meccanismi il cui comportamento era passibile di una sistematizzazione deduttiva realizzata attraverso la geometria.

È possibile che Archimede avesse conosciuto Ctesibio (vissuto intorno al 270 a. C.) e Filone di Bisanzio. Anche questi ingegneri teorici condivisero la tendenza a studiare le macchine per via geometrica e a concepire la natura meccanicamente. Nei loro trattati sulle macchine troviamo progetti realizzabili, poiché la conoscenza dei principî meccanici consente loro di prevedere almeno in parte il comportamento delle macchine ideate. Erone di Alessandria, ad esempio, nel trattato *Βαρουλκός*, risolve il problema del disegno di una macchina destinata a

Figura 9.

Ricostruzione del βαρουλκός di Erone.

Il peso attaccato all'albero α pesa 1000 talenti. L'albero α è unito al tamburo β, il cui diametro è cinque volte maggiore, in modo tale da equilibrare il peso con una forza di 200; questo tamburo è collegato all'albero γ, fissato a un tamburo δ anch'esso di diametro cinque volte maggiore, per cui funziona con una forza di 40; quest'ultimo tamburo è collegato all'albero ε, a sua volta unito al tamburo ζ otto volte piú grande, in modo che può muovere il peso con una forza di soltanto 5 talenti.

uno scopo specifico: muovere un peso di mille talenti con una forza di cinque. Il meccanismo (fig. 9) consisteva in un sistema di ingranaggi a diversa demoltiplicazione, che teneva conto del vantaggio meccanico senza considerare però l'attrito. Un altro aspetto notevole è l'uso dimostrativo di principî fisici e non puramente geometrici. Sempre Erone, nei *Κατοπτρικά*, dimostra la legge di riflessione basandosi sulla natura istantanea della luce, che deve percorrere la via piú breve non avendo il tempo per seguire quella piú lunga, e costruendo cosí un'argomentazione geometrica che dimostra come l'uguaglianza degli angoli di incidenza e di riflessione sia condizione necessaria e sufficiente perché la traiettoria della luce corrisponda al valore minimo. In terzo luogo, nei settori nuovi come la pneumatica, dove a causa dell'artificialità dei fenomeni di elasticità dell'aria non esiste un'esperienza di senso comune, la sperimentazione costituisce per la prima volta un metodo sistematico e non occasionale di dimostrazione scientifica. Geometria, fisica e sperimentazione si associano in una forma nuova, della quale Erone si dimostrava consapevole quando osservava che l'ἀερότονον di Ctesibio (catapulta che sostituiva le molle o le fibre con il «propulsore» ad aria compressa) presentava una conformazione strettamente legata alla meccanica e alla fisica.

Del primo degli ingegneri alessandrini, Ctesibio, non ci è rimasto nessuno scritto[18]. Sappiamo che fondò la pneumatica e che inventò la pompa premente, consistente in uno stantuffo, azionato da una leva, che si muove in un cilindro dotato di valvole per l'immissione, in fase espansiva, e l'espulsione, in fase compressiva (fig. 10). Ctesibio la applicò a un'organo in cui l'aria, compressa dall'acqua, soffiava nelle canne attraverso valvole azionate dai tasti (fig. 11). Oltre alla catapulta ad aria compressa, Ctesibio ne sviluppò un'altra a molle di bronzo[19] e disegnò un orologio ad acqua a movimento uniforme. Queste clessidre misuravano il tempo mediante l'innalzamento di un galleggiante all'interno di un recipiente che riceveva acqua da un serbatoio (fig. 12). Affinché l'abbassamento del livello di quest'ultimo non facesse diminuire la pressione del getto, Ctesibio sistemò tra il serbatoio e il recipiente del galleggiante un altro serbatoio che traboccava continuamente, assicurando cosí un flusso costante. Combinando questi meccanismi con altri altrettanto semplici – tamburi, pesi e cinghie di trasmissione –, costruí

[18] Nel libro X del *De architectura*, Vitruvio, parlando degli orologi ad acqua, cita in modo abbastanza particolareggiato le invenzioni di Ctesibio di tipo idraulico e pneumatico, oltre ai meccanismi di base dei suoi automi. I *Πνευματικά* di Filone e di Erone contengono la descrizione di molti giocattoli presi da Ctesibio, che è citato con molta frequenza; non sappiamo però con precisione quali erano, né come fossero configurati in origine.

[19] Menzionate da Filone nei suoi *Βελοποιϊκά*, la prima ai capp. 60-62, la seconda ai capp. 39-47.

Figura 10.

Ricostruzione della doppia pompa aspirante e premente di Filone.

Nella parte inferiore dei cilindri ci sono alcune valvole di assunzione che aspirano acqua sollevando lo stantuffo e che si chiudono quando lo stantuffo si abbassa, spingendo cosí l'acqua verso l'alto attraverso i tubi. Questa pompa era applicata anche ad altri congegni, come organi a canne o carri antincendio.

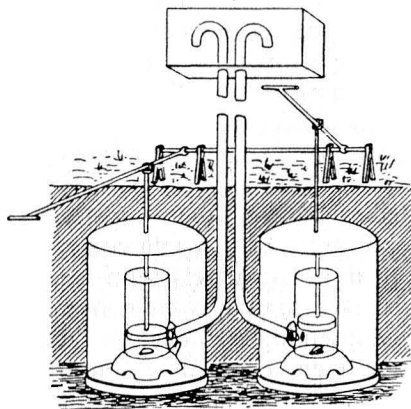



Figura 11.

Organo idraulico di Erone, ripreso da un altro di Ctesibio.

La pompa della parte inferiore inietta acqua nel recipiente alla sua destra e comprime l'aria in esso contenuta. I tasti (dettaglio sulla sinistra) aprono le valvole che permettono il passaggio dell'aria alle canne dell'organo.

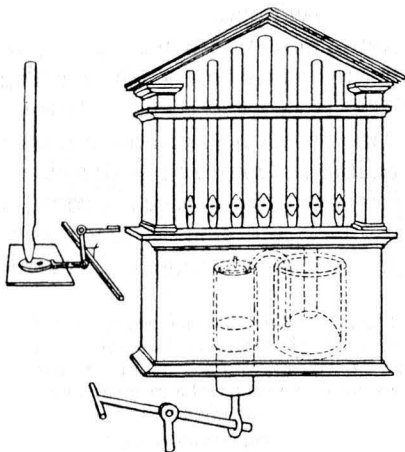



Figura 12.

Ricostruzione dell'orologio a clessidra di Ctesibio.

Il tamburo rotante serve per variare le suddivisioni orarie durante i diversi periodi dell'anno: il periodo di luce era infatti sempre diviso nello stesso numero di ore, piú corte in inverno.

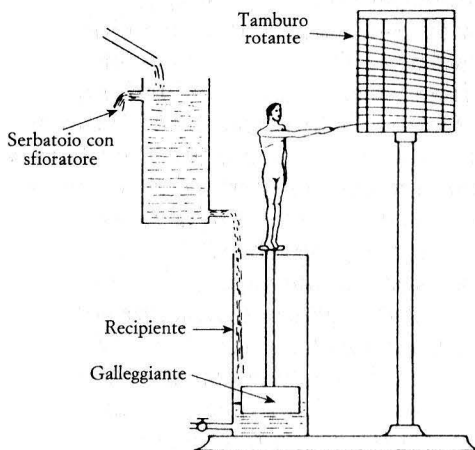
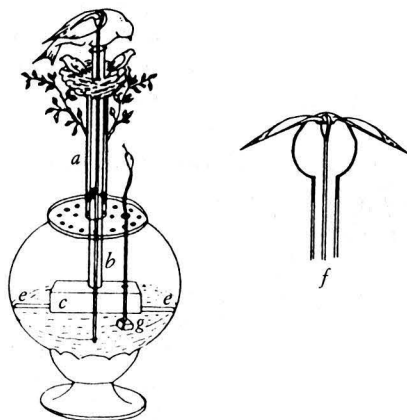



Figura 13.

Automa di Filone.

L'innalzamento del livello dell'acqua fa emergere un serpente d'argento, grazie a un galleggiante *g*. Poco dopo, quando il livello raggiunge il galleggiante *c*, il tubo *b* sale, facendo alzare leggermente l'uccello, le cui ali sono rigidamente attaccate al fondo per mezzo della stecca *f* (dettaglio a destra), in modo tale che possono aprirsi a protezione dei piccoli.

diversi automi, tra cui una cornucopia canora per la tomba della moglie di Tolomeo Filadelfo, delle sveglie acustiche e degli uccelli che cantavano e battevano le ali (fig. 13).

Piú interessante è il compendio di meccanica (*Μηχανικὴ σύνταξις*), scritto da Filone in koinè per i praticanti, in quanto rivela l'intento consapevole di organizzare secondo principî generali il mondo delle macchine. Era composto da nove libri, di cui ci sono rimasti soltanto i *Πνευματικά* e quelli riguardanti le applicazioni militari: i *Βελοποιϊκά* sulle catapulte, i *Παρασκευαστικά* sulle fortificazioni e i *Πολιορκητικά* sulle tecniche d'assedio e di difesa. Sono andate perdute l'*Introduzione*, i *Μοχλικά* sulla leva, i *Λιμενοποιϊκά* sui porti, gli *Αὐτοματοποιϊκά* sugli automi e un altro libro sugli stratagemmi. Probabilmente l'*Introduzione* era una matematica per ingegneri, dato che altri trattati rimandano ad essa per le dimostrazioni dei teoremi impiegati, mentre i *Μοχλικά* erano forse un trattato sull'applicazione generale della leva ad altre macchine piú specifiche. Sebbene tutti questi temi di ordine cosí vario e pratico non potessero essere presentati in modo assiomatico secondo il modello di Archimede, risulta frequente il ricorso alla geometria per la soluzione di alcuni problemi. Cosí, nei *Βελοποιϊκά*, sono presentate regole per la costruzione di catapulte secondo un criterio che prende in considerazione sia la lunghezza che il peso del proiettile. Si presuppone che gli elementi che compongono la macchina debbano mantenersi in una determinata proporzione, in modo tale che al variare di una grandezza tutte le restanti varino in modo predeterminabile. Si ipotizza che il peso scagliato dipenda dall'energia delle fibre elastiche, la quale è calibrata regolando lo spessore del fascio delle fibre stesse, spessore a sua volta equivalente al diametro del foro attraverso il quale il fascio deve passare. La regola vuole che i diametri dei fori (in dita) equivalgano alle radici cubiche dei proiettili (in dracme). Cosí, se si tratta di dover raddoppiare il peso del proiettile, la soluzione risiede nel teorema «meccanico» della duplicazione del cubo, che risolve il famoso «problema di Delo», per il quale si rimanda all'*Introduzione*.

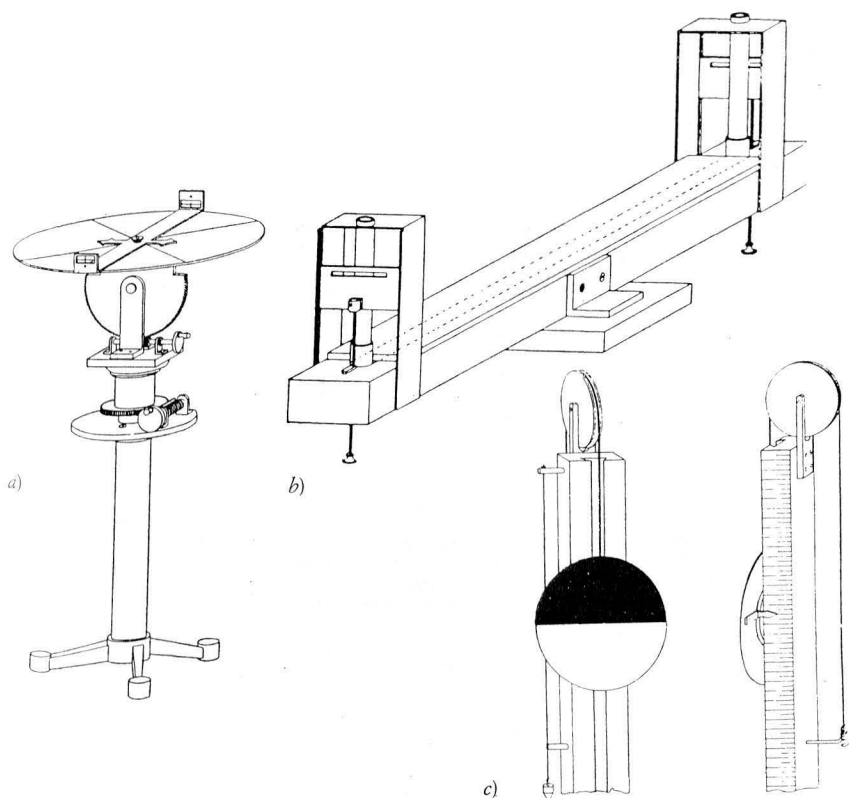
Tre secoli dopo, ormai sotto il dominio di Roma, visse Erone di Alessandria, di cui sono giunte fino a noi tredici opere che espongono e sviluppano i trattati di Filone. Possono essere raggruppate in tre blocchi: uno di trattati matematici per ingegneri, uno di trattati meccanici generali e uno di descrizioni di dispositivi concreti. Al primo blocco appartengono opere come le *Definizioni* o la *Metrica*, nella quale Erone semplifica i teoremi di Archimede fino a ridurli entro i confini dell'uso pratico, sostituendo le dimostrazioni con esempi numerici, anche se, quando deve affrontare problemi piú difficili come la divisione di figu-

re sullo stile del *De divisione* di Euclide, si dimostra capace di usare metodi geometrici della tradizione matematica pura, che utilizza con competenza.

Nel secondo blocco di trattati queste conoscenze sono applicate alla costruzione di strumenti matematici, come nel caso della *Διοπτρεία* (fig. 14), descrizione di una specie di teodolite con livella per lavori topografici, regolato da viti perpetue; o come nei già citati *Κατοπτρικά*, sulla riflessione della luce su specchi piani e curvi, e *Βαρουλκός*, sulla

Figura 14.

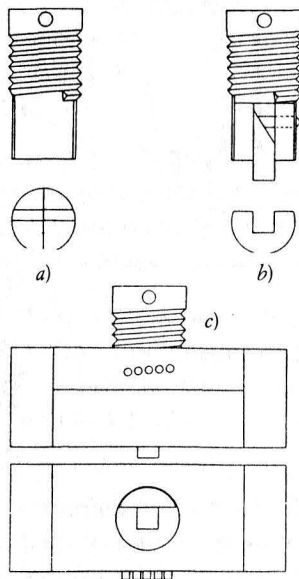
Diottra di Erone per lavori topografici.

a) Vista completa, con viti perpetue per l'orientazione verticale e orizzontale della piattaforma di lavoro su cui deve essere montata un'alidada a traguardi; *b*) dettaglio dell'alidada, con un tubo a U pieno d'acqua per l'indicazione del livello; *c*) accessorio di osservazione: disco su riga graduata con filo a piombo.

costruzione di una macchina per trascinare pesi. L'organizzazione geometrica della scienza delle macchine è evidente nella *Meccanica*, un manuale in tre libri per ingegneri, architetti e impresari. Nel primo vengono esposte versioni semplificate dei teoremi di Archimede sui centri di gravità; nel secondo è discusso in forma generale il vantaggio meccanico nelle macchine semplici e nelle loro combinazioni; nel terzo si passa alla descrizione di applicazioni pratiche, tra cui la prima macchina utensile per filettare (fig. 15).

Nel terzo gruppo di trattati sulle macchine sono compresi i testi dedicati all'artiglieria, i *Βελοποιϊκά* e la *Χειροβαλλίστρα*, e il piú famoso di tutti, *Αὐτόματα*, che descrive due teatrini di figure. I meccanismi implicati sono molto semplici, in quanto funzionano tramite tamburi e pulegge, e si muovono, ad esempio, grazie a un piombino collocato in un recipiente pieno di grano che fuoriesce da un foro sul fondo, cosí da as-

Figura 15.

Macchina utensile per filettare.

L'utensile è un cilindro con una spirale di filo metallico (*a*) e un coltello (*b*). In (*c*) è raffigurata l'operazione dell'utensile in vista laterale e dal basso: il filo metallico entra a spirale in un supporto con cinque fori laterali, nei quali altrettanti perni fanno da guida affinché il coltello tagli il verme della vite all'interno del foro nel legno sottostante.

sicurare una discesa uniforme del peso. Tuttavia, la loro combinazione è molto ingegnosa. La prima rappresentazione di questi teatrini è un'apoteosi di Dioniso in un atto, nel corso della quale si accende un fuoco su un altare, il dio si versa da bere e le baccanti danzano al suono di tamburi e trombe. L'altra, in cinque atti, narra la leggenda di Nauplio, l'irascibile Acheo che, inimicatosi i capi della guerra di Troia, accese un fuoco per ingannare la flotta che faceva ritorno in patria e farla naufragare; nel teatrino si varano navi, si solcano mari con tanto di delfini, si accendono fuochi, si assiste al naufragio e Atena lancia fulmini su Aiace d'Oileo. Di carattere simile, ed egualmente assai noti, sono anche i dispositivi contenuti nei *Πνευματικά*, che, a parte una pompa antincendio e l'organo ad acqua (fig. 16), è piena di meccanismi bizzarri, come giare truccate, uccelli che cantano o che bevono, serpenti minacciosi, porte che si aprono quando si accende il fuoco sull'altare (fig. 17), e altri congegni mossi a vapore, come la celebre eolipila, una sfera cava piena d'acqua che, evaporando a contatto con la fiamma, passa attraverso tubi orientati in direzioni opposte, facendo girare il contenitore (fig. 18). Questi giocattoli hanno attirato l'attenzione di alcuni non solo per la loro ingegnosità e il loro carattere magico-naturale, ma anche perché furono visti come la prova che gli Alessandrini conoscevano fonti d'energia importanti (la macchina a vapore), convenienti meccanismi trasformatori del movimento e macchine raffinate, ragion per cui sarebbe diventato inevitabile il ricorso alla tesi del blocco (lo schiavismo o l'elitarismo classico) per spiegare il mancato verificarsi della rivoluzione industriale nell'Alessandria ellenistica. Questa opinione non resiste all'analisi delle possibilità energetiche e delle conoscenze puramente tecniche dell'epoca, a prescindere dalle considerazioni sul contesto economico dell'antichità.

Gli sviluppi della pneumatica consentono anche di assistere agli esordi dello studio della natura nel contesto dei compendi meccanici, processo che inserisce un campo cruciale della fisica, legato alla struttura della materia, all'interno del modello dei meccanismi studiati dagli ingegneri. Stratone[20] giunse ad accettare il modello di composizione della materia che la voleva fatta di particelle e di un vuoto disperso tra esse, cosicché diventava possibile spiegare i fenomeni di condensazione e di rarefazione in termini di diminuzione o aumento della distanza tra le suddette particelle. L'idea che la natura aborrisce il vuoto indusse a

[20] Si veda il classico H. DIELS, *Über das physikalische System des Straton*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», 1893, pp. 101-27, e il piú attuale M. GATZEMEIER, *Die Naturphilosophie des Straton*, Meiserheim 1970.

Figura 16.

Ricostruzione rinascimentale dell'organo di Erone, con la pompa azionata da un mulino a vento.

In Grecia, motori di questo tipo non erano in uso: il progetto di Erone era perciò innovativo.

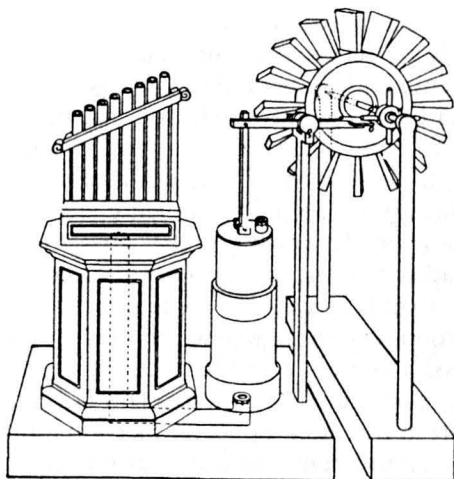
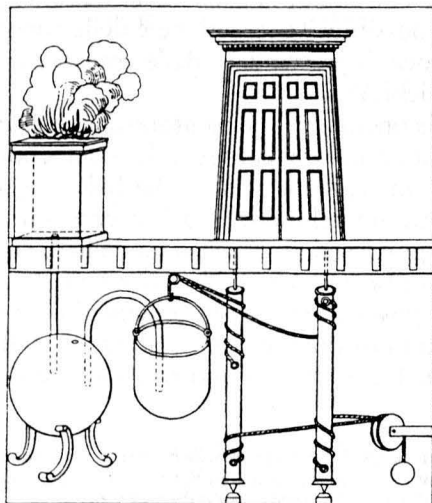



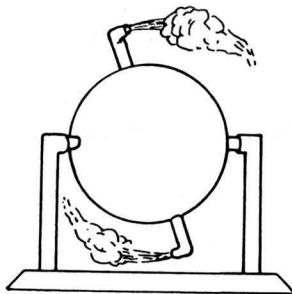
Figura 17.

Congegno di Erone per aprire le porte del tempio grazie all'accensione di un fuoco sull'altare.

La pressione dell'aria calda espelle l'acqua dal recipiente sferico verso il paiolo alla sua destra, il cui peso tira le corde che fanno girare gli assi su cui sono imperniate le porte. Si tratta di un altro motore primario inventato da Erone.

esplorare questi argomenti attraverso la sperimentazione artificiale, che organizza la natura in una disposizione in cui non è possibile trovarla spontaneamente. La sperimentazione è in questo campo l'unica via per la ricerca dei principî che, nella fisica di Aristotele, erano forniti dall'esperienza ordinaria.

I fenomeni fondamentali della pneumatica erano quelli di aspirazione nel sifone o di pressione atmosferica nelle clessidre. Già Empedocle aveva fatto ricorso a questi effetti nel v secolo a. C. per sostenere la tesi della corporeità dell'aria, ma fu Ctesibio, contemporaneo di Stratone, colui che dovette iniziarne lo studio sistematico, poiché, ogni volta che Filone fa riferimento a Ctesibio, è per parlare di studi sperimentali. Quando Filone, nel secondo libro dei *Πνευματικά*, dimostra la corporeità dell'aria, lo fa dando istruzioni precise per la realizzazione di un esperimento consistente nell'immersione in acqua di un'anfora rovesciata e nella sua successiva estrazione dall'acqua, che permette di verificare come il suo interno sia ancora asciutto: se l'aria non fosse un corpo, l'acqua non troverebbe ostacoli per penetrare nel recipiente. Ma se, una volta immerso, apriamo un foro nel suo fondo, osserveremo la violenta fuoriuscita dell'aria compressa. Per banali che siano, queste dimostrazioni sperimentali rappresentano una novità nella fisica dei Greci. Il terzo capitolo afferma che «l'aria è composta di particelle minute» con vuoti frapposti e che la coesione è il risultato della combinazione di due sostanze che non lasciano vuoto in mezzo. Questo spiega in che modo l'acqua, pur essendo pesante, possa salire, trascinata dall'aria aspirata di un tubo o dall'unione di fuoco e aria, quando l'acqua viene scaldata. «Questo avviene semplicemente – osserva Filone alla fine del ca-

Figura 18.

Eolipila, o «porta di Eolo», di Erone.

pitolo VII – perché il vuoto non può esistere. Quando si elimina l'aria, il suo posto è occupato da un altro dei corpi che sono mescolati ad essa. Essi sono semplicemente spinti dalla natura». È facile riconoscere la continuità esistente tra questa visione e l'approccio galileiano al problema della coesione e della resistenza della natura al vuoto nella prima giornata dei *Discorsi*, dove presenta una concezione eronica della struttura della materia fondata su corpuscoli e su un vuoto diffuso ma non macroscopico, non essendo questo ammesso dalla natura. Vi è anche un interesse comune per la considerazione di certe parti del mondo secondo il modello delle macchine, in termini di equilibri, cosí come siamo di fronte alla stessa concezione della meccanica come scienza geometrica.

Tutto questo fa sorgere dei dubbi a proposito dell'interpretazione proposta da Koyré sul «ristagno» della scienza e sull'assenza della tecnologia nell'antichità, risultato di lacune teoriche. Una tecnologia è un sistema complesso, che comprende conoscenze, possibilità materiali, saperi tecnici e interessi sociali da soddisfare con i suddetti elementi. Per quanto presso i Greci si possano trovare insufficienze in ciascuno di questi settori, non è possibile negare che essi abbiano compiuto passi notevoli verso lo studio scientifico dell'artificiale e della sua applicazione al mondo naturale. E neppure si può negare che lo sviluppo scientifico e tecnico del secolo XVII sia avvenuto per linee analoghe, anche se in un contesto sociale, politico ed economico molto diverso, nel quale, in ultima analisi, risiede l'origine della differenza per quanto riguarda i risultati pratici.

MARCO BETTALLI

L'esercito e l'arte della guerra

1. *Dalla guerra di Corinto a Mantinea.*

La guerra del Peloponneso, se aveva impegnato allo stremo le capacità militari ed economiche delle *poleis* greche, non aveva però creato in alcun modo una situazione di equilibrio in grado di garantire anni di pace. Fra il 395 (inizio della guerra di Corinto) e la battaglia di Mantinea (362 a. C.) i conflitti sono pressoché ininterrotti e sempre illusoria la ricerca di una durevole pace comune. È in questi anni che entra in crisi il modello oplitico che aveva dominato negli ultimi due secoli[1]. Non che la falange dei cittadini-soldati esca di scena: da una parte, però, l'oplite viene affiancato da altri reparti specializzati e perde egli stesso quelle caratteristiche di pesantezza e rigidità che avevano fatto la sua fortuna in contesti piú 'primitivi'; dall'altra, il cittadino non si assume piú tutti gli oneri della difesa della patria.

Gli storici hanno spesso sottolineato quest'ultima circostanza e la sua piú evidente conseguenza: il diffondersi massiccio del mercenariato nella prima metà del IV secolo, alimentato da una larga disponibilità sul mercato di manodopera a basso prezzo; infatti, le vittime delle continue lotte politiche all'interno delle varie città e quanti, in generale, erano stati colpiti da una crisi economica – le cui dinamiche, peraltro, non è facile delineare – erano spesso costretti a cercare in questa attività, pericolosa e assai mal remunerata, un modo per sbarcare il lunario[2].

La crescente importanza della figura del mercenario, che veniva a minare alla base l'impalcatura ideologica della *polis*, è sottolineata con toni assai preoccupati da difensori dei valori tradizionali quali erano, tra gli altri, Isocrate e Demostene[3]. Nondimeno, sarebbe un errore pensare, come pure è stato fatto, che il mercenariato sia venuto sostituendosi alle milizie cittadine: in realtà, esso è stato, almeno per gran parte del

[1] V. D. HANSON, *L'arte occidentale della guerra*, trad. it. Milano 1990, descrive efficacemente i caratteri dell'oplitismo d'età classica.

[2] Sul mercenariato greco nel IV secolo, oltre a H. W. PARKE, *Greek Mercenary Soldiers* (1933), Chicago 1981, cfr. L. P. MARINOVIC, *Le mercenariat grec et la crise de la polis*, Paris 1988.

[3] Cfr., per esempio, ISOCRATE, *Sulla pace*, 44-46; DEMOSTENE, *Sull'ordinamento dello stato*, 27.

IV secolo, una forza complementare, che permetteva di tenere aperto uno stato di conflittualità per anni, e non solo nel periodo estivo; che consentiva il controllo del territorio con guarnigioni di frontiera; che garantiva, insomma, una serie di opzioni militari impensabili in precedenza. Ma il cittadino-soldato resta pur sempre il nerbo dell'esercito: le grandi battaglie campali, che scandiscono ancora i momenti fondamentali di conflitti ormai dilatati nel tempo, seguitano ad essere combattute in larghissima misura dai cittadini.

L'immagine del cittadino disamorato e impigrito, che si rifiuta di compiere il proprio dovere, non è che un luogo comune, alimentato in buona misura dalle orazioni di Demostene. Non era l'atteggiamento dei cittadini nei confronti della guerra ad essere cambiato; era il modo di fare la guerra che stava subendo una profonda trasformazione e il mercenariato, piú che per le sue immediate conseguenze pratiche, è importante come sintomo di un fenomeno piú complesso: la perdita dell'unità culturale della *polis* e dei suoi cittadini, con la nascita di sfere autonome 'professionali' di attività. Il formarsi di un universo militare autonomo, in cui uomini di varia estrazione cercano, a volte con successo, di conquistare ricchezza e fama, spesso in conflitto con le esigenze politiche della *polis*, è una delle conseguenze piú eclatanti di tale frammentazione: ben noto è, per esempio, il fenomeno dei 'condottieri' ateniesi come Cabria, Carete, Timoteo e Ificrate[4]. Quanti si dedicano professionalmente alla guerra tendono sempre piú a proporre un codice di comportamento e dei valori non necessariamente in sintonia con quelli tradizionali espressi dalla città; iniziano timidamente a studiare il proprio universo e a redigere i primi manuali militari, alla ricerca di una codificazione piú precisa dei vari aspetti di un'attività le cui regole si erano fatte troppo complesse per poter essere semplicemente tramandate oralmente di padre in figlio, come parte di un insieme di norme essenziali per la sopravvivenza del corpo civico[5].

Se affrontiamo invece il tema delle innovazioni tecniche nel campo degli armamenti, alcuni punti emergono con chiarezza dalle nostre fonti[6]. In primo luogo, l'oplite diventa sempre piú leggero: non indossa piú l'elmo di bronzo, e anche la corazza sembra via via perdere in pesan-

[4] Sui 'condottieri' cfr. W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, II, Berkeley - Los Angeles 1974, pp. 59-116; sul fenomeno del 'militarismo' fondamentale W. LENGAUER, *Greek Commanders in the 5th and 4th Centuries B.C. Politics and Ideology: A Study of Militarism*, Warsaw 1979.

[5] Sulla manualistica militare, di cui l'opera di Enea Tattico, databile agli anni cinquanta del IV secolo, è il primo esempio, cfr. M. BETTALLI, *Introduzione* a ENEA TATTICO, *La difesa di una città assediata*, Pisa 1990, pp. 13-16.

[6] Per gli aspetti tecnici della guerra nella prima metà del IV secolo cfr. J. K. ANDERSON, *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, Berkeley - Los Angeles 1970.

tezza. Coerentemente con questa esigenza di maggiore agilità, si diffonde l'impiego dei peltasti[7]. Questi ultimi, che mutuavano il loro caratteristico scudo a mezzaluna (la πέλτη, da cui il nome) e il loro armamento «a metà tra l'oplite e l'armato alla leggera», come ricorda Arriano[8], dalla loro zona d'origine, la Tracia, erano già stati impiegati durante la guerra del Peloponneso. Diventarono però molto piú importanti nel corso del IV secolo, grazie soprattutto al successo che, al comando del generale ateniese Ificrate, riportarono nel 390, nei pressi di Corinto, su di una μόρα spartana[9].

Acquistano inoltre sempre piú rilievo reparti specializzati, fino a quel momento messi in ombra dallo strapotere degli opliti. Ogni città ritiene ormai utile dotarsi di efficienti reparti di arcieri, di lanciatori di giavellotto: significativa a questo proposito è la notizia secondo la quale gli efebi ateniesi, nella seconda metà del IV secolo, venivano istruiti non solo nel combattimento da oplite, ma anche nel tiro con l'arco, nel lancio del giavellotto e nella manovra della catapulta[10]. Cresce anche l'attenzione nei confronti della cavalleria, come mostra *Il comandante della cavalleria* di Senofonte, appassionato cavaliere, un'operetta scritta allo scopo di spronare gli Ateniesi a dotarsi appunto di un buon reparto di cavalieri; in ogni caso nulla di confrontabile al peso decisivo che la cavalleria assumerà nella seconda metà del secolo, con l'esercito di Filippo e Alessandro. Le principali città greche (Tebe costituisce forse una parziale eccezione) non erano infatti in grado di mantenere una cavalleria che andasse oltre funzioni decorative di prestigio o, al piú, di esplorazione del territorio e di raccordo tra i vari reparti[11].

Piú difficile il discorso sulle innovazioni relative alla strategia e alla tattica, e quindi al modo di condurre le battaglie campali: in questo campo non può che influire negativamente lo stato delle nostre fonti, spesso del tutto inaffidabili – e per motivi facilmente comprensibili – quando si avventurano nella descrizione di battaglie. La tradizione tende in genere a legare al genio di singoli personaggi riforme e novità che si fecero strada lentamente nel corso di molti decenni; emblematico è il caso di Epaminonda, di cui è inopportuno mettere in discussione le straordinarie capacità di comandante, ma le cui innovazioni (le truppe d'élite

[7] J. G. P. BEST, *Thracian Peltasts and their Influence on Greek Warfare*, Groningen 1969.

[8] ARRIANO, *Tattica*, 3.4.

[9] SENOFONTE, *Elleniche*, 4.5.11-18. Sulle riforme di Ificrate, BEST, *Thracian Peltasts* cit., pp. 102-10.

[10] ARISTOTELE, *Costituzione degli Ateniesi*, 42.3; sull'efebia ateniese cfr. CH. PÉLÉKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant J.-C.*, Paris 1962; sulla catapulta cfr. piú avanti, par. 4.

[11] Sulla cavalleria greca cfr. I. G. SPENCE, *The Cavalry of Classical Greece*, Oxford 1993.

a sinistra e non a destra, disposte nel cosiddetto ordine 'obliquo', e con una profondità inusitata della falange, 50 file invece delle tradizionali 8) o hanno dei chiari precedenti fin dal v secolo, o non sembrano comunque di portata cosí rivoluzionaria come talvolta si è pensato[12].

Non si deve dimenticare, infine, che ci troviamo di fronte a un mondo estremamente conservatore, in cui gli elementi ostili alle novità erano spesso piú forti di quelli tendenti alle trasformazioni. È significativo che l'esito delle due principali battaglie della prima metà del secolo, Leuttra e Mantinea, sia stato influenzato in maniera decisiva da un evento – la morte sul campo del comandante in capo (Cleombroto a Leuttra, lo stesso Epaminonda a Mantinea) – che, nelle sue conseguenze, attiene ben piú alla sfera 'primitiva' dei rapporti tra il capo e i suoi soldati che non a quella strettamente tecnica[13].

2. *Da Mantinea a Cheronea: l'ascesa della Macedonia.*

Dopo Mantinea, ricorda Senofonte, «il disordine e lo sconvolgimento furono piú grandi di prima in Grecia»[14]; nel volgere di pochissimi anni, giunse Filippo II a fare chiarezza. L'ascesa del sovrano macedone riveste un'importanza fondamentale anche e soprattutto dal punto di vista militare[15]. Con una lucidità che raramente è dato di vedere in un contemporaneo, Demostene se ne rese perfettamente conto e descrisse in un celebre passo i cambiamenti intervenuti con Filippo nell'arte della guerra:

> Io invece ritengo che, se in tutti i campi, per cosí dire, c'è stato un grande sviluppo e le cose di ora non rassomigliano affatto a quelle passate, il maggiore cambiamento, il maggiore incremento c'è stato in campo militare. In primo luogo, si dice che allora gli Spartani e tutti gli altri, solo d'estate, per quattro o cinque mesi, invadevano e devastavano il territorio con opliti e milizie cittadine, dopo di che se

[12] Su Epaminonda, il noto articolo di P. LÉVÊQUE e P. VIDAL-NAQUET, *Epaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche*, in «Historia», IX (1960), pp. 294-308, rappresenta la visione canonica di un Epaminonda genio innovatore; molto piú scettico V. D. HANSON, *Epameinondas, the battle of Leuktra (371 B.C.) and the 'revolution' in Greek battle tactics*, in «Classical Antiquity», VII (1988), pp. 190-207.

[13] Sul ruolo del comandante nella storia dell'oplitismo mi limito a rinviare a E. L. WHEELER, *The general as hoplite*, in V. D. HANSON (a cura di), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*, London - New York 1991, pp. 121-70.

[14] SENOFONTE, *Elleniche*, 7.5.27.

[15] Sulla figura di Filippo come riformatore militare cfr. DIODORO SICULO, 16.3.1-3; la migliore descrizione tecnica della falange macedone resta comunque quella tarda di POLIBIO, 18.29-32. Per la bibliografia moderna cfr. G. T. GRIFFITH, *Philip and the army*, in N. G. L. HAMMOND e G. T. GRIFFITH, *A History of Macedonia*, II, Oxford 1979, pp. 405-49.

ne tornavano nuovamente in patria; erano cosí all'antica, o meglio, cosí civili, che non facevano ricorso per nessun motivo alla corruzione, ma la guerra era palese e leale. Ora invece voi vedete che i traditori hanno rovinato quasi tutto, e nulla si risolve con una battaglia in campo aperto. Sentite dire che Filippo arriva dove vuole, non perché abbia con sé una falange di opliti: l'armata che si porta dietro è fatta di truppe leggere, di cavalieri, arcieri, mercenari. Quando, alla testa di una tale armata, piomba su di una città indebolita dalla lotta civile e nessuno, per diffidenza, esce a difendere il paese, lui appresta le macchine e incomincia l'assedio. Taccio che l'estate e l'inverno per lui non fanno alcuna differenza, che non c'è stagione in cui si riposi[16].

Passo di grande intensità: per il 'tucidideo' Demostene l'età d'oro dell'arte bellica muore con la guerra del Peloponneso; dopo inizia il grande rivolgimento (i verbi impiegati dall'oratore all'inizio del passo citato - κεκινῆσθαι e ἐπιδεδωκέναι - non implicano l'idea di decadenza, ma di movimento, accelerazione) a cui Filippo ha dato un grande impulso, segnando la svolta definitiva. Un percorso mentale a grandi linee corretto, se prescindiamo dalla forte coloritura romantica nella parte relativa alla descrizione del passato.

L'esercito macedone - che conservò il primato nel mondo mediterraneo fino alla disfatta di Cinoscefale (197 a. C.) - si contraddistingue in primo luogo per la sua eccezionale efficienza, dovuta alla grande coesione tra le sue parti, specie tra il re-comandante e le truppe, a un duro allenamento e a una disciplina curata nei minimi particolari: di quest'ultima abbiamo una testimonianza tarda, ma di grande valore, nei frammenti epigrafici del regolamento dell'esercito macedone risalenti all'età di Filippo V[17]. Dal punto di vista dell'armamento, la falange macedone differisce dalla falange oplitica classica soprattutto nella principale arma offensiva, la sarissa, una lancia lunga fino a 5-6 metri, quindi circa tre volte piú lunga di una normale lancia. Essa veniva impugnata a due mani dai falangiti, ad altezza diversa e con diversa inclinazione a seconda delle file, in modo da formare un muro compatto di punte di lancia sul fronte della falange, mentre le sarisse delle file piú arretrate venivano tenute ben dritte verticalmente, in modo che le punte formassero una sorta di tettoia contro i proiettili degli avversari. Per contro, lo scudo diminuisce ulteriormente di diametro (non piú di 60 cm, di contro ai 90 tradizionali) e la corazza scompare del tutto, tanto che gli opliti assomigliano sempre piú ad armati alla leggera, secondo una tendenza già diffusa nel mondo greco. Un problema interessante è se all'origine di tale tendenza si debbano vedere cause di ordine stretta-

[16] DEMOSTENE, *Terza Filippica*, 47-50.

[17] L. MORETTI, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, II, Firenze 1976, n. 114.

mente militare oppure motivazioni economiche, vale a dire l'impossibilità, per un numero ormai troppo grande di persone, di procurarsi una panoplia oplitica. È probabile che il secondo elemento abbia avuto un'incidenza maggiore.

Le funzioni e la terminologia relative ai vari reparti dell'esercito macedone e l'evoluzione che questi conobbero nel tempo sono tuttora oggetto di accese controversie. Non sembra invece che si debba piú mettere in discussione il ruolo centrale rivestito da Filippo, piú che dai suoi predecessori o da Alessandro, nel compiere le riforme decisive; plausibile è anche che egli abbia tratto preziosi insegnamenti dal suo soggiorno in giovane età, come ostaggio, nella Tebe di Epaminonda e Pelopida.

Un documento impressionante dell'inadeguatezza delle *poleis* greche di fronte a una guerra 'totale', di professionisti, qual era quella condotta da Filippo, sono i *Πολιορκητικά* di Enea Tattico, redatti mentre Filippo muoveva i suoi primi passi come re di Macedonia. L'opera cerca di riassumere le principali misure da adottare in una città sotto minaccia di essere conquistata: l'impianto militare della *polis* tradizionale vi risulta obsoleto, farraginoso, la coesione e la concordia dei cittadini una chimera; in definitiva, l'ideologia della superiorità 'ontologica' del cittadino-soldato appare calpestata, e il cittadino che è costretto – gli slanci volontaristici sembrano molto rari – a difendere la propria patria appare in tutta la sua inadeguatezza, con tutta l'impreparazione e le paure naturali in chi della guerra non ha fatto una professione.

3. *Alessandro e oltre.*

Molta parte della straordinaria fama di cui godette Alessandro, ancor prima della sua morte, e poi ben oltre i confini spaziali e temporali del mondo antico, deriva dalle sue doti di eccezionale coraggio (il suo intento di identificarsi con Achille era qualcosa di molto piú serio di quanto non potrebbe apparire a prima vista), che lo portarono a rischiare innumerevoli volte la vita alla testa delle sue truppe. Un aspetto, questo, che dovrebbe far riflettere sul carattere ancora arcaico di una guerra in cui il comandante può sí rivelare il suo talento nel disporre le truppe prima della battaglia, ma non ha alcuna possibilità, nel pieno dello scontro, di seguire la situazione e prendere gli opportuni provvedimenti; e che perciò può risultare decisivo solo col dare l'esempio, guidando in prima fila i propri soldati e infondendo loro fiducia.

Quanto detto non vuole certo sminuire le capacità tattiche e strate-

giche di Alessandro, che si rivelarono ampiamente, oltre che negli assedi (fra i quali quello di Tiro appare impressionante), nelle tre battaglie campali (Granico, Isso e, soprattutto, Gaugamela) che dovette sostenere per avere ragione di Dario III[18]. In esse, determinante fu il ruolo della cavalleria degli Eteri (circa milleottocento uomini all'inizio della spedizione, la crema dell'aristocrazia macedone), disposta all'estrema destra dello schieramento, forse la migliore cavalleria della storia militare dell'antichità. Soltanto, sarà opportuno riflettere, oltre che sui già ricordati meriti di Filippo II per aver creato uno strumento tanto efficiente, su come i Persiani costituissero un ostacolo tutto sommato modesto dal punto di vista militare; la sostanziale debolezza dell'impero del Gran Re e la sproporzione tra la sua reale forza e l'enorme influenza che invece esercitava sugli affari della Grecia erano già da tempo un *Leitmotiv* della propaganda panellenica[19].

Un aspetto stupefacente dell'impresa di Alessandro è quello logistico, un campo che nel mondo antico condizionava in modo decisivo la condotta e gli esiti della guerra[20]. In un mondo dai trasporti difficilissimi, dalla tecnologia limitata, sfamare e provvedere alle innumerevoli necessità di ben oltre cinquantamila persone (il corpo di spedizione era formato inizialmente da poco piú di quarantamila soldati, ma si era in seguito infoltito; vanno inoltre considerati gli schiavi – molti meno che negli eserciti greci classici, dove ogni oplite aveva a disposizione un servo, ma pur sempre in numero considerevole – e tutti quanti seguivano, a vario titolo, la marcia), per anni, in sconfinati territori quasi sconosciuti, avendo come guida Erodoto, l'*Anabasi* di Senofonte, le informazioni degli esploratori e di qualche guida locale non sempre affidabile, ha del miracoloso; e tutto ciò fu realizzato senza che l'esercito abbia mai sofferto la fame o eccessivi disagi.

Anche l'età ellenistica è un'età di guerre continue: il carattere militare dell'epoca è del resto sottolineato dal fatto che le grandi monarchie del tempo sono rette dai discendenti dei generali di Alessandro. Può sorprendere che un tale periodo non abbia elaborato alcunché di nuovo in campo militare: fanno eccezione, almeno in parte, la poliorcetica e l'impiego di corpi speciali legati alle tradizioni di singoli paesi, tra cui se-

[18] La bibliografia su Alessandro come capo militare è sterminata; cfr., fra le opere piú recenti, N. G. L. HAMMOND, *Alexander the Great: King, Commander and Statesman*, London 1981; sull'esercito di Alessandro cfr., in breve, l'introduzione di P. A. Brunt all'ed. Loeb di ARRIANO, *Anabasis Alexandri*, I, Cambridge Mass. 1976, pp. LXIX-LXXXII; per la poliorcetica cfr. piú avanti, par. 4.

[19] Cfr., per esempio, ISOCRATE, *Panegirico*, 150-51; ID., *Filippo*, 124.

[20] Fondamentale sull'argomento D. W. ENGELS, *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*, Berkeley - Los Angeles 1978.

gnaleremo almeno l'uso degli elefanti, molto di moda a partire dalla fine del IV secolo, ma abbastanza presto quasi abbandonato per la scoperta delle opportune contromisure[21]. Mentre il peso stesso della tradizione impediva di mostrare la duttilità necessaria per effettuare cambiamenti, la celebre falange macedone tendeva a rivelare sempre piú la propria rigidità e inadattabilità a terreni sconnessi; nello stesso tempo, il fallimento, pressoché immediato dopo la sua morte, del tentativo di Alessandro di integrare le forze orientali con quelle greco-macedoni fece sí che le truppe indigene fossero relegate in posizioni del tutto secondarie e che sorgessero quindi gravi problemi di reclutamento, soprattutto per quanto riguarda gli uomini da impiegare nei reparti migliori, la falange in primo luogo. Per ovviare a tali problemi si fece largamente ricorso a forze mercenarie, in un primo tempo provenienti dalla Grecia, dall'Asia Minore e dai Balcani, poi sempre in maggior misura Semiti: il mercenario diventa, in effetti, una figura tipica dell'età ellenistica e lo troviamo spesso immortalato nelle commedie di Menandro, Plauto, Terenzio[22].

Com'è ben noto, saranno i Romani, nella seconda e terza guerra macedonica, a dimostrare che la falange macedone era ormai uno strumento bellico superato. Da lí comincia un'altra storia.

4. *Un caso particolare: la poliorcetica.*

I Greci, nel corso dell'età arcaica e classica, non avevano mai dato grande prova nell'arte di espugnare le città. Si opponevano motivi ideologici legati al codice oplitico e, ancor piú decisivi, oggettivi ostacoli derivanti dalla pochezza dei mezzi a disposizione delle piccole *poleis*. Non a caso è la piú ricca e potente fra esse, Atene, che si mette in luce con alcuni tentativi di assedio di un certo rilievo, nel corso del V secolo: l'assedio di Samo nel 440/439, in cui si dice che Pericle abbia impiegato per la prima volta gli arieti, e le sfortunate vicissitudini dell'assedio di Siracusa nel 415-413 costituiscono gli episodi piú notevoli nel campo della poliorcetica d'età classica, insieme all'assedio spartano di Platea (429-

[21] Sulla guerra in età ellenistica va ricordata la vecchia sintesi di W. W. TARN, *Hellenistic Naval and Military Developments* (1930), Chicago 1975; sugli elefanti cfr. J. SEIBERT, *Der Einsatz von Kriegselefanten. Ein militärgeschichtliches Problem der antiken Welt*, in «Gymnasium», LXXX (1973), pp. 348-62.

[22] Sul mercenariato in età ellenistica cfr. M. LAUNEY, *Recherches sur les armées hellénistiques*, Paris 1949-50 (1988²), e G. T. GRIFFITH, *The Mercenaries of the Hellenistic World*, Cambridge 1935.

427), la cui portata è stata però, molto probabilmente, esaltata dalla splendida narrazione tucididea[23].

L'evoluzione spettacolare della poliorcetica nel corso del IV secolo si spiega con l'ingresso sulla scena di sovrani assoluti, estranei al piccolo mondo delle *poleis* della Grecia continentale e dotati di mezzi infinitamente maggiori: Dionisio I di Siracusa, Filippo II, Alessandro e Demetrio Poliorcete sono i protagonisti di questa rivoluzione.

Tale sviluppo, che portò alla progettazione e alla costruzione di complesse macchine d'assedio, raggiunse il culmine intorno alla metà del III secolo a. C., dopo di che non si registrò piú alcun significativo progresso, né per quanto riguarda l'elaborazione teorica né tantomeno per quanto attiene alle dimensioni dei macchinari[24].

Tra le macchine da guerra, la piú nota e piú impiegata nell'antichità fu la catapulta. Inventata nel 400/399 dagli ingegneri riuniti a Siracusa da Dionisio I, intenzionato a profondere ogni mezzo per creare in breve tempo un potentissimo esercito, in vista dell'imminente guerra contro Cartagine[25], rimase però, per cinquant'anni almeno, di efficacia modesta; intorno alla metà del secolo, tecnici al seguito di Filippo II applicarono ad essa il principio della torsione, migliorandone la potenza e la gittata con molle costruite con tendini animali (o, all'occorrenza, anche con i capelli delle donne). In età ellenistica, i principali tipi di catapulta erano l'ὀξυβελής, in grado di lanciare frecce a una distanza di 350 metri (anche se si favoleggiava di un record di ben 720 metri); il πετροβόλος, ben piú grande e pesante, impiegato per scagliare pietre, generalmente pesanti circa mezzo talento (13 kg), a una distanza di 200-300 metri. Anche per i lanciapietre si raggiunsero misure ben piú notevoli: per esempio, il peso dei proiettili arrivò fino a 3 talenti (78 kg), pur a spese di una diminuzione della gittata e della precisione del lancio.

L'aspetto scientifico piú rilevante è forse la scoperta della formula della calibratura, raggiunta probabilmente nel secondo quarto del III secolo a. C. dagli ingegneri di Tolomeo II, dopo una lunga serie di esperimenti. Tale formula permetteva di calcolare il diametro e l'altezza della molla di torsione in funzione del peso e della gittata dei proiettili.

[23] Y. GARLAN, *Recherches de poliorcétique grecque*, Paris 1974, costituisce un'ottima introduzione alla poliorcetica greca. Per l'assedio di Samo cfr. soprattutto PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 27-28. Per Platea: TUCIDIDE, 2.75-78 e 3.20-24, con l'epilogo a 3.52 sgg.; l'assedio ateniese di Siracusa, infine, costituisce la narrazione principale fra 6.66 e 7.75.

[24] Sulle macchine da guerra antiche cfr. E. W. MARSDEN, *Greek and Roman Artillery. Historical Development*, Oxford 1969; piú in breve, sul periodo da Filippo II a Demetrio Poliorcete, GARLAN, *Recherches* cit., pp. 212-44.

[25] Cfr. lo splendido racconto di DIODORO SICULO, 14.41.2-43.4, che deriva probabilmente da una fonte oculare, Filisto.

Già diffuse e importanti nella seconda metà del IV secolo, come testimoniano i documenti epigrafici relativi alla Calcoteca di Atene, e come del resto lo stesso Aristotele registra nella *Politica*[26], le catapulte, nel corso del III secolo, sono una presenza costante in ogni esercito, risultando fondamentali sia per gli attaccanti che per i difensori: Filippo V, nel 217, possedeva 150 lanciafrecce e 25 lanciapietre[27]; pochi anni dopo, molte di piú, quasi 500, ne requisisce Scipione ai Cartaginesi di Cartagine Nuova, in Spagna[28].

Altre macchine da guerra vennero costruite in età ellenistica, straordinarie piú per la mole che non per i risultati che permettevano di ottenere: oltre ad arieti colossali, forniti di travi lunghe oltre 50 metri e provvisti di protezione, in vimini o altri materiali, per centinaia di uomini (le cosiddette 'testuggini'), vanno segnalate in particolar modo le torri di legno montate su ruote, che all'assedio di Tiro da parte di Alessandro (332 a. C.) superano i 40 metri d'altezza, mentre l'ateniese Epimaco ne costruisce, per l'assedio di Rodi da parte di Demetrio Poliorcete, una enorme, soprannominata ἑλέπολις (prendi-città), con una piattaforma quadrata di oltre 22 metri di lato e ben 3400 uomini addetti al suo funzionamento[29]. Demetrio ne impiegherà di simili anche durante l'assedio di Argo nel 295 e quello di Tebe nel 291.

Al di là dei tentativi di raggiungere, per desiderio di acquisire prestigio e fama, dimensioni sempre piú grandiose, un tratto in qualche modo tipico dell'età ellenistica, che ritroviamo, per esempio, nei tentativi di vari sovrani di costruire navi sempre piú gigantesche, senza piú alcuna attenzione per l'efficienza e la praticità, la presenza delle macchine da guerra negli eserciti ellenistici trasformò decisamente il modo di condurre gli assedi. È opportuno ricordare, inoltre, che l'evoluzione della poliorcetica ebbe un'influenza decisiva anche sulla guerra navale: torri mobili, catapulte e altri mezzi d'artiglieria furono infatti montati sulle navi, trasformando radicalmente i combattimenti sul mare[30].

Certo, il mondo era davvero cambiato; gli Ateniesi e gli Spartani di un secolo prima, con i loro mezzi tanto limitati, a Rodi avrebbero forse vissuto sensazioni non lontane da quelle che proviamo noi nell'assistere a un film di fantascienza; proprio di uno Spartano illustre, il re Archidamo, ci è stato tramandato il senso di smarrimento nel vedere al-

[26] ARISTOTELE, *Politica*, 7.10.6.1331a.
[27] POLIBIO, 5.99.7.
[28] LIVIO, 26.47.5-6.
[29] DIODORO SICULO, 20.91.2-8.
[30] Cfr., in breve, J. ROUGÉ, *La marine dans l'antiquité*, Paris 1975, pp. 102-9.

l'opera nient'altro che una delle prime catapulte: «Per Eracle, il valore dell'uomo si è ormai perduto!»[31].

La progressiva messa a punto di macchine da guerra sempre piú complesse ed efficienti si svolse essenzialmente nell'arco di circa due secoli, a partire dal 400 a. C., e costituisce un capitolo fondamentale della storia della scienza antica; rappresenta infatti uno dei tentativi piú interessanti – e, nonostante i limiti, piú riusciti – di superare quella barriera fra teoria e pratica che è tipica della speculazione scientifica greca. A testimonianza dell'ampiezza e dell'importanza di questo settore valgono in primo luogo le numerose opere scientifiche sull'argomento che fioriscono in età ellenistica[32]: citiamo almeno, tra i tanti autori, Ctesibio, ingegnere di Tolomeo II, le cui ricerche teoriche si sono probabilmente riversate nel trattato relativo all'artiglieria di Erone di Alessandria (I secolo d. C.), a noi pervenuto; Bitone (circa metà del III secolo a. C.), autore di un'opera sulle macchine da guerra, anch'essa conservata, cosí come il manuale di artiglieria di Filone di Bisanzio, di poco posteriore; infine, Agesistrato, la cui opera, databile alla prima metà del I secolo a. C., costituiva probabilmente una fonte importante per le pagine dedicate all'artiglieria del X libro del *De architectura* di Vitruvio. Di questi grandi specialisti se ne possono citare molti altri: dal tessalo Polyeidos, μηχανοποιός di Filippo II, a Charias e Diades, che seguirono Alessandro in Asia, all'ateniese Epimaco, al servizio di Demetrio a Rodi, mentre il rodiese Diogneto difendeva con successo le sorti della sua città; per arrivare ad Archimede, la cui difesa di Siracusa nel 212 a. C. – pur depurata dei racconti poco verisimili con i quali la tradizione ha inteso abbellirla – rappresenta il culmine scientifico della storia della poliorcetica antica. Archimede, racconta Plutarco, «era l'anima che metteva tutto in movimento», mentre i Siracusani non erano che «il corpo dell'organismo da lui creato»[33].

Anche prescindendo dal caso particolare di Archimede, salta agli occhi la grande considerazione – di cui costituisce un indizio il solo fatto che sia stato tramandato il nome di tanti di loro – in cui erano tenuti i depositari dei segreti delle macchine da guerra, nonostante la fama ambigua che tradizionalmente accompagnava quanti svolgevano attività di ordine tecnico, pratico. Non c'è da stupirsene: in mancanza di una qualsiasi serialità, ogni macchina era un pezzo unico, che pochissimi erano

[31] PLUTARCO, *Opere morali*, 219a.

[32] Se ne veda la fondamentale edizione di E. W. MARSDEN, *Greek and Roman Artillery. Technical Treatises*, Oxford 1971.

[33] PLUTARCO, *Vita di Marcello*, 17.3. Su Archimede ingegnere militare cfr. i contributi di D. L. Simms in «Technology and Culture», XVIII (1977), pp. 1-24; XXVIII (1987), pp. 67-79.

in grado di far funzionare convenientemente; la presenza di specialisti si rendeva cosí assolutamente necessaria, e i loro servigi erano disputati con alti ingaggi.

Eppure, rimane una sensazione ineliminabile: quella di una sostanziale inefficacia dell'apparato poliorcetico sviluppatosi nel corso del IV e del III secolo. Filippo non evita lo smacco di fallire la presa di Perinto e Bisanzio, città non di prima grandezza (341 a. C.); e se Alessandro, ancora una volta, dà prova del suo inumano accanimento e delle sue capacità riuscendo nell'assedio 'impossibile' di Tiro, Demetrio fallisce clamorosamente a Rodi e un'ipotesi plausibile vuole che il soprannome di Poliorcete gli sia stato dato per derisione. Analoghe riflessioni potrebbero essere fatte per Filippo V e i principali sovrani ellenistici. Si ha insomma l'impressione che il sistema piú antico di tutti, la corruzione dei difensori, rimanesse, ancora in età ellenistica, il metodo piú efficace per conquistare una città.

A tutto questo c'è un doppio ordine di spiegazioni. In primo luogo, le novità tecnologiche andavano a potenziare i mezzi d'attacco, ma anche, in breve tempo, quelli di difesa: si pensi, per esempio, alle catapulte. I difensori, anzi, si avvantaggiano ulteriormente grazie ai progressi nell'arte delle fortificazioni[34]. In secondo luogo, i macchinari, a fronte della loro resa, tutto sommato scarsamente affidabile, avevano un enorme costo di costruzione e di manutenzione ed erano inoltre difficilmente trasportabili: tutto ciò non poteva che renderne problematica l'utilizzazione.

5. *Conclusioni.*

La professionalizzazione dell'attività bellica è il tratto fondamentale del periodo che abbiamo esaminato. Essa riguarda palesemente i comandanti: ancor viva la *polis*, essi appaiono già svincolati e mal controllati dai politici; a partire dai re macedoni, e poi per tutta l'età ellenistica, politica e guerra tornano a identificarsi, ma ormai con il netto predominio della seconda, nel senso che i re ellenistici derivano autorità e legittimità esclusivamente dalle vittorie ottenute sul campo. Ma anche per quanto riguarda le truppe si fa strada in misura sempre maggiore l'esigenza di disporre di eserciti permanenti, composti di uomini fisicamente all'altezza e la cui capacità di mantenere la coesione non de-

[34] Sull'evoluzione delle fortificazioni cfr. Y. GARLAN, *Fortifications et histoire grecque*, in J.-P. VERNANT (a cura di), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris - La Haye 1968, pp. 245-60.

rivi piú – o non solo – da vincoli di parentela e di amicizia, ma da duri e ripetuti allenamenti. Una via – non troppo sicura – per ottenere questo risultato era costituita dai mercenari: un tentativo in questo senso, su piccola scala, fu compiuto già da Giasone di Fere e poi ripetuto un po' in tutto il mondo ellenistico. Un modo piú efficace risultò quello perfezionato da Filippo II: la Macedonia come una 'grande Sparta', con un'élite di oltre ventimila uomini – grandi e piccoli proprietari fondiari – trasformata in esercito permanente, e la manodopera assicurata da schiavi e prigionieri di guerra. L'esigenza di sommare i vantaggi del mercenario professionista con quelli del cittadino-soldato fedele è del resto ben conosciuta anche dai contemporanei[35]. Tentativi parziali in tal senso furono compiuti, con buoni risultati, anche dalle *poleis*: l'esempio piú celebre è il 'battaglione sacro' di Tebe, che dette grandi prove delle proprie capacità prima di essere completamente sterminato a Cheronea.

Il mondo della guerra è un mondo particolarmente tradizionalista, statico; per di piú, mentre gli storici d'oggi privilegiano comprensibilmente i fattori di trasformazione, le fonti a nostra disposizione tendono invece (con qualche eccezione, come il già ricordato passo della *Terza Filippica* demostenica) a sottovalutare le novità, per innato conservatorismo o per semplice inadeguatezza: Senofonte, che non a caso elegge a proprio campione un uomo – Agesilao – che della tradizione è l'incarnazione stessa, ne è un esempio significativo. Ovviamente, elementi di continuità e di mutamento si sovrappongono nell'arte della guerra praticata agli inizi del IV secolo e in quella di età ellenistica. Sulle trasformazioni, conseguenza piú o meno diretta del continuo evolversi della società, ci siamo già soffermati nelle pagine precedenti; vorrei quindi terminare sottolineando alcuni importanti fattori di continuità.

In primo luogo, va rilevata l'assoluta centralità della guerra e l'ovvietà del ricorso ad essa: nulla di sorprendente, in società permeate di violenza, che non hanno mai elaborato alcuna riflessione seria sui vantaggi della diplomazia e della pace che andasse oltre le battute dei comici[36]. Secondariamente, si noterà la mancanza quasi assoluta di tecnologia (tranne, parzialmente, per quanto concerne la poliorcetica) e una sostanziale modestia delle opzioni tattico-strategiche nelle operazioni; come corollario, un'importanza centrale dell'elemento umano e quindi dell'allenamento, della disciplina e di tutto quanto ne favorisse l'effi-

[35] ISOCRATE, *Archidamo*, 76; cfr. C. MOSSÉ, *Sur un passage de l''Archidamos' d'Isocrate*, in «Revue d'Etudes Anciennes», LV (1953), pp. 29-35.

[36] Anche le riflessioni di IV secolo sulla necessità di una pace comune (κοινὴ εἰρήνη) riguardano pur sempre la cessazione dello stato di conflittualità tra Greci, mai la pace come bene assoluto.

cienza. Si considerino inoltre le dimensioni molto modeste degli eserciti: a Leuttra ciascuno schieramento contava non piú di sette-ottomila uomini; Giasone di Fere, cui solo l'improvvisa morte impedí di realizzare piani ambiziosissimi, poté sfidare l'intera Grecia organizzando efficacemente seimila mercenari e i cavalieri della sua Tessaglia[37]. Si capirà allora quanto fosse relativamente facile organizzare buoni eserciti e quanto fosse quindi strutturalmente precaria la situazione. Qualcuno potrà forse obiettare che la situazione nell'età ellenistica, che aveva visto un cosí spettacolare allargarsi delle dimensioni geografiche del mondo greco, era diversa, ma questo è vero solo in apparenza; gli eserciti, in quel periodo, raggiunsero infatti dimensioni non molto superiori e, se pure le raggiunsero, solo una piccola parte di essi mantenne elevati livelli di efficienza; a dimostrazione di ciò sta il crollo del mondo ellenistico in pochi anni, per mano di una città-stato di piccoli proprietari terrieri che sembrò rinverdire le glorie delle *poleis*, per trasformarsi poco dopo in un grande impero.

[37] Cfr. SENOFONTE, *Elleniche*, 6.1.5-6.

I Romani sulla scena greca

ADALBERTO GIOVANNINI

La disintegrazione politica del mondo ellenistico

1. *Il mondo greco prima dell'avvento di Roma.*

Alla fine del III secolo, all'alba dell'intervento romano, i regni ellenistici eredi dell'impero di Alessandro e il mondo degli antichi stati della Grecia e dell'Asia Minore costituivano un sistema realmente pluralistico, equilibrato e stabile[1]. Al suo interno tre potenze pressoché equivalenti si disputavano l'egemonia sul mondo greco, senza che nessuna riuscisse a imporsi definitivamente sulle altre: la Macedonia degli Antigonidi, l'Asia dei Seleucidi e l'Egitto dei Lagidi.

La Macedonia, grazie all'accorta politica di Antigono Gonata e dei suoi successori, si era ripresa dai catastrofici disordini che l'avevano duramente messa alla prova dopo la morte di Alessandro Magno[2], riuscendo ad arginare la continua minaccia delle invasioni barbariche e addirittura impegnandosi in una politica estera molto dinamica, in Grecia e nell'Egeo. Nel 221, quando il giovane Filippo V successe al padre adottivo Antigono Dosone, il regno macedone controllava la Tessaglia e le popolazioni vicine; possedeva, oltre a Demetriade, le importanti cittadelle

[1] La storia della sottomissione del mondo greco a Roma è stata oggetto di numerose trattazioni, tra le quali ricordiamo: G. F. HERTZBERG, *Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer*, Halle 1866 [trad. it. Milano 1888]; B. NIESE, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten*, II-III, Gotha 1899-1903; G. COLIN, *Rome et la Grèce de 200 à 146 av. J.-C.*, Paris 1905. Per quanto riguarda la letteratura recente cfr. in particolare M. ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, II, Oxford 1941 [trad. it. Firenze 1973]; E. BADIAN, *Foreign Clientelae (264-70 B.C.)*, Oxford 1958; J.-L. FERRARY, *Rome, les Balcans, la Grèce et l'Orient au II^e^ siècle avant J.-C.*, in C. NICOLET (a cura di), *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, II, Paris 1978, pp. 729-88; E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique*, II, Nancy 1982²; E. S. GRUEN, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, 2 voll., Berkeley 1984; R. M. ERRINGTON, *Rome against Philip and Antiochus*, in *CAH²*, VIII (1989), pp. 244-387. Sull'equilibrio tra le varie potenze in età ellenistica cfr. in particolare ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History* cit., pp. 189 sgg.; H. BENGTSON, *Griechische Geschichte*, München 1977⁵, pp. 399 sgg. [trad. it. *L'antica Grecia dalle origini all'ellenismo*, Bologna 1989]; e le eccellenti riflessioni di H. H. SCHMITT, *Polybios und das Gleichgewicht der Mächte*, in E. GABBA (a cura di), *Polybe* («Entretiens Hardt», XX), Genève 1974, pp. 65-93.

[2] Sulla ripresa macedone sotto Antigono Gonata cfr. R. M. ERRINGTON, *Geschichte Makedoniens*, München 1986, pp. 148 sgg., e N. G. L. HAMMOND e F. W. WALBANK, *A History of Macedonia*, III, Oxford 1988, pp. 259 sgg.

di Calcide e Corinto; inoltre esercitava la sua egemonia sulla parte sud-occidentale dell'Asia Minore. Il regno seleucide, che aveva sostituito l'antico impero achemenide, nel corso del III secolo aveva duramente sofferto di lotte interne e della secessione dei Parti; nel 221 però, con il regno di Antioco III, conobbe un periodo di ripresa: il sovrano affrontò con determinazione il compito di riaffermare la propria autorità sulle satrapie orientali e, in seguito, sull'Asia Minore e sulla Celesiria[3]. Per il regno egiziano dei Lagidi, infine, che aveva raggiunto il suo apogeo sotto Tolomeo II e Tolomeo III, cominciò invece un'epoca di declino lento e irreversibile con l'ascesa al trono di Tolomeo IV Filopatore (sempre nel 221). Le immense ricchezze del regno tuttavia non vennero meno, permettendo ai Lagidi di continuare a esercitare una notevole influenza sulle vicende dei Greci.

Grazie all'equilibrio e alla rivalità fra queste tre potenze, gli stati greci erano riusciti, malgrado la loro relativa debolezza, a conservare una certa libertà d'azione[4]. Atene aveva ormai perduto ogni importanza dal punto di vista politico, ma nel 229 era riuscita a liberarsi della tutela macedone. Sparta era ridotta a un'ombra della potenza che era stata durante l'epoca classica, ma non aveva perso assolutamente la sua fiera indipendenza: anzi, sotto i regni di Agide IV e di Cleomene III, aveva persino cercato di ripristinare la sua egemonia sul Peloponneso. Nella Grecia settentrionale, nel corso del III secolo gli Etoli avevano progressivamente integrato nella loro confederazione la maggior parte delle popolazioni vicine, al punto da divenire temibili rivali dei Macedoni. Gli Achei, che avevano ricostituito la loro lega nel 280, avevano cominciato a far lo stesso nel Peloponneso: incitati da Arato di Sicione ostacolarono vittoriosamente le ambizioni di Sparta nel Peloponneso, con la dichiarata intenzione di riunire sotto la propria confederazione le città e le popolazioni della regione. In Asia Minore gli Attalidi di Pergamo avevano approfittato dell'indebolimento dei Seleucidi per formare un regno indipendente, estremamente ricco nonostante le modeste dimensioni. Infine Rodi, che prosperava grazie al commercio, rappresentava insieme all'Egitto la principale forza navale dell'Egeo, contrastando con successo la pirateria (cui erano particolarmente dediti soprattutto i Cretesi).

[3] Cfr. H. H. SCHMITT, *Untersuchungen zur Geschichte Antiochos' des Großen und seiner Zeit*, Wiesbaden 1964.

[4] Come ha ben sottolineato ID., *Polybios* cit., p. 71, agli stati greci, piccoli e grandi, conveniva che fosse mantenuto questo equilibrio. Cfr. anche P. PÉDECH, in GABBA (a cura di), *Polybe* cit., p. 95: «Gli stati greci avevano concepito tale equilibrio come la fonte e la garanzia della loro indipendenza».

Se i Romani non fossero intervenuti nelle vicende dei Greci questo sistema di stati, pluralistico ed equilibrato, sarebbe potuto durare ancora a lungo. Nonostante il mondo greco della fine del III secolo non possedesse piú il dinamismo e le risorse che lo avevano caratterizzato durante l'epoca classica, nonostante la Macedonia e i Seleucidi non fossero potenti e temibili come ha voluto far credere la tradizione antica[5], nonostante infine l'Egitto dei Tolomei fosse in piena decadenza, il mondo greco era ancora ben vitale. Senza l'intervento di Roma, i re ellenistici avrebbero continuato a contendersi per generazioni le isole dell'Egeo, le città dell'Asia e la Celesiria; senza l'intervento di Roma, Achei e Spartani avrebbero continuato a disputarsi l'egemonia sul Peloponneso, gli Etoli e la Macedonia l'egemonia sulla Grecia settentrionale.

2. *I primi contatti con Roma.*

I Greci sapevano dell'esistenza di Roma almeno a partire dal V secolo, anche se è solo con la spedizione di Pirro in Italia che la futura padrona del mondo greco cominciò a esercitare un intervento diretto sulle loro sorti[6]. Nel 275, dopo aver cacciato dall'Italia il re dei Molossi, i Romani estesero rapidamente la loro egemonia sulla Magna Grecia, sottomisero Taranto e conclusero trattati di alleanza con Locri e Reggio. Qualche anno piú tardi intrapresero una lunga guerra contro Cartagine per il controllo della Sicilia. I Romani concessero al re Gerone II di Siracusa, che era stato abbastanza avveduto da passare in tempo dalla loro parte, la possibilità di stipulare un trattato d'alleanza, mentre si comportarono duramente con le città greche che avevano tentato di resistere[7]. Tutte le città, tranne poche eccezioni, divennero tributarie di Roma.

[5] Polibio e, in seguito, Tito Livio si sforzano insistentemente di convincere i propri lettori del pericolo che la Macedonia e, in maniera minore, il regno seleucide potevano rappresentare per Roma. Sulla loro scia alcuni studiosi moderni ritengono che la Macedonia e il regno seleucide avrebbero potuto costituire una seria minaccia per Roma, se non addirittura invadere l'Italia: cfr. soprattutto M. HOLLEAUX, *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques au III^e siècle avant J.-C.*, Paris 1921, e E. BIKERMAN, *Notes sur Polybe. III: Initia belli Macedonici*, in «Revue des Etudes Grecques», LXVI (1953), pp. 479-506. In realtà la sproporzione tra le risorse umane e materiali di Roma e quelle degli altri due regni era tale che una simile minaccia sembra assai poco realistica.

[6] Per quanto segue cfr. HOLLEAUX, *Rome* cit.

[7] Cosí Agrigento fu messa a sacco e i suoi abitanti venduti come schiavi, nonostante la città avesse finito per schierarsi dalla parte di Roma (ZONARA, 8.10). La piccola città di Moutistratos, pur avendo aperto spontaneamente le proprie porte all'esercito romano, subí la stessa sorte (*ibid.*, 8.11).

In Grecia i Romani intervennero per la prima volta nel 230, nel tentativo di metter fine alla pirateria illirica che tormentava i mercanti italici e le città della costa adriatica. Sconfitti gli Illiri, i Romani strinsero un vincolo di *amicitia* con le città greche di Apollonia, Epidamno e Corcira, presero sotto la loro protezione molti popoli della regione e inviarono in Grecia un'ambasceria con l'incarico di rassicurare delle loro buone intenzioni gli Etoli, gli Achei e le popolazioni di altri stati. Gli ambasciatori di Roma furono ricevuti benissimo, e si ricorda addirittura la sorprendente decisione dei Corinzi di ammettere i Romani a partecipare ai giochi istmici[8].

Il secondo intervento romano in Grecia avvenne in diretta conseguenza dell'alleanza conclusa nel 215 da Filippo V di Macedonia con Annibale. Filippo, che aveva seguito attentamente l'evolversi del conflitto tra Roma e Cartagine[9], sperava in questo modo di costringere i Romani a rinunciare all'Illiria[10]. Roma reagí stringendo un'alleanza con il principale nemico dei Macedoni in Grecia, la confederazione etolica; al patto si uní anche il re Attalo I di Pergamo. Secondo i termini di quest'alleanza le popolazioni delle città conquistate dai Romani e dagli Etoli divenivano proprietà dei primi, che le potevano vendere come schiave, mentre i territori spettavano ai secondi. In base a questo trattato, nel 210 la popolazione di Egina cadde nelle mani del generale P. Sulpicio Galba, il quale però le permise di affrancarsi pagando un riscatto[11]. In seguito i Romani si disinteressarono progressivamente di quanto stava avvenendo in Grecia e cosí gli Etoli, rimasti soli, nel 206 decisero di concludere una pace con Filippo, stipulata a Naupatto. L'anno seguente i Romani ne seguirono l'esempio a Fenice, in Epiro: nel trattato di pace furono inclusi i Greci loro alleati, Attalo I, il re di Sparta Nabide e qualche altro stato.

Fino a questo momento i Romani non avevano mostrato alcun riguardo per i Greci, né avevano fatto niente per farsi apprezzare da lo-

[8] POLIBIO, 2.12.4-8. Ciò prova che in quest'epoca l'origine troiana dei Romani era già ammessa nel mondo greco, poiché soltanto i Greci potevano partecipare ai giochi panellenici.

[9] L'interesse dimostrato da Filippo per quanto stava avvenendo in Italia è attestato dalla seconda delle sue famose lettere alla città di Larissa (*SIG*³, 543). In questa lettera del 215 il re incoraggia i Larissei ad accordare con maggiore generosità il diritto di cittadinanza, citando come esempio l'atteggiamento dei Romani.

[10] Il testo del trattato conservato in POLIBIO, 7.9, prova che né Annibale né Filippo avevano la minima intenzione di distruggere Roma, contrariamente a quanto sostiene la tradizione antica: nessuno dei due possedeva i mezzi necessari per farlo.

[11] *Ibid.*, 9.42.5-8. Inizialmente il proconsole rifiutò seccamente di aderire alla loro richiesta, ma in seguito cambiò opinione, poiché tale era l'usanza presso i Greci. Questo fatto illustra la differenza del comportamento adottato da Greci e Romani in guerra e nei confronti degli sconfitti.

ro, trattandoli col medesimo rigore e, in alcune circostanze, con la stessa brutalità degli altri nemici. La sorte di Agrigento durante la prima guerra punica, il sacco di Siracusa e di Taranto durante la seconda e la riduzione in schiavitú di intere popolazioni nel corso della guerra contro Filippo contrastavano violentemente con la relativa umanità dimostrata dai Greci nelle guerre che si muovevano vicendevolmente[12]. Avevano perciò ragione i Greci a considerare i Romani come temibili barbari.

Nonostante ciò, furono proprio i Greci a sollecitare il terzo intervento dei Romani nelle loro questioni interne, fornendo loro l'occasione per imporre un'egemonia che si sarebbe rivelata definitiva.

3. *La liberazione della Grecia.*

Dopo la pace di Naupatto e quella di Fenice i Greci ripresero le antiche dispute, dimentichi di quanto stava avvenendo a occidente. Gli Achei avevano trovato un capo ambizioso, dinamico e capace in Filopemene di Megalopoli, deciso a realizzare l'unificazione del Peloponneso sognata da Arato. Essi intrapresero quindi una nuova e spietata guerra contro Sparta; il re spartano Nabide era d'altronde fermamente deciso a difendere l'indipendenza della sua città e a contendere agli Achei l'egemonia sul Peloponneso. Gli Etoli, da parte loro, erano lacerati da conflitti sociali che minacciavano di trascinarli in una guerra civile.

Nel frattempo Filippo era tornato alla politica dei suoi predecessori e si era impegnato attivamente per estendere il suo dominio nell'Egeo, approfittando del rapido declino del regno lagide[13]. Filippo fece costruire una flotta da guerra e si alleò con i Cretesi i quali, come abbiamo già detto, erano dediti alla pirateria e rappresentavano perciò una costante minaccia per i mercanti e le città della costa. Quest'alleanza costituí mo-

[12] Cfr. F. KIECHLE, *Zur Humanität in der Kriegführung der griechischen Staaten*, in «Historia», VII (1958), pp. 129-56; P. DUCREY, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 107-47 e 333-39.

[13] Secondo POLIBIO, 3.2.8 e 15.20, in questo tempo Filippo avrebbe stretto segretamente un accordo con Antioco III, anch'egli interessato ai possedimenti lagidi in Asia Minore. È però probabile che questo patto sia una pura invenzione dello scrittore: cfr. D. MAGIE, *The 'Agreement' between Philip V and Antiochos III for the partition of the Egyptian empire*, in «Journal of Roman Studies», XXIX (1939), pp. 32-44, e R. M. ERRINGTON, *The alleged Syro-Macedonian pact and the origins of the second Macedonian war*, in «Athenaeum», XLIX (1971), pp. 336-54. In effetti i regni di Siria e Macedonia erano in ottimi rapporti da lungo tempo e non avevano perciò alcun bisogno di un patto segreto per accordarsi.

tivo di contrasto con Rodi, che aveva appena dichiarato guerra a Creta. In seguito, nel 202, Filippo intraprese la conquista di alcune città greche della Tracia e dell'Ellesponto (in particolare sottomise Chio, Perinto, Lisimachia e Calcedonia) e divenne in tal modo una minaccia per le attività commerciali del Mar Nero che, ora sotto il controllo di Rodi e di Bisanzio, furono per tutta l'antichità oggetto di interminabili conflitti a causa della loro redditività e importanza. Nel 201 Filippo cominciò a estendere la propria egemonia sulle Cicladi e sull'Asia Minore. Rodi tentò di contrastare le ambizioni del Macedone, ma la sua flotta fu sconfitta da quella di Filippo. A questo punto Attalo di Pergamo, preoccupato anch'egli per l'aggressiva politica perseguita da Filippo, si alleò con Rodi; i due alleati si recarono quindi a Roma per lamentarsi delle malefatte del re macedone e chiedere aiuto[14].

I Romani, che avevano appena concluso la guerra con Annibale, accolsero volentieri queste lamentele. Senza por tempo in mezzo si disposero a intraprendere una nuova guerra contro il re di Macedonia e, mentre preparavano lo sbarco di un esercito in Grecia, incaricarono tre legati di intimare a Filippo di mettere fine alle aggressioni contro i Greci e contro l'Egitto e di sottoporre a un arbitrato le sue controversie con Attalo, Rodi e gli altri stati greci. Senza attendere la risposta di Filippo il senato dichiarò la Macedonia provincia consolare e all'inizio del 200 sottopose al popolo la proposta di dichiararle guerra. Rifiutata una prima volta, alla fine la *rogatio* fu accettata e un esercito romano sbarcò in Grecia prima ancora che Filippo avesse avuto il tempo di respingere l'ultimatum che gli era stato posto.

Secondo i termini della *rogatio*, il senato giustificò la dichiarazione di guerra chiamando in causa i torti commessi da Filippo nei confronti degli alleati del popolo romano[15]. Sarebbe ovviamente ingenuo prendere alla lettera tale giustificazione e credere che i Romani, sfiniti da vent'anni di guerra, si fossero gettati in un nuovo conflitto spinti da un'amicizia disinteressata per i Greci, e piú in particolare per il loro alleato Attalo. In realtà i Romani erano estremamente abili a sfruttare convenientemente alleanze e amicizie per dichiarare guerra, ma solo quando ciò tornava a loro vantaggio. Roma aveva già fatto appello ad amicizie e alleanze per giustificare le due guerre intraprese contro Cartagine, e in seguito avrebbe addotto la stessa ragione per la guerra con-

[14] Secondo la tradizione nello stesso momento a Roma sarebbe giunta, per denunciare l'aggressione di Filippo, anche un'ambasceria ateniese. Ma si tratta probabilmente di un'invenzione: cfr. F. W. WALBANK, *Philip of Macedon*, Cambridge 1940, pp. 311-13.

[15] LIVIO, 31.6.1: «ob iniurias armaque illata sociis populi Romani».

tro Perseo; al contrario, era rimasta a lungo sorda alle invocazioni di aiuto dei suoi alleati giudei[16]. Se il senato aveva risposto cosí prontamente alle richieste di aiuto di Attalo e Rodi era stato perché era già determinato, per ragioni proprie, a dichiarare guerra a Filippo e le richieste degli alleati fornirono un ottimo pretesto per farlo[17].

Durante i primi due anni di guerra non accadde niente di rilevante. Le armate romane e i loro capi si preoccuparono principalmente di accumulare bottino a spese dei Greci e si comportarono alla stessa maniera della guerra precedente, mettendo a sacco le città e sottomettendone le popolazioni[18]. Le cose cambiarono con l'entrata in scena di T. Quinzio Flaminino, eletto console per il 198 e incaricato dal senato di condurre la guerra in Grecia. Flaminino parlava greco correntemente e alcuni anni prima era stato governatore di Taranto: conosceva perciò la mentalità dei Greci, la loro cultura e sembra che fosse animato da sincera simpatia nei loro riguardi. Appena sbarcato in Grecia fece sapere agli abitanti che non era venuto per combatterli ma, al contrario, per portare pace e libertà. Nel corso del suo primo incontro con Filippo il console dichiarò che ormai il Macedone non doveva limitarsi a non muovere piú guerra contro i Greci, ma avrebbe anche dovuto restituire la libertà a tutti coloro che aveva assoggettato e in futuro avrebbe dovuto rinunciare ad ogni ambizione di egemonia sulla Grecia. Flaminino riprendeva cosí un'ideologia risalente al periodo della rivalità tra Atene e Sparta, riutilizzata a partire dalla fine del IV secolo dai Seleucidi e dai Lagidi, soprattutto contro la Macedonia[19].

[16] Cfr. A. GIOVANNINI e H. MÜLLER, *Die Beziehungen zwischen Rom und den Juden im 2. Jh. v. Chr.*, in «Museum Helveticum», XXVIII (1971), pp. 156-71.

[17] Le opinioni degli studiosi sui motivi che hanno indotto il senato a intervenire in Grecia non appena terminata la guerra contro Cartagine sono discordanti. Alcuni attribuiscono l'intervento romano a un imperialismo aggressivo e insaziabile (cfr. in questo senso W. V. HARRIS, *War and Imperialism in Republican Rome 327-70 B.C.*, Oxford 1979), mentre secondo il giudizio di altri i Romani, animati da un filoellenismo sincero e disinteressato, sarebbero stati trascinati quasi loro malgrado a occuparsi delle vicende greche (questo punto di vista è stato recentemente difeso da GRUEN, *The Hellenistic World* cit.). Se il primo giudizio sembra troppo estremista, il secondo appare ben poco realistico. Per un'analisi piú lucida della politica romana in quest'epoca cfr. BADIAN, *Foreign Clientelae* cit., e D. MUSTI, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli 1978, nel quale l'autore analizza in maniera eccellente il fenomeno dell'imperialismo romano. Cfr. inoltre J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme*, Rome 1988, pp. 100 sg., e C. HABICHT, *The Seleucids and their rivals*, in *CAH*², VIII² cit., pp. 382 sgg.

[18] I Romani trattarono in questo modo soprattutto Oreo, Andro e Acanto: cfr. LIVIO, 31.45-46.

[19] Il diritto dei Greci alla libertà e all'autonomia fu proclamato da Antigono Monoftalmo nel 315 per guadagnarsi il favore dei Greci durante la lotta che lo vide opporsi agli altri diadochi per l'impero di Alessandro; tale diritto divenne in seguito il motivo conduttore dell'ideologia ellenistica (cfr. A. HEUSS, *Antigonos Monophtalmos und die griechischen Städte*, in «Hermes», LXXIII (1938), pp. 133-94, e GRUEN, *The Hellenistic World* cit., I, pp. 132-57).

Si potrebbe pensare che questo improvviso mutamento della politica romana fosse causato dai cattivi risultati ottenuti dai generali romani durante i primi due anni di guerra, che avrebbero convinto il senato dell'impossibilità di sconfiggere Filippo senza un'attiva partecipazione dei Greci[20]. Bisogna però ricordare che le campagne elettorali per il consolato a Roma duravano come minimo un anno, soprattutto perché i candidati dovevano percorrere municipi e colonie per ottenerne i voti[21]. Inoltre, nel caso di Flaminino, due circostanze giocavano a suo sfavore: la giovane età (non aveva ancora trent'anni) e l'appartenenza a una famiglia relativamente poco conosciuta. Flaminino non avrebbe perciò avuto nessuna possibilità di essere eletto senza una campagna minuziosamente preparata e senza l'appoggio incondizionato della classe politica al potere[22]. Tenendo conto di questi fattori possiamo far risalire all'inizio della guerra, forse addirittura al 201, la decisione del senato di sostenere la sua candidatura per il consolato del 198 e di affidargli il comando della guerra contro Filippo. La scelta di un uomo tanto giovane, praticamente privo di esperienza militare e che possedeva come unica credenziale la conoscenza della lingua e della cultura greca, fu certamente determinata dall'intenzione di adottare in Grecia una politica differente da quella seguita all'epoca della prima guerra macedonica. Sembra anche legittimo supporre che Attalo e gli abitanti di Rodi non siano stati del tutto estranei a tale mutamento, piú conforme alle tradizioni greche. Comunque siano andate le cose, Flaminino ebbe sin dall'inizio il sostegno incondizionato del senato, che gli diede carta bianca sia sul piano militare sia su quello diplomatico, mentre niente indica che in seno alla classe dirigente fossero presenti divergenze di fondo sulla politica da seguire[23].

Flaminino mise immediatamente in pratica i principî che aveva so-

[20] Questa opinione è piuttosto diffusa tra gli storici. In particolare BADIAN, *Foreign Clientelae* cit., pp. 69 sgg., suppone che siano stati gli stessi Greci a suggerire al senato di adottare questa nuova politica. Cfr. anche WILL, *Histoire* cit., p. 153.

[21] PLUTARCO, *Vita di Flaminino*, 2.1, fa giustamente notare che fu proprio grazie ai voti delle colonie che Flaminino fu eletto.

[22] In effetti due tribuni della plebe tentarono di opporsi alla sua candidatura, giudicandolo troppo giovane, ma il senato decise di permettergli lo stesso di presentarsi di fronte ai comizi (LIVIO, 32.7.8-11).

[23] È quanto sottolinea, a ragione, BADIAN, *Foreign Clientelae* cit., pp. 81 sgg., contro l'opinione di G. DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, IV/1, pp. 206 sg., di A. H. MCDONALD, *Scipio Africanus and Roman politics in the second century B.C.*, in «Journal of Roman Studies», XXVIII (1938), pp. 153-64, e di altri studiosi. Le divergenze riguardarono unicamente punti specifici, ad esempio le condizioni di pace da imporre agli Etoli (LIVIO, 37.1.5), o questioni di ordine etico, come nel caso dell'inganno perpetrato da Marcio Filippo ai danni del re Perseo (*ibid.*, 42.47).

stenuto, risparmiando i civili e garantendo loro il possesso dei beni[24]. Inoltre il console, promettendo agli Achei la restituzione di Corinto e della sua cittadella (a quel tempo sotto il dominio di Filippo), era riuscito a farli passare dalla parte dei Romani, nonostante fossero legati da antica amicizia ai re macedoni, che in passato avevano reso loro notevoli servigi. Nell'autunno del 198 Flaminino organizzò presso le Termopili un incontro con Filippo, al quale invitò tutti quei Greci che avevano un motivo per lamentarsi del re macedone. In loro presenza il console ripeté quanto aveva già chiesto a Filippo, cioè di liberare tutta la Grecia dal dominio macedone, incluse le popolazioni e le città ereditate dai suoi predecessori. Filippo però non aveva alcuna intenzione di cedere Demetriade, Calcide e Corinto, i tre «ceppi della Grecia», cosí i negoziati fallirono. Il re, nonostante Flaminino fosse riuscito a privarlo anche dell'appoggio degli ultimi alleati, si batté fino alla fine; nell'estate del 197, però, sconfitto a Cinoscefale, in Tessaglia, fu costretto ad accettare le condizioni impostegli dai Romani. Il senato, rispettando gli impegni assunti da Flaminino, decretò che tutte le popolazioni e le città fino a quel momento sottomesse alla Macedonia diventassero libere e autonome, incluse Demetriade, Calcide e Corinto, specificando che non sarebbero state sottoposte a tributi e presidi. Questo senatoconsulto, proclamato da Flaminino in occasione dei giochi istmici, fu salutato dai Greci con un delirio d'entusiasmo[25].

Ciò non significava però che il senato e Flaminino si sarebbero d'ora innanzi disinteressati del destino del mondo greco. I dieci commissari inviati dal senato per assistere il proconsole avevano ricevuto precise istruzioni, che Flaminino seguí nella sua opera di riorganizzazione del mondo greco[26]. Il proconsole non esitò a scontentare gli Etoli rifiutando loro la maggior parte delle popolazioni e delle città strappate a Filippo e si mostrò altrettanto fermo con gli Achei, i quali volevano costringere il re di Sparta Nabide ad abdicare per poter annettere la città ai loro territori. Flaminino riordinò gli stati che avevano subito la dominazione macedone, mettendo il potere nelle mani degli amici di Roma; in Tessaglia, in particolare, impose regimi censitari, piú sicuri, per

[24] Cfr. la lettera che egli indirizzò a una città della Tessaglia per annunciarle la restituzione dei beni confiscati durante la guerra (R. K. SHERK, *Roman Documents from the Greek East*, Baltimore 1969, n. 33).

[25] POLIBIO, 18.44.2-3, fa capire che il senato aveva deciso di concedere l'autonomia e la libertà a tutti i Greci dell'Europa e dell'Asia. Ma il testo della proclamazione avvenuta durante i giochi istmici (*ibid.*, 18.46.5) parla unicamente dei Greci europei, restringendo ulteriormente il campo a coloro che erano stati sottomessi a Filippo. Allora non si parlava, dunque, dello statuto del mondo greco nel suo insieme.

[26] *Ibid.*, 18.45.10: «ῥηταὶ ἐντολαί».

Roma, rispetto ai regimi democratici[27]. Prima del suo ritorno a Roma nel 194, Flaminino rivolse ai Greci, e specialmente agli Achei, un invito – che allo stesso tempo era un avvertimento – a fare un uso moderato della libertà che avevano ottenuto e a mostrarsi degni di questo dono del popolo romano[28]. La condotta dei Romani si rivelò simile in tutto e per tutto alla politica adottata da Filippo II e da Alessandro Magno all'indomani della fondazione della lega di Corinto nel 338. Le monete d'oro che riportavano l'effigie di Flaminino, dello stesso tipo e peso degli stateri d'oro del Conquistatore[29], fanno pensare che l'imitazione fosse deliberata e che Flaminino volesse instaurare in Grecia, con il consenso del senato, una «pace comune» (κοινὴ εἰρήνη) fondata sul mantenimento dello *status quo*, sulla risoluzione pacifica delle controversie e su regimi politici stabili.

Nel frattempo il senato si era impegnato in una nuova guerra contro Antioco III. Il re seleucide si era posto l'obbiettivo di ricostituire l'impero creato dal suo antenato Seleuco I. Antioco prima trascorse lunghi anni in Oriente, impegnato nella riconquista delle satrapie perdute nel corso del III secolo; poi, una volta ritornato, cercò di ripristinare la sua autorità in Asia Minore. Nel corso della prima campagna (205-204) si impadroní di numerose città dipendenti dal decadente regno lagide, evitando tuttavia accuratamente di affrontare Attalo o i Rodî. Nel 197, approfittando della sconfitta di Filippo V ad opera di Roma, intraprese una seconda spedizione per recuperare alcune città che il sovrano macedone doveva abbandonare, in particolare Abido. L'anno seguente Antioco oltrepassò l'Ellesponto e cominciò la ricostruzione di Lisimachia, da poco distrutta dai Traci, riportandovi i suoi antichi abitanti, nel frattempo dispersi. Lisimachia si trovava all'ingresso dell'Ellesponto: ancora una volta era in gioco il commercio con il Mar Nero.

Dopo i giochi istmici Flaminino ricevette una delegazione del re seleucide, giunta a rassicurare i Romani delle sue buone intenzioni nei loro confronti[30]. Ma il proconsole fece rispondere molto seccamente di non attaccare le città autonome dell'Asia e di rendere la libertà a quelle che aveva strappato a Tolomeo e a Filippo, e gli ingiunse infine di non spin-

[27] LIVIO, 34.48.2 e 34.51.4-6. Una cosa simile era già successa in Italia nel corso della seconda guerra punica: in generale i notabili si erano schierati dalla parte di Roma, mentre il popolo aveva riposto le proprie speranze in Annibale e in Cartagine (cfr. *ibid.*, 24.2.8 e 26.14.2).

[28] *Ibid.*, 34.49.7-11. Questo avvertimento è essenziale per comprendere quanto avvenne in seguito.

[29] Cfr. M. H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, Cambridge 1974, I, p. 544, e II, tav. LXIV, n. 21.

[30] Grazie a LIVIO, 33.20.8, sappiamo che in precedenza un'ambasceria seleucide si era già recata a Roma per lo stesso motivo e che aveva ricevuto un'ottima accoglienza.

gersi con l'esercito in Europa. Le richieste dei Romani gli furono ripetute direttamente in seguito, a Lisimachia, da un legato inviato dal senato in Oriente per risolvere la disputa tra Antioco III e Tolomeo V sulla Celesiria. Antioco rispose amabilmente, ma con fermezza, dicendo di non capire con quale diritto i Romani si stessero occupando di questioni che riguardavano l'Asia dal momento che lui si disinteressava delle vicende dell'Italia. Antioco precisò che il suo unico scopo era la riconquista del Chersoneso e delle città greche della Tracia, appartenute per diritto di conquista a Seleuco I: facendo ciò, non ledeva in alcun modo gli interessi di Roma.

Senza farsi assolutamente intimidire dal «diktat» romano Antioco, forte dei suoi diritti, l'anno seguente oltrepassò di nuovo l'Ellesponto e strinse un'alleanza con Bisanzio. Nel 193 alcuni inviati del re si recarono a Roma per tentare di stabilire un trattato di amicizia. A Flaminino, che li ricevette a nome del senato, i messi di Antioco raccontarono lo stupore del loro sovrano allorché aveva ricevuto da Roma istruzioni concernenti il destino dell'Asia. Il proconsole replicò intimando ancora una volta ad Antioco di non spingersi in Europa e, nel contempo, informò le numerose legazioni greche che si trovavano a Roma di quanto stava avvenendo. Com'era successo nel 196, furono inviati ad Antioco tre legati per comunicargli direttamente l'avvertimento di Roma e, allo stesso tempo, per esaminare a che punto fossero i suoi preparativi. La minaccia questa volta era perfettamente esplicita: se Antioco non avesse ceduto, sarebbe stata guerra.

La prospettiva di un conflitto fra Roma e Antioco III turbò rapidamente il fragile equilibrio imposto da Flaminino. Gli Etoli, che si erano sentiti danneggiati dagli accordi conclusi al termine della guerra precedente, cominciarono a dar segni di ribellione ed esortarono Antioco, Filippo V e Nabide a intraprendere una guerra comune contro Roma. Filippo, che aveva sperimentato la potenza e la determinazione dei Romani, preferí rifiutare; Antioco invece, apparentemente spinto da Annibale[31], fu meno prudente e prese la decisione (che si rivelerà fatale) di allearsi con gli Etoli e di recarsi in Grecia; Nabide infine vide in questa guerra l'opportunità di recuperare alcune città sottrattegli l'anno precedente, e la colse al volo.

Flaminino dovette tornare in Grecia in fretta e furia per tentare di calmare gli animi. Il proconsole cercò, invano, di convincere gli Etoli a mantenere la pace con Roma, facendo loro balenare la possibilità di future concessioni territoriali. Ebbe invece maggior successo con gli Achei,

[31] Annibale, esiliato dai Cartaginesi alcuni anni dopo la fine della seconda guerra punica, si era rifugiato presso Antioco, che ne aveva fatto uno dei suoi consiglieri.

che avvisò della debolezza e della scarsa preparazione di Antioco. Flaminino riuscí a imporre loro una nuova tregua con il re di Sparta e li costrinse a cedere Zacinto a Roma; in cambio concesse l'annessione, a lungo bramata, di Messene e di Elide. Poco dopo, la morte di Nabide permise agli Achei di annettere anche Sparta, realizzando cosí un sogno a lungo accarezzato.

Chiamato in aiuto dagli Etoli, il re seleucide sbarcò in Grecia nell'autunno del 192. Il senato reagí immediatamente e l'anno seguente i comizi dichiararono guerra ad Antioco e agli Etoli. L'alleanza tra gli Etoli e il re si rivelò ben presto un pessimo affare. Antioco, scarsamente preparato, aveva con sé solamente un piccolo esercito di diecimila uomini; gli Etoli, da parte loro, avevano fatto sperare al loro alleato una sollevazione generale contro Roma, che però non avvenne: infatti, nonostante gli Etoli avessero ricevuto Antioco con entusiasmo, gli altri Greci, debitamente avvertiti da Flaminino, rimasero quasi tutti fedeli a Roma. In queste condizioni il risultato del conflitto era certo: una sola battaglia, combattuta alle Termopili, fu sufficiente per cacciare Antioco dalla Grecia. Il re, tornato in Asia, era perfettamente conscio dell'impossibilità di sconfiggere le legioni romane[32] e preparò una flotta per cercare di impedir loro di sbarcare in Asia. La flotta però fu battuta in due riprese e cosí, nell'estate del 190, un esercito romano comandato da L. Cornelio Scipione, assistito dal fratello Scipione l'Africano, poté traversare l'Ellesponto senza incontrare resistenza.

Antioco cercò di negoziare una pace onorevole, ma gli Scipioni lo informarono che ormai non si trattava piú di rinunciare solamente all'Europa: avrebbe dovuto infatti abbandonare tutta l'Asia Minore fino al Tauro. Non potendo accettare queste condizioni il re tentò la sorte sul campo di battaglia, ma, sconfitto a Magnesia al Sipilo, dovette rassegnarsi. Con la pace di Apamea, firmata nel 188, Antioco rinunciò a qualsiasi pretesa a ovest della linea tracciata dal Tauro e dal Tanai (l'odierno Don)[33]. Il trattato impediva al sovrano di oltrepassare questo limite con truppe o con una flotta da guerra e gli proibiva inoltre il re-

[32] *Ibid.*, 37.26.1-2. Questa osservazione di Tito Livio conferma quanto Flaminino aveva detto agli Achei, e cioè che Antioco era troppo debole per costituire un pericolo per i Romani.

[33] Nel testo del trattato tramandatoci da POLIBIO, 21.42, non si è conservata questa clausola territoriale; in quello pervenutoci grazie a LIVIO, 38.38.4, i migliori manoscritti la definiscono con le seguenti parole: «cis Taurum montem usque ad Tanaim amnem et ea valle Tauri usque ad iuga qua in Lycaoniam vergit». Poiché non si conosce alcun fiume Tanai nel Tauro, l'identificazione di questo fiume ha dato luogo a numerose ipotesi e congetture. In realtà il fiume in questione è proprio il Tanai che conosciamo, l'odierno Don, il quale nell'antichità costituiva la frontiera tra l'Europa e l'Asia a nord del Ponto Eusino: un piccolo errore di traduzione di Tito Livio è all'origine di questa confusione. Cfr. A. GIOVANNINI, *La clause territoriale de la paix d'Apamée*, in «Athenaeum», LX (1982), pp. 224-36.

clutamento di mercenari greci in Europa o in Asia Minore, che diveniva zona d'influenza esclusivamente romana. Anche gli Etoli, rimasti soli, dovettero risolversi ad accettare le condizioni imposte dai Romani e impegnarsi a non avere altri amici o nemici se non quelli del popolo romano.

Il senato non aveva intenzione di esercitare un controllo diretto sui territori liberati dal dominio seleucide, non piú di quanto l'avesse avuta nel 196. Fece infatti in Asia Minore quello che Flaminino aveva fatto in Grecia; instaurò cioè un sistema stabile ed equilibrato di stati sovrani, legati a Roma da vincoli di amicizia e obblighi reciproci. Analogamente a quanto avevano fatto in Grecia, i Romani donarono generose porzioni di territorio ai loro amici piú fedeli (Eumene II di Pergamo, succeduto nel 197 al padre Attalo, e i Rodî), stando tuttavia attenti a non dar loro troppo potere.

Dopo la sottomissione degli Etoli e la pace di Apamea il senato adottò nei confronti del mondo greco un atteggiamento molto ambiguo e, in apparenza, addirittura indeciso. Sembrò disinteressarsi delle vicende greche e assumere un atteggiamento del tutto passivo, nel senso che ascoltava con pazienza le rimostranze e le richieste delle ambascerie che giungevano a Roma. Poteva capitare che il senato manifestasse la sua disapprovazione giungendo a proferire minacce senza però metterle in pratica se rimanevano inascoltate. Mostrò particolare benevolenza nei confronti di Eumene, al quale concesse di estendere il regno a spese del suo vicino e nemico, il re di Bitinia. In tal modo Eumene, con la benedizione di Roma, poté vittoriosamente resistere alle aggressioni del re del Ponto e ottenne inoltre dal senato la cessione di Eno e Maronea, due città della Tracia in precedenza riconquistate da Filippo. Fu in grado di estendere la propria influenza in Grecia con degli atti di evergetismo, con donazioni e costruzioni; tentò, anche se senza successo, di «comprare» tramite l'elargizione di una paga il consiglio della confederazione achea. Roma lasciava fare.

Anche i Rodî conobbero un periodo fortunato. La loro flotta dominava l'Egeo e la grande diffusione, in questa zona, delle dracme di Rodi attesta la loro prosperità. Molte entrate dei Rodî provenivano inoltre dai territori che erano stati loro concessi nel 188, cioè la Caria e la Licia. Ma i Lici, schiacciati dai pesanti tributi loro imposti, si ribellarono e, dopo una resistenza di molti anni, nel 178 finirono per recarsi a Roma a presentare le loro lamentele. Il senato avvertí i Rodî, ricordando loro che la Caria e la Licia non andavano considerate una donazione, ma solo territori affidati alla loro tutela. L'avvertimento non aveva però forza di minaccia, e la guerra proseguí.

L'apparente incoerenza del senato colpisce soprattutto per quanto riguarda la politica adottata nei confronti della confederazione achea. Irritato dall'irrequieta indipendenza di Filopemene e dei suoi amici, il senato aveva accettato solo a malincuore l'annessione di Sparta, Messene ed Elide, costretto anche dalla guerra con Antioco. Quando Sparta, lacerata da tensioni interne, nel 189 lasciò la confederazione e si pose sotto la protezione del senato, questo ingiunse agli Achei di non intervenire. Gli Achei però ignorarono l'avvertimento e obbligarono Sparta a fare ritorno nella confederazione; per tutta risposta il senato si accontentò di un nuovo e pacato avvertimento. Lo stesso schema si ripeté con Messene, che lasciò la confederazione nel 184 e vi fu fatta rientrare con la forza nel 182. Questo andirivieni proseguí fino a quando, nel 180, un ambasciatore acheo di nome Callicrate «tradí» i suoi mandatari raccomandando al senato di usare maggiore fermezza con coloro che gli resistevano. I *patres* si lasciarono convincere: fecero sapere agli Achei e agli altri Greci la simpatia che nutrivano per Callicrate e per gli uomini come lui e mutarono atteggiamento favorendo da quel momento in poi coloro che erano pronti a obbedire senza condizioni ai loro ordini. Alla fine gli Achei si sottomisero.

Polibio giudica molto severamente Callicrate, ritenendolo responsabile delle sciagure che in seguito colpirono la confederazione achea e l'intero popolo greco[34]. Lo storico vuol far credere ai suoi lettori che, senza l'intervento di Callicrate, la politica della fermezza adottata da Filopemene avrebbe avuto successo, che il senato era disposto a trattare con gli Achei da pari a pari e che avrebbe continuato a farlo. Ma Polibio non dice, o meglio, non vuol dire che i Romani, sin dalla loro prima venuta in Grecia e malgrado la politica filoellenica di Flaminino, erano riusciti in poco tempo ad attirarsi l'odio della stragrande maggioranza dei Greci[35]. Questo odio era stato inizialmente generato dalla brutalità e dalla cupidigia che avevano contraddistinto i generali romani e le loro truppe. Già nel 196 centinaia di soldati romani che commerciavano in Beozia furono assassinati dalla popolazione, esasperata dalle loro esazioni: per questo crimine Flaminino aveva preteso la punizione dei colpevoli e l'imposizione di una forte multa[36]. Qualche anno dopo, duran-

[34] POLIBIO, 24.9-10. Per un giudizio obbiettivo su questo statista, che nei fatti risolse il problema degli Spartani per diversi anni, cfr. BADIAN, *Foreign Clientelae* cit., pp. 90 sg.

[35] Cfr. LIVIO, 42.12.1-8, e soprattutto APPIANO, *Guerra macedonica*, 11.1. Polibio minimizza sistematicamente i sentimenti antiromani dei Greci, in particolare in 27.9-10.

[36] LIVIO, 33.29.4. Tito Livio precisa che questi soldati percorrevano la regione con del denaro «negotiandi ferme causa», il che significa che costoro esercitavano il commercio e che è senza dubbio la maniera in cui conducevano gli affari che valse loro l'odio degli abitanti della Beozia.

te la guerra con Antioco, la cattiva condotta delle truppe romane e le richieste dei loro comandanti provocarono la ribellione di Focea a Roma[37]. Nel 189 il proconsole Fulvio Nobiliore fece man bassa delle opere d'arte di Ambracia nonostante questa si fosse consegnata volontariamente ai Romani; fu necessario che la città protestasse vigorosamente presso il senato perché le opere d'arte venissero alla fine restituite. Nel 188 il console Gneo Manlio Vulsone moltiplicò le esazioni in Asia Minore, il che gli valse un'accusa di fronte al senato, dalla quale fu però assolto. Questa situazione nasceva dal fatto che per il senato era estremamente difficile far rispettare le proprie decisioni e proteggere dai suoi stessi generali e dalle sue truppe gli amici e gli alleati di Roma.

Il dato piú grave fu però che l'intervento romano aveva distrutto l'equilibrio tra le potenze esistente in Grecia, equilibrio che aveva permesso ai vari stati di mantenere una certa indipendenza. Indebolendo deliberatamente la monarchia macedone e quella seleucide, Roma aveva eliminato qualsiasi potenza che potesse fare da contrappeso alla propria e aveva imposto al mondo greco un'egemonia esclusiva e assoluta, fino allora ad esso sconosciuta (se si eccettuano i brevi periodi dopo la vittoria di Sparta su Atene, nel 404, e dopo la vittoria di Filippo II a Cheronea, nel 338). Al pari dell'egemonia imposta da Sparta dopo il 404 e di quella macedone successiva al 338, il protettorato romano doveva inevitabilmente essere odioso ai Greci, perché imposto e senza alternative. Malgrado le belle parole pronunciate da Flaminino e nonostante quanto afferma Polibio, la libertà che Roma pretendeva di aver donato ai Greci non era che mera finzione.

L'egemonia romana era gravosa soprattutto per le classi sociali piú deboli. Infatti, in Grecia come altrove, Roma si appoggiò sistematicamente alle classi piú agiate perché, come nota Tito Livio a proposito della riorganizzazione della Tessaglia operata da Flaminino, erano quelle che avevano maggior interesse al mantenimento dell'ordine costituito ed erano perciò, dal punto di vista di Roma, piú affidabili. Non è dunque un caso se l'alleanza degli Etoli con Antioco fu provocata dal popolo, mentre i *principes* erano invece inclini a rimanere fedeli a Roma[38]. E ancora, a Focea fu di nuovo il popolo a provocare la ribellione contro Roma. Si tratta della stessa considerazione che Polibio mette in bocca a Callicrate: era soprattutto il popolo, incoraggiato dai demagoghi, a contestare l'egemonia romana.

Dopo il 404 i Greci si erano coalizzati contro Sparta e dopo la mor-

[37] *Ibid.*, 37.9.1-4. Focea aveva tuttavia stretto liberamente patti di amicizia con Roma.

[38] Secondo Livio (*ibid.*, 35.34.3) questa spaccatura si produsse in tutto il mondo greco.

te di Alessandro Magno si erano immediatamente ribellati alla Macedonia: dati i precedenti, era facile prevedere che avrebbero cercato di scrollarsi di dosso il giogo romano non appena se ne fosse presentata l'occasione. E fu Perseo, divenuto re di Macedonia nel 179 alla morte del padre Filippo che, per la verità quasi senza volere, finí per fornire tale occasione.

4. *La fine delle illusioni.*

Dopo il 196 Filippo V si era energicamente impegnato per rimettere ordine nel suo regno stremato dalla guerra e per ricostituire il suo esercito[39]. Allo stesso tempo il sovrano era stato molto attento a rispettare scrupolosamente il trattato di pace con Roma (secondo quanto riferisce la tradizione, il sovrano si sarebbe fatto leggere il trattato almeno due volte al giorno) e aveva fatto di tutto per convincere il senato della sua buona volontà. In particolare, durante la guerra con Antioco era giunto in soccorso alle truppe romane che stavano attraversando le sue terre. Per ricompensarlo il senato gli permise di recuperare alcuni antichi possedimenti nella Grecia settentrionale a discapito degli Etoli. Se si eccettua la volta in cui Roma prese le parti di Eumene e dei Tessali nelle controversie che li videro opporsi a Filippo, le relazioni tra Roma e il re di Macedonia furono sempre cordiali. Il senato non sembrava preoccuparsi della ricostituzione dell'esercito macedone, né delle campagne intraprese da Filippo nei Balcani per ripristinarvi la propria autorità[40]; non tentò di immischiarsi negli affari interni del regno macedone né intervenne nel corso del drammatico scontro per la successione che vide i due figli di Filippo, Perseo e Demetrio, contendersi il trono del padre[41].

Quando nel 179 succedette al padre, Perseo si premurò di chiedere

[39] Cfr. WALBANK, *Philip* cit., pp. 223 sgg.

[40] Secondo il testo del trattato del 196 trasmessoci da LIVIO, 33.30.6, a Filippo sarebbe stato fatto divieto di possedere un numero di soldati superiore a 5000, di avere elefanti e di dichiarare guerra al di fuori delle frontiere del suo regno. Queste clausole mancano però nel testo corrispondente citato da POLIBIO, 18.44: si tratta evidentemente di un'invenzione annalistica destinata a giustificare la dichiarazione di guerra a Perseo, nella quale il senato accusava il re di preparare una guerra contro Roma.

[41] La rivalità tra Perseo e Demetrio offuscò gli ultimi anni di Filippo. Perseo, che era il primogenito, era stato chiaramente e pubblicamente additato dal padre come suo successore. Ma Demetrio, segretamente incoraggiato da Flaminino e apparentemente sostenuto da una parte della nobiltà macedone, cominciò a ordire intrighi per prendere il posto del fratello, tanto che alla fine il padre fu costretto a decretarne l'esecuzione.

a Roma il rinnovo del trattato del 196 e il riconoscimento del suo titolo di re[42]. Il senato, apparentemente soddisfatto dello *status quo*, gli concesse l'uno e l'altro e lasciò che Perseo continuasse l'opera di restaurazione intrapresa dal padre, consolidando la posizione della Macedonia nei Balcani. Il senato inoltre non ebbe alcuna reazione di fronte al matrimonio del giovane re con una principessa seleucide (avvenuto nel 177), né di fronte a quello di una sorella di Perseo, Apama, con il re Prusia di Bitinia. Contrariamente a quanto pretende la tradizione antica, la politica balcanica di Perseo e i matrimoni dinastici da lui organizzati non rappresentavano un pericolo per Roma, che non aveva alcun motivo di preoccuparsi.

L'errore fatale di Perseo fu invece un altro, cioè di volersi rendere popolare presso i Greci. Nel 174, di ritorno da una spedizione a Delfi in occasione delle Pitiche, lanciò una campagna diplomatica in grande stile con l'intenzione di far dimenticare i rancori che il padre si era attirato. Perseo inviò dappertutto, in particolare presso la confederazione achea, lettere o legati chiedendo di dimenticare le antiche dispute e facendo notare che lui, personalmente, non aveva offerto motivi di scontento tali da impedire l'instaurazione di rapporti cordiali[43]. Concluse inoltre un trattato di alleanza con la Beozia, antica e fedele alleata della Macedonia.

Perseo non aveva probabilmente secondi fini, ma le sue azioni non rimasero senza conseguenze. Le classi sociali meno agiate, che avevano visto aggravarsi le proprie condizioni in seguito all'intervento romano, videro in Perseo una speranza di poter cambiare le cose e credettero che con il suo aiuto avrebbero potuto tener testa ai possidenti appoggiati da Roma. In Tessaglia, in Etolia e in altre regioni scoppiarono violenti disordini causati principalmente, a quanto sembra, dal problema dei debiti[44]. Perseo trovò inoltre sostenitori anche nella classe dirigente[45]. Presso gli Achei, ad esempio, molti uomini politici (tra cui lo stesso Polibio) intendevano condurre una politica indipendente da Roma e vedevano perciò di buon occhio la ripresa della Macedonia[46]. La campagna diplomatica di Perseo rivelò pienamente l'impopolarità dei Romani o, me-

[42] Per quanto segue cfr. A. GIOVANNINI, *Les origines de la 3ᵉ guerre de Macédoine*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», XCIII (1969), pp. 853-61; ID., *Rome et la circulation monétaire en Grèce au IIᵉ siècle avant Jésus-Christ*, Bâle 1978, pp. 83 sgg.

[43] LIVIO, 41.23.7-8. Perseo fece la stessa cosa anche l'anno seguente (*ibid.*, 42.5.1).

[44] *Ibid.*, 42.13.8-9 (Tessaglia) e 42.5.5-12 (Etolia). Cfr. P. MELONI, *Perseo e la fine della monarchia macedone*, Cagliari 1953, pp. 104 sgg.

[45] Cfr. J. DEININGER, *Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland 217-86 v. Chr.*, Berlin 1971, pp. 38-191.

[46] POLIBIO, 24.8-10, 27.15.10-11; LIVIO, 42.30.1-7.

glio, il vero e proprio odio di cui erano oggetto. L'egemonia che Roma aveva voluto imporre al mondo greco minacciava di crollare.

Il senato capí il pericolo e prese immediatamente le misure necessarie a scongiurarlo. Nel 173 fu inviato in Grecia un legato per tentare di rimettere un po' d'ordine e calmare gli animi. Costui si recò in particolare dagli Achei, con i quali «si congratulò per aver respinto le profferte di Perseo, cosicché l'odio che i Romani provavano nei confronti di questo re divenne rapidamente evidente a tutti»[47]. Quando, nell'estate del 172, il re Eumene si recò a Roma per mettere in guardia il senato dagli intrighi del re macedone e per spingerlo ad agire, tutti, in Grecia, si aspettavano una guerra imminente. In realtà la decisione di farla finita una volta per tutte con la Macedonia era già stata presa parecchi mesi prima[48]. Il senato fece approvare dai comizi la dichiarazione di guerra a Perseo, adducendo come pretesto che il re aveva attaccato alcuni amici e alleati del popolo romano e che si stava preparando a muovere guerra contro la stessa Roma. Il senato comunicò a Perseo che ormai non era piú possibile intraprendere negoziati e che i suoi ambasciatori non sarebbero piú stati ricevuti. I Romani volevano una resa senza condizioni e l'abolizione della monarchia macedone.

Questa guerra con la Macedonia, la terza, si svolse piú o meno come la seconda. Per due anni i Romani s'impegnarono soprattutto a isolare diplomaticamente il loro avversario cercando di convincere i Greci che era nel loro interesse stare dalla parte di Roma. Il senato prese inoltre diverse misure per frenare le estorsioni dei generali e delle truppe di Roma a danno dei Greci[49]. Nei confronti di Perseo il senato assunse invece un atteggiamento opposto, mostrandosi inflessibile e rifiutando tutti i suoi tentativi di intraprendere trattative. Come era successo con Filippo, la guerra contro Perseo si risolse in una sola battaglia, combattuta a Pidna nell'estate del 168. Irrimediabilmente sconfitto, Perseo tentò di fuggire, ma alla fine fu catturato e deportato assieme ai due figli in Italia, dove rimasero fino alla morte. Il senato prese le misure necessarie per rendere definitivamente inoffensiva la Macedonia. I consiglieri del re, i suoi ufficiali e i suoi funzionari furono tutti deportati in Italia.

[47] *Ibid.*, 42.6.1-2.

[48] La tradizione antica vuole far credere che fu la requisitoria di Eumene di fronte al senato a far decidere questo ad agire (cfr. *ibid.*, 42.11-13). In realtà in quel momento a Roma si trovavano numerose ambascerie giunte da tutta la Grecia e preoccupate di una guerra che sembrava loro imminente (*ibid.*, 42.14.5). D'altronde il senato da parte sua aveva già deciso, al piú tardi all'inizio del 172, di fare della Macedonia una provincia consolare (*ibid.*, 42.10.11-12). Eumene non ebbe perciò alcun ruolo di rilievo nella vicenda.

[49] Il senato ordinò ai Greci di non soddisfare le esigenze e le requisizioni dei generali romani, a meno che costoro non avessero ricevuto un'espressa autorizzazione in tal senso (POLIBIO, 28.13.11).

La Macedonia venne letteralmente smantellata: la sua secolare unità fu infranta con la creazione di quattro repubbliche autonome, alle quali venne da allora in poi proibito di intraprendere relazioni commerciali tra loro. I Macedoni dovettero rinunciare allo sfruttamento delle proprie risorse naturali, in particolar modo alle miniere d'argento e al legname per le costruzioni di navi che da secoli esportavano nel mondo greco; fu inoltre vietato loro di importare il sale, un genere alimentare di prima necessità per un popolo di allevatori come quello macedone. Ovviamente l'esercito macedone venne smobilitato e le uniche guarnigioni autorizzate furono quelle lungo le frontiere, per contenere le incursioni dei barbari[50]. Il popolo macedone era ormai ridotto a un'ombra di quella nazione che, sotto la guida di Alessandro Magno, aveva conquistato l'impero achemenide di Dario.

I Romani non si accontentarono di indebolire la Macedonia. Mostrarono una durezza persino maggiore nei confronti di coloro che, nel mondo greco, avevano fatto mostra di parteggiare per Perseo o ne avevano preso le difese. Per punire Rodi di essersi offerta per una mediazione nel conflitto, nonché per stroncare la sua potenza, Roma le tolse i territori che pure le aveva concesso vent'anni prima e creò il porto franco di Delo, la cui concorrenza rovinò il commercio dei Rodî e di conseguenza li privò dei mezzi necessari per mantenere una flotta da guerra di una qualche rilevanza, mettendo cosí fine, in pratica, all'indipendenza politica dell'isola[51]. A Eumene di Pergamo, che nel 167 si era recato in Italia per congratularsi con il senato della vittoria su Perseo, fu inviato appositamente un questore con il compito di comunicargli che da quel momento in poi i re non sarebbero stati piú ammessi a Roma e che la sua stessa presenza non era desiderata[52]. Contemporaneamente fu accolto a braccia aperte il suo nemico di sempre, il re di Bitinia Prusia II, il quale aveva saputo adottare il giusto atteggiamento presentandosi alla curia vestito da affrancato e dichiarandosi sovrano unicamente per grazia di Roma[53]. Roma voleva evidentemente sbarazzarsi di alleati di cui ormai non aveva piú bisogno, e perciò ingombranti, riducendoli allo stato di clienti docili e inoffensivi. I Romani, del resto, trattarono con la massima severità tutti coloro che in Grecia avevano commesso l'imperdonabile crimine di aver preso le parti della Macedonia o di essere semplicemente rimasti neutrali durante il conflitto: molti furono con-

[50] Cfr. LIVIO, 45.18 e 45.29.

[51] POLIBIO, 30.31; cfr. H. H. SCHMITT, *Rom und Rhodos*, München 1957, p. 172.

[52] POLIBIO, 30.19.

[53] *Ibid.*, 30.18 e 30.30.

dannati a morte, altri, tra cui lo stesso Polibio, vennero deportati a Roma. Dappertutto il potere fu lasciato nelle mani degli amici incondizionati dei Romani che ben presto si rivelarono addirittura piú insopportabili e dispotici dei loro padroni[54]. Il messaggio era chiaro: bisognava ormai, come diceva Polibio[55], obbedire ai Romani e inchinarsi di fronte ai loro ordini.

A partire da questo momento il senato si impegnò attivamente per accelerare il declino del regno seleucide. Un inviato romano, G. Popilio, fece vela per l'Egitto subito dopo la battaglia di Pidna per costringere Antioco IV, in un incontro rimasto famoso, ad abbandonare subito il regno lagide che aveva invaso. Quattro anni piú tardi, dopo la morte di Antioco, Roma rifiutò a suo fratello Demetrio (che teneva in ostaggio) il riconoscimento della successione al trono per concederla invece al figlio di Antioco, allora solo un bambino. In quello stesso anno mandò un'ambasceria per esaminare la situazione del regno di Siria e per verificare che fossero strettamente osservate le condizioni previste dal trattato di Apamea; ordinò in particolare la distruzione delle navi da guerra e l'uccisione degli elefanti, che il trattato vietava di possedere[56]. Fu probabilmente questa stessa ambasceria a sollecitare l'invio a Roma di una delegazione del popolo ebreo, ribelle al regno seleucide, per stabilire relazioni diplomatiche col senato; ciò avvenne nel 161 e portò alla conclusione di un trattato di amicizia e di alleanza[57]. Con questo trattato, che rappresentava un'intromissione inammissibile negli affari interni del regno seleucide, Roma incoraggiò la secessione dei Giudei che finirono per affrancarsi completamente costituendo uno stato indipendente. La storia del regno seleucide, dalla morte di Antioco IV, è una successione continua di rivolte di palazzo, di usurpazioni e di secessioni, talvolta incoraggiate da Roma. Alla fine del II secolo il regno era in piena decadenza e in pratica continuava a esistere solo di nome.

Polibio sottolinea a piú riprese il cinismo della politica adottata dai Romani a partire dalla terza guerra macedonica, soprattutto nei confronti delle monarchie ellenistiche[58]. Lo storico, in merito al rifiuto del senato di concedere a Demetrio il riconoscimento della sua successione al fratello Antioco IV, osserva che i senatori non si fidavano di un

[54] Cfr. DEININGER, *Der politische Widerstand* cit., pp. 191-214.

[55] POLIBIO, 3.4.3; cfr. anche 24.13.6 e 31.25.6.

[56] *Ibid.*, 31.2.7-9.

[57] *2 Maccabei*, 11.34-38 (lettera di Roma agli Ebrei); *1 Maccabei*, 8.17 sgg., e GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 12.415 sgg. (trattato d'alleanza).

[58] Cfr. F. W. WALBANK, *Polybius*, Berkeley 1972, pp. 168-70; FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 307 sgg.

uomo nel fiore degli anni e preferivano vedere sul trono di Siria un fanciulletto indifeso[59]. A proposito del disastroso conflitto che oppose per lunghi anni il re lagide Tolomeo VI al fratello Tolomeo VIII, Polibio fa invece notare come in quel momento la politica di Roma consistesse nell'estendere e rafforzare il proprio dominio traendo abilmente profitto dagli errori altrui; in questo modo i Romani guadagnavano la riconoscenza di coloro che avevano commesso tali errori facendo loro credere che li stavano aiutando[60]. Con queste considerazioni lo storico mette in risalto come la volontà di Roma di indebolire deliberatamente e sistematicamente i regni ellenistici corrispondesse a un preciso interesse.

Cionostante, ci fu ancora un ultimo sussulto di ribellione. Intorno al 150 un avventuriero di nome Andrisco si fece passare per un figlio di Perseo e si autoproclamò re di Macedonia, assumendo il nome di Filippo. La facilità con cui Andrisco s'impadroní della Macedonia sconcertò completamente i Romani, rivelando loro che anche a vent'anni di distanza dalla battaglia di Pidna i Macedoni erano rimasti molto attaccati alla loro antica monarchia. Fu necessario inviare un nuovo esercito. Andrisco fu rapidamente sconfitto e condotto a Roma; la Macedonia fu riunificata e ricevette lo statuto di provincia, con la conseguenza che da quel momento in poi Roma dovette assumersi in prima persona il compito di difendere la regione.

Gli Achei, da parte loro, non avevano mai veramente accettato una sottomissione senza condizioni alla volontà di Roma. Callicrate e i suoi sostenitori avevano dato prova di una tale arroganza da farsi odiare da tutti; l'ostinato rifiuto del senato di rendere la libertà agli ostaggi certamente non attenuò il risentimento che gli Achei provavano nei confronti di Roma. Alla morte di Callicrate, avvenuta nel 150, le tendenze nazionaliste e indipendentiste presero nuovamente il sopravvento. Sotto l'egida di Dieo di Megalopoli gli Achei vollero tornare a credere che fosse possibile rifiutarsi di obbedire a Roma. Malgrado numerosi avvertimenti del senato, dichiararono guerra a Sparta che rifiutava di sottomettersi, ma questa volta furono duramente puniti per la loro disobbedienza. Gli Achei non riuscirono a resistere a lungo alle truppe romane inviate a combatterli: Corinto, una delle città piú ricche e importanti della Grecia, fu saccheggiata e rasa al suolo. La confederazione achea fu smantellata e condannata a una sopravvivenza puramente nominale. Le mura di cinta delle città furono abbattute e la loro organiz-

[59] POLIBIO, 31.2.7.

[60] *Ibid.*, 31.10.7-9, interpretato correttamente da FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 309 sg.

zazione politica adeguata ai voleri dei Romani (il potere, cioè, fu messo nelle mani dei maggiorenti). Dal 146 in poi in Grecia sopravvissero solamente stati deboli, docili e sottomessi. Il mondo greco, da un punto di vista politico, non esisteva piú.

Polibio, che rappresenta per noi il testimone principale di questa agonia della Grecia durante il II secolo a. C., aveva cercato di convincere i compatrioti della necessità di sottomettersi a Roma e condanna senza riserve la cecità di coloro che hanno cercato di resisterle sino alla fine. Lo storico acheo, pur essendo profondamente greco, non manifesta ostilità nei confronti dei Romani, dà anzi in fin dei conti l'impressione di considerare accettabile la loro egemonia[61]. Abbiamo però un altro giudizio, indipendente e piú obbiettivo, espresso dall'autore del primo libro dei Maccabei, databile alla fine del II secolo a. C. o, piú verosimilmente, all'inizio del I. In un celebre passo questo anonimo Ebreo elogia i Romani, complimentandosi con loro per aver sconfitto e sottomesso il mondo greco. Dopo aver alluso alla vittoria romana contro i re di Macedonia e contro Antioco III, rievoca la guerra d'Acaia con queste parole:

> I Greci avevano deciso di affrontare e distruggere i Romani, ma questi, essendo venuti a conoscenza della cosa, mandarono contro quelli un solo generale; i Greci vennero a battaglia con loro e ne caddero uccisi molti; i Romani condussero in schiavitú le loro mogli e i loro figli e saccheggiarono i loro beni, conquistarono la regione e abbatterono le loro fortezze e li resero soggetti fino a oggi.

E l'autore prosegue:

> Gli altri regni e le isole e quanti per avventura si erano opposti a loro, li distrussero e soggiogarono; con i loro amici invece e con quanti si appoggiavano ad essi mantennero amicizia. Assoggettarono i re vicini e quelli lontani, e quanti hanno sentito il loro nome ne hanno avuto timore. I Romani si sono tanto innalzati in potenza che quelli che vogliono aiutare e far regnare, regnano, mentre quelli che essi vogliono, li depongono[62].

La soddisfazione espressa dallo sconosciuto autore ebreo nel constatare fino a che punto la Grecia fosse stata sottomessa a Roma non deve essere interpretata come un segno di odio nei confronti del popolo greco, quanto piuttosto l'espressione della riconoscenza degli Ebrei nei confronti di una potenza che aveva permesso loro, dopo svariati secoli di dipendenza politica, di darsi infine una vera e propria sovranità autonoma. Ma è difficile dare una descrizione piú realistica della situazione del mondo greco sotto l'egemonia romana.

[61] Cfr. WALBANK, *Polybius* cit., pp. 170 sgg.; FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 339 sgg.
[62] *1 Maccabei*, 8.9-13.

5. *L'ordine romano in Grecia.*

L'effetto piú evidente dell'egemonia romana fu la fine delle incessanti guerre che da secoli gli stati greci si muovevano l'un l'altro: guerre per ottenere l'egemonia, guerre combattute tra vicini o per guadagnare prestigio. Polibio, a proposito della minaccia che Roma poteva rappresentare per il mondo greco alla fine del III secolo, fa dire a un uomo politico dell'Etolia: «Dobbiamo temere moltissimo che le tregue e le guerre, e cioè i giochi ai quali stiamo giocando adesso, non ci vengano strappati tutti, fino al punto che supplicheremo gli dèi di lasciarci la libertà di fare guerra e pace tra di noi secondo la nostra volontà: in breve, di essere gli arbitri delle nostre dispute»[63]. In effetti le guerre fra Greci andarono progressivamente estinguendosi per il semplice fatto che, ogni volta che una delle parti in lotta aveva la peggio, questa si rivolgeva al senato per domandarne l'aiuto contro il proprio avversario. A volte il senato risolveva la questione direttamente; altre volte preferiva invece affidare a uno stato greco il compito di arbitro del conflitto. Una delle vicende piú famose è quella che vide gli Ateniesi opporsi alla vicina città di Oropo, che avevano attaccato e saccheggiato intorno al 160 a. C. Per volere del senato Sicione fece da arbitro del conflitto, che risolse a favore di Oropo condannando gli Ateniesi a pagare una pesante multa[64]. Grazie alle iscrizioni conosciamo altri casi in cui i conflitti furono arbitrati con il consenso del senato: da esse risulta chiaro che la linea seguita da Roma consisteva nel confermare le situazioni acquisite nel momento del suo intervento in Grecia[65]. Il ricorso a un arbitrato non era certo una novità per la Grecia, ma divenne molto frequente in epoca romana, durante la quale assunse un carattere in linea di massima definitivo: Roma infatti non aveva l'abitudine di ritornare sulle decisioni prese, a meno che, naturalmente, non fosse nel proprio interesse farlo. Per illustrare come si era trasformata la politica estera degli stati greci nella seconda metà del II secolo basta del resto un solo esempio, la celebre e significativa lettera inviata dal re di Pergamo Attalo II a un sacerdote di Attis, nella quale il re lo informa della sua rinuncia a intraprendere un'offensiva militare contro i Galati per paura di fare cosa sgradita a Roma, confessando con estrema semplicità che

[63] POLIBIO, 5.104.10-11.

[64] PAUSANIA, 7.11, e *SIG*³, 675.

[65] Cfr. *SIG*³, 665 (Sparta-Megalopoli), 674 (Melitea-Nartacio), 683 (Sparta-Messene) e 688 (Priene-Samo).

ormai non prendeva piú alcuna iniziativa senza aver prima consultato il senato[66].

La pace imposta dai Romani, che ricorda quella conosciuta dalla Grecia per alcuni anni dopo la vittoria di Filippo II a Cheronea, avrebbe in un certo senso potuto legittimare l'egemonia di Roma, se solo questa si fosse veramente preoccupata degli interessi e del benessere del popolo greco. Ma non era questo lo scopo dei Romani. Eliminando o neutralizzando uno dopo l'altro gli stati che avevano fatto la storia della Grecia durante il III secolo, Roma creò un vuoto politico che colmò solo parzialmente, non volendo o non potendo assumersi il ruolo di protettrice rivendicato quando si trattava di giustificare il suo intervento. In realtà, l'atteggiamento assunto da Roma nei confronti del mondo greco è sempre stato diverso da quello degli altri re ellenistici e col passar del tempo la differenza si è sempre piú accentuata.

I re ellenistici erano infatti vincolati al popolo greco da legami molto forti, sia sul piano culturale sia su quello sociale e politico. Avevano ricevuto la stessa educazione dei Greci, onoravano i loro stessi dèi e osservavano, nei rapporti con i sudditi, le stesse regole di comportamento[67]. Alle loro corti si trovavano molti Greci (consiglieri, eruditi, filosofi, medici o artisti) che mantenevano ed esprimevano questi rapporti servendo da intermediari e intercessori. Le lettere e i numerosissimi decreti che illustrano i rapporti fra gli stati greci e i sovrani mettono in evidenza l'amicizia, la benevolenza e a volte la parentela (συγγένεια) che legavano gli uni agli altri[68]. Queste dichiarazioni non erano vuote formule di cortesia prive di significato, ma esprimevano un attaccamento reale, il desiderio costante dei re di assicurarsi i favori e la simpatia dei Greci. Nonostante l'apparente disparità di forze, i rapporti tra gli stati greci e i sovrani non erano cosí impari come potrebbe sembrare a prima vista. Questi sovrani, durante i molti conflitti che li opponevano gli uni agli altri cosí come nel governo dei propri regni, avevano bisogno dei Greci: delle loro città, dei loro porti e delle loro fortezze come basi strategiche, dei loro soldati per combattere e delle loro élite per amministrare il regno. Era quindi nel loro stesso interesse far sí che le città del mondo greco li considerassero favorevolmente, che provassero devozione nei loro riguardi e prosperassero. Si potrebbero citare molti atti di evergetismo da parte dei re in favore di città che stavano attraver-

[66] C. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, London 1934, n. 61.

[67] Sulle leggi comuni (κοινὰ νόμιμα) dei Greci cfr. C. PHILLIPSON, *The International Law and Customs of Ancient Greece and Rome*, London 1911, pp. 43 sgg., e DUCREY, *Le traitement* cit., pp. 291 sgg.

[68] Cfr. WELLES, *Royal Correspondence* cit.

sando momenti difficili per una guerra combattuta da poco, per carestie o epidemie. Il piú famoso è il movimento di solidarietà a favore dei Rodî in occasione del devastante terremoto che nel 227 li colpí: re e città rivaleggiarono in generosità per dimostrarsi solidali con i Rodî nell'opera di ricostruzione[69]. Un altro esempio da non dimenticare riguarda Antioco III: quando i Romani gli intimarono di evacuare l'Europa, il sovrano era intento a ricostruire Lisimachia, distrutta durante un'incursione dei Traci, e a ricondurvi la popolazione, che nel frattempo si era dispersa o era stata ridotta in schiavitú[70]; nello stesso periodo la moglie Laodice aveva istituito una fondazione per procurare una dote alle ragazze povere di Iaso[71]. Le relazioni fra i re e gli stati greci erano quindi realmente bilaterali, in un reciproco rapporto di collaborazione e mutuo rispetto, nel quale anche diritti e obblighi venivano realmente suddivisi. Si trattava di una vera e propria simbiosi.

Distruggendo e indebolendo i regni ellenistici Roma aveva messo fine a questa simbiosi, privando il mondo greco di tutti i benefici che ne derivavano e mettendo cosí fine anche all'evergetismo[72]. I Romani privarono i Greci appartenenti alle classi meno abbienti della possibilità di guadagnarsi il pane come mercenari e quelli delle classi piú ricche di farsi una posizione a corte, nell'amministrazione o nei ranghi dell'esercito di un sovrano. E tutto ciò senza dare nulla in cambio: nonostante i decreti pieni di elogi che definiscono i Romani benefattori dell'umanità[73], in realtà essi furono tutto fuorché evergeti. A differenza dei re ellenistici, non provavano nei confronti dei Greci sentimenti di solidarietà né avevano bisogno di loro. Anche se alcuni membri della classe dirigente romana si dimostrarono sinceramente filoellenici e molti Romani furono veri ammiratori della cultura greca, nel complesso Roma non considerò mai i Greci come alleati o amici ma come sudditi uguali a tanti altri. L'atteggiamento dei Romani nei confronti dei Greci non sembra improntato al rispetto, bensí all'arroganza e al disprezzo, costringendo i Greci ad assumere un atteggiamento servile che poi si compiacevano di

[69] POLIBIO, 5.88-90. Sull'evergetismo dei sovrani ellenistici cfr. P. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, Athènes 1985, pp. 39 sgg.

[70] POLIBIO, 18.51.7-8.

[71] *Inschriften von Iasos*, n. 4.

[72] POLIBIO, 5.90.5-6, termina il suo racconto sul movimento di solidarietà in favore dei Rodî con un'osservazione poco cortese sulla taccagneria dei re del suo tempo. L'autore però trascura di dire che tale mancanza di generosità era la conseguenza del declino delle monarchie ellenistiche provocato da Roma. Cfr. in questo senso GAUTHIER, *Les cités* cit., pp. 54 sg.

[73] Cfr. FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 124 sgg., il quale fa opportunamente notare che questa formula si diffonde soprattutto dopo la terza guerra macedonica, quando ormai tutti erano consci della necessità di sottomettersi incondizionatamente alla volontà di Roma.

rimproverargli. Cosí ad esempio verso il 160, poco dopo la terza guerra macedonica, la città di Abdera ringraziò due cittadini della sua metropoli Teo per aver intercesso in suo favore presso il senato: costoro fecero ai potenti di Roma una corte assidua, sottoponendosi giorno dopo giorno a una vera προσκύνησις nei confronti dei Romani[74]. Si rammenterà che proprio nello stesso periodo Prusia di Bitinia ottenne i favori del senato vestendosi da affrancato, in segno di totale sottomissione. Da ricordare anche la celebre risposta di Silla agli Ateniesi che, giunti nell'86 a negoziare la propria capitolazione, iniziarono col ricordare il loro grandioso passato: il generale romano fece capire che non si trovava là per ricevere lezioni di storia ma per reprimere una rivolta[75]. Se i Greci finirono per diventare dei *Graeculi*, come amava dire Cicerone, ciò fu dovuto in larga parte all'atteggiamento assunto da Roma nei loro confronti, degradante e umiliante allo stesso tempo[76].

Sarebbe vano cercare nella politica romana verso i Greci quella benevolenza e quella sollecitudine dimostrate dai re ellenistici nei confronti dei loro amici e alleati; inutile cercare un atto di evergetismo, si tratti di aiuti materiali a una città in difficoltà, di finanziamenti a edifici pubblici o di soccorsi alle fasce piú deboli della popolazione. In Grecia come altrove i Romani si preoccuparono soprattutto di arricchirsi in ogni modo possibile: con la guerra, con le esazioni o gli affari, mostrandosi in tutto ciò di un'illimitata cupidigia e senza offrire nulla in cambio[77]. Per il resto, l'atteggiamento romano nei confronti dei Greci fu di completa indifferenza. Il senato ascoltò pazientemente le innumerevoli ambascerie greche che giungevano a Roma per presentare lamentele o per chiedere la soluzione di una controversia. Inviò regolarmente legati in Grecia e in Oriente affinché esaminassero la situazione e si assicurassero della sottomissione di tutti. E, qualora le circostanze lo richiedessero, quando cioè erano in gioco gli interessi di Roma, intervenne; ma del destino dei Greci in quanto tali, si disinteressò completamente.

Questa indifferenza di Roma ebbe per i Greci conseguenze drammatiche, tra le quali spicca, anche per il numero di testimonianze che la attestano, la progressiva crescita della pirateria nel Mediterraneo orientale nel corso della seconda metà del II secolo. Nel mondo greco la pira-

[74] *SIG*³, 656.

[75] PLUTARCO, *Vita di Silla*, 13.5.

[76] Questo aspetto della dominazione romana in Grecia è stato messo bene in risalto da HERTZBERG, *Die Geschichte* cit., I, pp. 326 sgg.

[77] Cfr. in particolare MUSTI, *Polibio* cit., pp. 20 sgg. e 88 sgg.; M. CRAWFORD, *Rome and the Greek world: economic relationships*, in «The Economic Historical Review», XXX (1977), pp. 42-52.

teria, divenuta una prerogativa dei Cretesi, era un flagello endemico sin dai tempi piú antichi; era però stato possibile combatterla, ottenendo buoni risultati, durante l'età classica da parte degli Ateniesi e, nell'età ellenistica, dai Tolomei e soprattutto dai Rodî[78]. Ma i Romani, umiliando i Rodî nel 167, avevano tolto loro i mezzi per lottare efficacemente contro la pirateria, in particolar modo quella cretese. Ma c'è un fatto ancor piú grave: espellendo i Seleucidi dall'Asia Minore (pace di Apamea) e vietando loro il possesso di una flotta da guerra, Roma aveva creato un vuoto politico nella regione del Tauro, dalla Panfilia alla Cilicia, del quale approfittarono briganti e pirati per costruirsi covi inaccessibili[79]. Da questi covi i pirati organizzavano spedizioni sempre piú ardite nel Mediterraneo orientale e nell'Egeo, riunendosi in vere e proprie flottiglie, attaccando città, compiendo razzie il cui principale obbiettivo era la cattura delle popolazioni che venivano poi vendute come schiave al libero mercato di Delo o altrove. Come dice Strabone, ogni giorno a Delo venivano messi sul mercato non meno di diecimila schiavi, molti dei quali vittime dei pirati[80]. Sollecitata a intervenire, Roma inviò legati a esaminare la situazione ma la cosa si risolse in un nulla di fatto. La ragione del mancato intervento è forse da cercare nella percezione, da parte romana, di una sostanziale estraneità agli avvenimenti di quelle regioni remote; o forse, piú probabilmente, i Romani non si occuparono della pirateria perché avevano un forte bisogno di schiavi per le attività agricole e domestiche: in qualche modo le disgrazie inflitte ai Greci dai pirati servivano gli interessi di Roma[81].

Alla fine, tuttavia, Roma si rese conto delle conseguenze disastrose della sua politica distruttiva. Nell'ultimo terzo del II secolo le incursioni barbare in Macedonia fecero capire ai Romani il ruolo essenziale di questa regione nella difesa della frontiera danubiana e li costrinsero a inviare legioni nella zona per sostituire le falangi macedoni scomparse[82]. Nel 102 Roma inviò finalmente un pretore, M. Antonio, con il compito di combattere la pirateria cilicia. In seguito a questa spedizione, i Romani tentarono di dare al Mediterraneo orientale ordine e sicurezza du-

[78] Cfr. H. A. ORMEROD, *Piracy in the Ancient World*, Liverpool 1924.

[79] Cfr. *ibid.*, pp. 186 sgg.; ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History* cit., pp. 771 sgg. e 783 sgg.

[80] STRABONE, 14.5.2 (C 668) (il mercato di Delo) e 14.3.2 (C 664) (il mercato degli schiavi di Side).

[81] È quanto afferma Strabone (*ibid.*, 14.5.2 (C 668)), il quale tuttavia attribuisce la responsabilità di questo flagello agli ultimi Seleucidi e spiega l'atteggiamento passivo dei Romani col fatto che fossero impegnati in altre parti del mondo. ORMEROD, *Piracy* cit., pp. 186 sgg., mette però bene in evidenza la responsabilità di Roma.

[82] Cfr. ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History* cit., pp. 758 sg.

raturi mediante una legge, la *lex de provinciis pretoriis*, con la quale la Cilicia veniva trasformata in una provincia pretoria e si chiedeva ai popoli e ai re amici di Roma di collaborare alla repressione della pirateria. Al governatore della Macedonia furono date istruzioni per organizzare le recenti conquiste in Tracia e, in generale, fu vietato ai governatori delle province di intraprendere operazioni militari al di fuori del territorio sotto il loro controllo senza l'autorizzazione del popolo romano o del senato[83]. Sfortunatamente tutte queste buone intenzioni si risolsero in un nulla di fatto, prima a causa delle guerre contro Mitridate che favorirono nuovamente la pirateria, e poi per lo scoppio delle guerre civili che precipitarono il mondo greco in un lungo periodo di infinite sofferenze, lasciandolo completamente esangue, spopolato e in rovina.

È solo con il principato istituito da Augusto che il mondo greco poté infine ritrovare una vera e propria pace, un equilibrio reale, certo diverso da quello tra le varie potenze che aveva conosciuto prima dell'intervento di Roma, cionondimeno stabile e benefico. Sempre sotto il principato, soprattutto a partire da Tiberio, il mondo greco conobbe di nuovo la benevolenza e la sollecitudine di un'autorità attenta al benessere dei sudditi dell'impero. Nell'anno 15 d. C. Tiberio, il cui principio era che un buon pastore doveva tosare il suo gregge e non scorticarlo[84], si fece carico delle province di Acaia e Macedonia per alleviarle dal peso delle esazioni inflitte dai proconsoli inviati dal senato[85]; due volte, nel 17 e nel 27, prestò soccorso a città asiatiche duramente colpite da un sisma[86]. La maggioranza dei suoi successori si comportò alla stessa maniera e alcuni di loro, in particolare Nerone e soprattutto Adriano, adottarono una politica decisamente filoellenica. Roma finí cosí per assumersi, almeno in qualche misura, le proprie responsabilità nei confronti di un popolo che per due secoli aveva spietatamente umiliato e depredato.

[83] Cfr. M. H. CRAWFORD (a cura di), *Roman Statutes*, London 1996, I, n. 12.
[84] SVETONIO, *Tiberius*, 32.5, e DIONE CASSIO, 57.10.
[85] TACITO, *Annales*, 1.76.2.
[86] *Ibid.*, 2.47 e 4.13.1.

ERICH S. GRUEN

«Egemonia» romana e continuità ellenistiche

Nel 217 a. C., nel corso di un colloquio di pace a Naupatto, il capo etolico Agelao prese la parola e pronunciò un discorso allarmato e pieno di presagi angosciosi. Da quattro anni i Greci erano alle prese con la cosiddetta «guerra sociale», un conflitto che aveva coinvolto la maggior parte degli stati della Grecia propria e che aveva stimolato le ambizioni espansioniste del giovane re macedone Filippo V. Agelao esortò i belligeranti a risolvere le loro controversie, giacché una minaccia ben piú grande si profilava all'orizzonte: se non avessero posto termine al loro conflitto, ammoní, sarebbero divenuti vittime delle «nubi da occidente»[1]. L'oratore si riferiva al possente scontro che in quel momento si stava svolgendo al di là dell'Adriatico tra Roma e Cartagine. La potenza che ne sarebbe uscita vincitrice, qualunque essa fosse, avrebbe ben presto rivolto la sua attenzione verso oriente, – prediceva Agesilao, – facendo dei Greci le sue prossime vittime.

In retrospettiva, questa profezia sembra essersi rivelata tremendamente azzeccata. Roma sconfisse la propria rivale a occidente, per poi proiettare gradualmente la propria ombra sul mondo ellenico. La forza militare dei Romani domò le due maggiori potenze ellenistiche, il regno antigonide di Macedonia e quello seleucidico di Siria. A due generazioni di distanza dall'allarme di Agelao, lo storico Polibio, guardando indietro, poteva dichiarare che ormai nel Mediterraneo dominava l'autorità romana e che tutti dovevano sottomettersi agli ordini di Roma[2]. Nell'interpretazione di Polibio, i Romani avevano cominciato a coltivare l'ambizione di dominare il mondo almeno dai tempi della guerra annibalica; pertanto, l'assoggettamento della Grecia rappresentava il compimento di un obiettivo fissato già da lungo tempo[3]. Dalla prospettiva privilegiata della metà del II secolo, l'estensione dell'egemonia ro-

[1] POLIBIO, 5.104; cfr. *ibid.*, 9.37.6-10.
[2] *Ibid.*, 3.4.2-3.
[3] *Ibid.*, 1.3.6, 1.6.2-8, 3.2.6, 3.32.7, 8.1.3, 9.10.11.

mana sull'Oriente ellenico appariva dunque irresistibile e inevitabile.

Eppure l'immagine di una Roma che, attraverso una marcia inesorabile, sottomette gradualmente il mondo greco è ingannevole. Ed è fuorviante immaginare che i Greci abbiano dovuto adeguarsi a un sistema imposto loro da Roma. Il quadro all'interno del quale operarono i Romani e il substrato che assicurò una continuità di fondo nel corso del tardo periodo ellenistico furono infatti forniti dagli istituti, dalle prassi e dalle convenzioni ellenistici[4].

La predizione di Agelao compare in un discorso redatto da Polibio, e dunque è possibile che rispecchi la prospettiva storiografica di quest'ultimo. Ma anche nel caso in cui Agelao avesse effettivamente avuto la capacità di preconizzare la potenziale insidia che la guerra in Italia comportava per la Grecia, probabilmente non avrebbe individuato in Roma la «nube» minacciosa. Come si è detto, il suo discorso, a quanto sappiamo, fu pronunciato nel 217, poco dopo l'arrivo della notizia che il grande generale cartaginese Annibale aveva riportato una vittoria memorabile sui Romani presso il Lago Trasimeno. Se i Greci temevano un attacco da occidente, molto probabilmente immaginavano che la «nube» sarebbe venuta da Cartagine: in quell'anno, infatti, i Romani potevano apparire non troppo temibili. E l'anno successivo le loro fortune toccarono un punto ancora piú basso, in coincidenza con la disastrosa sconfitta subita a Canne. Sicuramente fu in questo modo che Filippo V di Macedonia interpretò la situazione. Le vittorie cartaginesi in Italia eccitarono le sue ambizioni: anziché tremare di fronte alla forza di Roma, egli avrebbe approfittato della sua debolezza[5]. Nel 215 Filippo prese l'iniziativa e strinse un'alleanza con Annibale, un atto destinato ad avere conseguenze ben piú vaste di quanto fosse nelle intenzioni dei due contraenti. Filippo entrò nell'alleanza scorgendo in essa un mezzo per eliminare l'influenza romana sull'Adriatico e sull'Illiria, le aree su cui il re macedone e il suo alleato Demetrio di Faro avevano rivolto le proprie mire[6]. In altre parole, l'impulso che determinò l'incontro iniziale tra Ro-

[4] La tesi qui esposta è presentata in modo molto piú esauriente in E. S. GRUEN, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley 1984. Si tratta nondimeno di un'interpretazione controversa: un'importante opinione critica al riguardo è quella di E. GABBA, *Mondo ellenistico e Roma*, in «Athenaeum», LXXV (1987), pp. 205-10; ID., *L'imperialismo romano*, in *Storia di Roma*, II/1, Torino 1990, pp. 201-33. Cfr. anche il meditato disaccordo di A. GIOVANNINI, *Review-discussion: Roman eastern policy in the late Republic*, in «American Journal of Ancient History», IX (1984), pp. 33-39, e di K. R. BRADLEY, *Book reviews*, in «Classical Journal», LXXXII (1986), pp. 167-73.

[5] LIVIO, 23.33.1-4.

[6] Il giuramento con cui Annibale si impegnava a rispettare il trattato di alleanza è riportato in POLIBIO, 7.9 (in particolare 7.9.13-14). Sui moventi di Filippo cfr. LIVIO, 23.33.1-4; ZONARA, 9.4; APPIANO, *Guerre macedoniche*, 1.

ma e il mondo greco non provenne dall'espansionismo romano, ma dalle ambizioni della Macedonia.

La cosiddetta «prima guerra macedonica», in realtà, sollecitò soltanto marginalmente l'interesse e l'iniziativa di Roma. Filippo colse l'opportunità di estendere l'autorità macedone in Illiria, in Epiro e nelle città del Canale d'Otranto. I Romani, assorbiti dalla guerra contro Cartagine, non poterono fare molto di piú che inviare una flotta a Orico, in modo da tenere fede ai propri obblighi nei confronti delle potenze amiche della costa orientale dell'Adriatico meridionale. Se è vero che i Romani promossero una guerra contro Filippo, si trattò in buona parte di una guerra condotta per procura. Nel 211 i Romani conclusero un'alleanza militare con la lega etolica, e fu quest'ultima, nemica inveterata della Macedonia, a sostenere il peso maggiore degli scontri. Negli anni immediatamente successivi navi romane presero parte a vari combattimenti, e i comandanti romani si guadagnarono fama di crudeltà. Ma fu una coalizione greca antimacedone a condurre realmente il conflitto, il quale, anziché uno scontro tra Roma e la Macedonia, appare piuttosto una riedizione della guerra sociale. L'obiettivo principale dei Romani consisteva nel fare sí che la lega etolica e i suoi alleati continuassero a impegnarsi nella guerra, mentre essi si dedicavano ad Annibale. L'episodio giocò un ruolo maggiore nella storia ellenistica piuttosto che in quella romana[7].

Anche la fine della «prima guerra macedonica» fu determinata da motivazioni riconducibili al mondo greco. L'assenza di un coinvolgimento serio o sostanziale da parte di Roma a lungo andare frustrò gli Etoli, che si stancarono di fornire carne da cannone ai Romani. Di conseguenza la lega etolica abbandonò il conflitto e scese a patti con Filippo. Roma non poté fare altro che accettare il fatto compiuto. La pace di Fenice del 205 concluse la guerra stabilendo condizioni che permisero a Filippo di conservare la maggior parte delle sue conquiste, in cambio della rinuncia ad ogni pretesa nei confronti delle città greche del Mar Ionio. Roma non vi installò alcuna testa di ponte. Il trattato teneva conto di un certo numero di *adscripti*, cioè di stati ellenici che non avevano preso parte alla guerra ma desideravano essere inclusi nell'accordo ge-

[7] Sugli avvenimenti della prima guerra macedonica vedi F. W. WALBANK, *Philip V*, Cambridge 1940, pp. 68-107; E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, II, Nancy 1982², pp. 82-100; N. G. L. HAMMOND, *A History of Macedonia*, III, Oxford 1988, pp. 385-410; R. M. ERRINGTON, *Rome and Greece to 205 B.C.*, in *CAH²*, VIII (1989), pp. 94-106. Sui limitati obiettivi dei Romani cfr. GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 373-81. J. W. RICH, *Roman aims in the first Macedonian war*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», CCX (1984), pp. 126-80, attribuisce ai Romani propositi molto piú ambiziosi.

nerale di pace. L'inserimento di *adscripti* rappresentava una prassi greca a tutti gli effetti, ben radicata nella diplomazia ellenistica: un indizio del fatto che l'accordo rappresentò la risoluzione di divergenze interne al mondo greco e non l'imposizione di un assetto voluto da Roma[8].

Cinque anni piú tardi Roma pose nuovamente piede in Oriente per combattere, questa volta fino in fondo, una guerra di notevole importanza contro Filippo. La «seconda guerra macedonica» non fu infatti una scaramuccia, bensí un conflitto di dimensioni significative, che terminò soltanto con la resa macedone nei confronti della potenza di Roma. Le sue cause rimangono complesse e controverse. È ipotizzabile che l'intervento dei Romani sia stato provocato da una combinazione di motivi: la collera verso Filippo, l'intenzione di prevenire una possibile coalizione di stati, nonché il desiderio di ripristinare la propria reputazione danneggiata dal discutibile comportamento tenuto nella guerra precedente[9]. Quel che tuttavia occorre sottolineare è che anche questo conflitto, svoltosi tra il 200 e il 197, non fu in alcun modo ristretto soltanto a Roma e alla Macedonia: in esso trovarono sfogo infatti tutta una serie di rivalità intraelleniche. L'Etolia entrò nella guerra per recuperare i propri possedimenti nella Grecia centrale, per punire l'Acarnania e per ampliare la propria confederazione. Gli Achei rinnegarono la loro alleanza di lunga data con Filippo non perché colti da un improvviso trasporto nei confronti di Roma, ma per puntellare la propria lega, per schiacciare Sparta, per riconquistare l'acropoli di Corinto e per eliminare la presenza macedone nel Peloponneso. Il re spartano Nabide, facendo il doppio gioco, negoziò sia con Filippo che con Roma, allo scopo di attirare Argo nell'orbita spartana e di avere in futuro le mani libere per una resa dei conti con gli Achei. Durante la guerra gli scambi diplomatici tra Roma, rappresentata principalmente dal generale T. Quinzio Flaminino, e la Macedonia furono in larga misura influenzati dalle richieste e dalle aspirazioni dei vari stati greci, richieste e aspirazioni profondamente radicate nella storia ellenistica[10].

La potenza di Roma annientò le truppe macedoni di Filippo V[11], e Roma si trovò in grado di dettare le condizioni di un accordo di pace.

[8] LIVIO, 29.12.8-16; E. BICKERMANN, *Rom und Lampsakos*, in «Philologus», LXXXVII (1932), pp. 278-85; ID., *Les préliminaires de la seconde guerre de Macédoine*, in «Revue de Philologie», LXI (1935), pp. 66-67.

[9] Varie opinioni sono esaminate approfonditamente da GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 382-98.

[10] Cfr. la discussione, i particolari e i riferimenti bibliografici contenuti *ibid.*, pp. 441-47.

[11] Sul conflitto vedi WALBANK, *Philip V* cit., pp. 138-85; WILL, *Histoire* cit., pp. 151-64; HAMMOND, *A History* cit., pp. 420-43. Un utile riepilogo si trova in ERRINGTON, *Rome* cit., pp. 261-68.

Ma tali condizioni furono messe a punto solo dopo elaborate discussioni e dopo un complesso bilanciamento di interessi che tenne conto delle mire territoriali e delle pretese ancestrali di numerosi stati greci. Ai giochi istmici del 196, con grande sorpresa del mondo ellenico, Flaminino annunciò che ai Greci sarebbe stato concesso di restare liberi e soggetti alle loro leggi, e che Roma non avrebbe inviato guarnigioni né imposto tributi. Questo proclama sbalordí un pubblico greco che aveva temuto una ritorsione da parte di Roma o che si attendeva che quest'ultima intendesse esercitare un controllo saldo e diretto sulla Grecia[12]. La sorpresa era perfettamente comprensibile. Flaminino in questo caso non attinse all'arsenale diplomatico romano, ma utilizzò uno slogan dotato di solide credenziali greche. Le dichiarazioni che garantivano la libertà degli stati greci avevano occupato un posto importante nelle lotte tra i successori di Alessandro Magno, e per tutto il III secolo continuarono a far parte del linguaggio convenzionale usato dai monarchi ellenistici nei confronti delle città e degli stati sotto la loro autorità. Le garanzie di autonomia e le assicurazioni che le popolazioni potevano «vivere secondo le loro leggi» continuarono a contrassegnare il vocabolario dei re e dei dinasti anche negli anni immediatamente precedenti alla «seconda guerra macedonica», in modo particolarmente evidente nel caso dello stesso Filippo V e di Antioco III di Siria. I Romani si limitarono a mutuare questa tecnica di propaganda politica, che alle orecchie dei Greci suonò sorprendente soltanto per il fatto che a servirsene era un conquistatore romano[13].

La formula di cui si servirono i Romani si presentava come uno strumento opportunamente elastico e malleabile, e cosí era sempre stato nell'esperienza greca. La «libertà» e l'«autonomia» erano perfettamente compatibili con l'egemonia esercitata dalle entità piú grandi su quelle piú piccole. I Romani presero a prestito questo concetto dai propri alleati greci e lo applicarono senza discostarsi dalla tradizione: vale a di-

[12] POLIBIO, 18.46.5-15; LIVIO, 33.32-33; PLUTARCO, *Vita di Flaminino*, 10.3-10; APPIANO, *Guerre macedoniche*, 9.4.

[13] Sulla storia di questo slogan, con citazioni dalle testimonianze, vedi A. HEUSS, *Stadt und Herrscher des Hellenismus*, Leipzig 1937, pp. 216-44; R. BERNHARDT, *Imperium und Eleutheria*, Hamburg 1971, pp. 4-18; GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 132-42. Il contesto e il significato della dichiarazione di Flaminino sono esaminati in dettaglio da J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme*, Paris 1988, pp. 58-88. Sull'uso dello slogan cfr. inoltre E. M. CARAWAN, *Graecia liberata and the role of Flamininus in Livy's fourth decade*, in «Transactions of the American Philological Association», CXVIII (1988), pp. 209-52; A. M. ECKSTEIN, *Senate and General: Individual Decision-Making and Roman Foreign Relations, 264-194 B.C.*, Berkeley 1987, pp. 285-317; ID., *Polybius, the Achaeans, and the «freedom of the Greeks»*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», XXXI (1990), pp. 45-71.

re, servendosene in modo non rigido né coerente. Gli accordi di pace inclusero l'assegnazione di Corinto e di altre città peloponnesiache alla confederazione achea, l'ampliamento dei possedimenti territoriali dell'Atamania e l'occupazione della Focide e della Locride da parte dell'Etolia. Del pari, Flaminino, sollecitato dagli alleati greci, sostenne con forza la necessità di liberare Argo da Nabide di Sparta e autorizzò addirittura una guerra contro Nabide per raggiungere lo scopo; ma, una volta portata a termine la «liberazione», la città fu assorbita dalla lega achea. Nonostante la sconfitta, Nabide rimase al potere a Sparta, allo stesso modo in cui Filippo conservò il trono macedone[14]. Per i Greci dell'età ellenistica questa era la prassi normale, e Flaminino fu lieto di adeguarvisi. I Romani potevano ora atteggiarsi a liberatori senza dover riordinare la geografia politica dell'Ellade per adattarla a una configurazione da essi eventualmente escogitata. Nel 194, infatti, Flaminino fece un altro clamoroso proclama: i Romani avrebbero evacuato le guarnigioni che avevano sottratto a Filippo e avrebbero ritirato tutte le proprie forze dalla Grecia. Egli lasciò ai Greci il compito di proteggere la libertà che Roma aveva loro regalato[15].

Si trattava di ipocrisia e di inganno? Dobbiamo pensare che i Romani, nascondendosi dietro un paravento di slogan mutuati dal linguaggio politico greco, avessero istituito una sottile forma di protettorato allo scopo di esercitare un controllo indiretto sulla Grecia e di procurarsi un pretesto per il proprio ritorno? Potrebbe sembrare cosí, perché i Romani, a distanza di soli tre anni, effettivamente ritornarono: questa volta affrontarono gli scontenti e recalcitranti Etoli, loro precedenti alleati, i quali ambivano a impadronirsi di una porzione di territorio piú ampia di quella che avevano ricevuto, e, soprattutto, si scontrarono con il ricco ed esteso impero seleucidico, retto da Antioco III («il Grande»). Ciononostante, interpretare tutto ciò come un'ulteriore tappa nell'inesorabile marcia che i Romani avrebbero intrapreso per piegare il mondo greco al proprio volere significherebbe semplificare in maniera drastica un quadro altamente complesso. Alla base della nuova situazione vi erano le rivalità tra gli stati greci e le loro tradizionali ambizioni. L'espansione etolica va letta non come un atto di resistenza nei confronti della crescente egemonia romana, bensí come una mossa opportunistica tesa a trarre vantaggio dalla partenza dei Romani. Gli appelli rivolti a Nabide e ad Antioco servivano a favorire le mire territo-

[14] Sull'accordo di pace e sugli eventi successivi cfr. WILL, *Histoire* cit., pp. 166-78. Sulla guerra con Nabide vedi anche FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 88-95.

[15] LIVIO, 34.48-49. Cfr. FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 96-117.

riali dell'Etolia piuttosto che a fronteggiare la potenza occidentale ormai lontana.

Tra la fine del III secolo e l'inizio del II Antioco aveva continuato a estendere i propri possedimenti. Il re seleucidico si impadroní di territori situati in Celesiria e nell'Anatolia meridionale, e quindi, passando per l'Eolide e la Troade, avanzò fino all'Ellesponto. Roma aveva avviato schermaglie diplomatiche con Antioco fin dagli anni immediatamente successivi al 200, ma si era astenuta da qualsiasi interferenza diretta nei confronti dell'avanzata del re. In effetti quest'ultimo era un *amicus* della repubblica romana. Benché la dichiarazione di Flaminino ai giochi istmici del 196 insistesse sulla libertà non solo dei Greci europei ma anche di quelli asiatici[16], e benché Roma avesse inviato ambasciatori per comunicare le proprie rimostranze ad Antioco, le conquiste del re non furono toccate. Nessuna delle due parti mostrava il desiderio di giungere a uno scontro diretto; anzi, Antioco premette per stipulare un trattato ufficiale di alleanza con Roma, una proposta che, analogamente a quanto fecero con le proposte provenienti da vari stati greci, i Romani rifiutarono, preferendo evitare di sottoscrivere impegni ufficiali in Oriente. I rapporti tuttavia rimasero cordiali.

Gli avvenimenti furono messi in moto dall'invito che gli Etoli rivolsero ad Antioco nel 192. Il monarca siriaco accolse volentieri l'occasione che gli si presentava di atteggiarsi a campione della libertà greca, seguendo un comportamento che, dopo tutto, vantava una lunga storia nella stirpe dei Seleucidi. Egli era giunto per elevare la propria immagine, non per avviare una guerra. Roma e Antioco gareggiavano fra di loro per promuovere la propria immagine di benefattori della Grecia. Ma a questo punto presero a circolare informazioni e voci, senza dubbio diffuse dai nemici orientali di Antioco, primo fra tutti Eumene di Pergamo, che attribuivano intenzioni aggressive al sovrano siriaco. La tensione salí e gli stati greci si affrettarono a prendere le parti dell'uno o dell'altro contendente nell'eventualità di un conflitto. Ciò, naturalmente, non fece che rendere il conflitto stesso piú probabile. Le opposte propagande radicalizzarono le posizioni, e le sollecitazioni provenienti da altri stati ambiziosi, l'Etolia da un lato e Pergamo dall'altro, prepararono il terreno alla guerra.

Anche in questo caso il conflitto fu innescato da aspirazioni elleniche, e non dall'espansionismo romano. Gli Etoli speravano di riguadagnare i territori persi con la pace del 196, Nabide si riprometteva di colpire la confederazione achea, Eumene intendeva indebolire l'autorità

[16] POLIBIO, 18.47.1-2; LIVIO, 33.34.2-4.

dei Seleucidi in Asia Minore, e Antioco mirava ad essere riconosciuto come il principale patrono della libertà ellenica. Lo scoppio della guerra fu dovuto a una competizione di immagine piuttosto che all'impazienza dei contendenti di misurarsi sul piano militare[17]; questo non indica che Roma fosse mossa dall'intento di estendere il proprio dominio anche sull'Oriente.

Il sollecitato intervento romano ebbe in ogni caso conseguenze devastanti, ancorché non volute. La potenza militare della repubblica scacciò Antioco dal territorio greco, sconfisse l'esercito dell'Etolia, fece la sua prima comparsa in Asia e inflisse un colpo decisivo alle forze seleucidiche. La vittoria romana nella battaglia di Magnesia del 190 costrinse Antioco alla resa[18]. Il senato romano impose questa volta all'Etolia un accordo umiliante, in base al quale la confederazione dovette cedere la maggior parte delle proprie conquiste e promettere di onorare l'impero e la maestà di Roma[19]. Il regno di Antioco patí una punizione piú tangibile: il trattato di pace sottoscritto ad Apamea nel 188 impose al re di rinunciare ad ogni pretesa territoriale a ovest della catena del Tauro, di desistere da ogni speranza di conquista nell'Egeo e in Europa, e di pagare un'enorme indennità di 15 000 talenti[20]. A questo punto la geografia politica dell'Oriente greco assunse effettivamente un aspetto nuovo.

Ma questo riassetto non fu il risultato dell'imposizione di un sistema romano. Come nel caso della «seconda guerra macedonica», anche questa «guerra siriaca» rappresentò molto di piú che una lotta tra Roma e Antioco il Grande. Vi prese parte infatti una schiera di altri stati, ciascuno con obiettivi propri (che in alcuni casi contribuirono di fatto a scatenare la guerra), e ciascuno desideroso di trarre vantaggio dall'esito del conflitto. Gli Achei erano entrati nella mischia apparentemente contro Antioco, ma in realtà limitarono quasi tutte le proprie iniziative al Peloponneso, concentrandosi, come di consueto, sull'obiettivo di ampliare i confini e la composizione della propria lega. Riuscirono ad annettersi l'Elide e Sparta, e furono scarsamente toccati da ciò che avve-

[17] Si vedano le analisi di E. BADIAN, *Studies in Greek and Roman History*, New York 1964, pp. 112-39, e di A. MASTROCINQUE, *Roma e Antioco III. Guerra di propaganda e propaganda per la guerra*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, lettere ed arti», XXVI (1977-78), pp. 1-17. Gli avvenimenti che condussero alla guerra sono ricapitolati da WILL, *Histoire* cit., pp. 178-204.

[18] Cfr. il riassunto *ibid.*, pp. 204-16.

[19] POLIBIO, 21.32.2-4; LIVIO, 38.11.2-3.

[20] Sul trattato di pace di Apamea, un documento complicato e particolareggiato, cfr. POLIBIO, 21.43; LIVIO, 38.38; A. H. MCDONALD, *The treaty of Apamea (188 B.C.)*, in «Journal of Roman Studies», LVII (1967), pp. 1-8; A. H. MCDONALD e F. W. WALBANK, *The treaty of Apamea (188 B.C.): the naval clauses*, ivi, LIX (1969), pp. 30-39; F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, III, Oxford 1979, pp. 156-62.

niva al di fuori della loro area d'interesse[21]. Filippo V, ora un *amicus* di Roma, offrí il proprio aiuto contro Antioco, ma i suoi veri obiettivi risiedevano altrove. Al re macedone venne concessa la facoltà di conservare le città tessaliche che era riuscito a strappare all'Etolia, nonché mano libera nel sottomettere l'Atamania. Egli approfittò pienamente di queste concessioni[22]: Filippo non agí dunque come un burattino di Roma. A oriente i maggiori beneficiari della guerra furono gli alleati di Roma nel regno di Pergamo e sull'isola di Rodi. Il sovrano di Pergamo, Eumene II, giocò un ruolo strumentale nell'indurre i Romani a intervenire contro Antioco. Le incursioni compiute dai Seleucidi nella sfera d'influenza di Pergamo avevano eroso l'autorità della dinastia attalide, sicché Eumene esercitò forti pressioni per spingere i Romani a entrare in guerra e, dopo l'avvio delle ostilità, forní un sostegno incondizionato alla causa romana. Naturalmente Eumene mirava al proprio tornaconto, per cui si oppose strenuamente alla pace finché Antioco non avesse consentito a evacuare interamente le aree situate nella sfera d'influenza di Pergamo. E invero Eumene ottenne ancora di piú: gli accordi di pace gli assegnarono infatti vasti territori nell'Asia Minore occidentale e centrale, permettendogli di incrementare in modo sostanziale i possedimenti di Pergamo. Al principio della guerra i Rodî si tennero in disparte, aspettando di vedere con chi fosse piú vantaggioso allearsi. Quando la superiorità romana sembrò emergere in modo chiaro, essi improvvisamente mostrarono zelo ed energia, entrando in campo contro Antioco per il resto del conflitto. In conseguenza anche l'isola ottenne la propria ricompensa: la maggior parte dell'Asia Minore sud-occidentale finí infatti sotto il suo dominio[23].

La nuova mappa del mondo greco mostrava alcuni marcati cambiamenti. Ma le potenze che se ne avvantaggiarono furono la Macedonia, l'Acaia, Pergamo e Rodi. Ancora una volta Roma aveva dato un saggio della propria forza militare; eppure, al termine della guerra i Romani non installarono alcun presidio militare, né avviarono iniziative di annessione. Ammesso che vi fosse «egemonia» in qualche senso tangibile, risulta difficile scorgerne le tracce. Com'era accaduto per Filippo, an-

[21] Sulle complesse manovre nel Peloponneso vedi A. AYMARD, *Les premiers rapports de Rome et de la confédération achaienne*, Bordeaux-Paris 1938, pp. 294-394; A. M. CASTELLANI, *Le relazioni fra Roma e la confederazione achea da T. Quinzio Flaminino a L. Emilio Paolo*, in «Contributi dell'Istituto di Filologia classica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore», I (1963), pp. 75-86; R. M. ERRINGTON, *Philopoemen*, Oxford 1969, pp. 116-47; GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 462-75.

[22] Cfr. WALBANK, *Philip V* cit., pp. 200-21; HAMMOND, *A History* cit., pp. 448-68.

[23] POLIBIO, 21.46; LIVIO, 38.39; WALBANK, *A Historical Commentary* cit., pp. 164-75. Su Pergamo vedi E. V. HANSEN, *The Attalids of Pergamum*, Ithaca 1971², pp. 74-97; su Rodi, R. BERTHOLD, *Rhodes in the Hellenistic Age*, Ithaca 1984, pp. 149-66.

che Antioco conservò il trono. Benché la possibilità di espandersi verso ovest fosse stata loro preclusa, i Seleucidi mantennero piena autorità sul cuore del loro impero, vale a dire sulla Siria, la Palestina e le satrapie superiori. I popoli di queste regioni rimasero immuni da ogni interferenza romana. Gli abitanti dell'Anatolia facevano riferimento a potenze egemoni, come Pergamo e Rodi, piú vicine di quanto non fosse Roma. In Grecia l'Acaia dominava nel Peloponneso, Filippo aveva guadagnato terreno in Tessaglia, e persino gli Etoli, pur essendo stati sconfitti, furono autorizzati a mantenere in vita la propria confederazione. Dietro al nuovo scenario si celavano dunque le consuete contese e ambizioni del mondo ellenistico, e non l'imperialismo di Roma.

In quale misura l'azione e gli interessi romani interferirono negli affari degli stati greci durante il quindicennio successivo ad Apamea? La tremenda forza della repubblica campeggiava sullo sfondo, configurandosi come potenziale fonte di sostegno per coloro che erano stati alleati di Roma nella guerra contro Antioco, e come oggetto di speranza per coloro che cercavano di migliorare le proprie fortune nell'ambito degli eventi che seguirono alla guerra. A Roma giungevano con regolarità ambascerie elleniche che importunavano il senato con richieste di aiuto contro i propri nemici. Ma in generale i leader romani evitarono di farsi coinvolgere nelle liti e nelle rivalità delle popolazioni elleniche. Le missioni diplomatiche divennero delle formalità e le dichiarazioni romane poco piú che gesti simbolici. In larga misura, le manovre e le rivalità degli stati greci seguirono binari tradizionali, manifestando scarsa consapevolezza di una presunta «egemonia» romana.

La monarchia seleucidica, nonostante la sconfitta patita ad opera dei Romani, mantenne il controllo dei propri possedimenti ancestrali. I successori di Antioco il Grande, Seleuco IV e Antioco IV, conservarono il dominio di territori che si estendevano dalla Cilicia alla Susiana. Sebbene non potesse inviare eserciti al di là del Tauro, Seleuco condusse trattative diplomatiche con stati quali Atene e la lega achea, stabilí buone relazioni con Rodi e con il Ponto, e addirittura contrasse alleanza matrimoniale con il casato antigonide di Macedonia. Antioco IV andò ancora oltre, elargendo doni e ricevendo onorificenze da stati e città sparsi per tutto il mondo greco[24]. E la sua ascesa al trono fu in larga parte dovuta a Eumene di Pergamo, circostanza che segnala una riconcilia-

[24] Vedi C. HABICHT, *The Seleucids and their rivals*, in *CAH*², VIII (1989), pp. 338-43. Le testimonianze relative alle elargizioni e alle onorificenze dispensate da Antioco sono raccolte in O. MØRKHOLM, *Antiochus IV of Syria*, Gyldendal 1966, pp. 51-63; cfr. WALBANK, *A Historical Commentary* cit., pp. 287-88. Si noti, in particolare, POLIBIO, 26.1.10.

zione tra le due monarchie[25]. Quando nacquero tensioni, esse riguardarono la Celesiria, una regione per la quale vi era una contesa inveterata tra i Seleucidi e i Tolomei. L'attrito crebbe quando in Egitto, durante la minorità del giovane Tolomeo VI, il controllo dello stato cadde nelle mani di ambiziosi ministri della corona. Nel 173 il re siriaco inviò una missione a Roma, che gli fruttò parole incoraggianti e la riconferma della condizione di *amicus*. Ma la delegazione romana in Oriente sostò ad Alessandria e rinnovò l'*amicitia* anche con i Tolomei[26]. Questo atteggiamento chiaramente imparziale era un segno della riluttanza di Roma a rimanere impigliata nelle faide ancestrali dell'Oriente ellenistico. Quattro anni piú tardi la disputa tra Siria ed Egitto sfociò in un conflitto aperto, il sesto di una serie che aveva avuto inizio piú di un secolo prima[27]. I contendenti non aspettarono di ricevere il permesso di Roma, né pensarono di incorrere nella sua disapprovazione.

Eumene II di Pergamo era stato il beneficiario principale della pace di Apamea. L'espansione territoriale ottenuta in conseguenza della guerra lo incoraggiò a intraprendere ulteriori iniziative. Egli sperò invano di potersi impadronire di alcune città tracie con l'approvazione di Roma, e tentò inoltre di procurarsi l'aiuto di quest'ultima nei conflitti che lo opposero prima a Prusia I di Bitinia e poi a Farnace I del Ponto. Il senato romano, al quale giunsero anche appelli provenienti dai nemici di Pergamo, replicò con risposte cortesi e inviò missioni diplomatiche, ma in sostanza limitò la propria azione al tentativo di riconciliare i rivali. Cosí Eumene dovette fare esclusivo affidamento sulle proprie risorse e sulla propria intraprendenza. E i mezzi di cui disponeva erano notevoli: le forze pergamene sconfissero Prusia, il quale venne successivamente indotto ad allearsi coi vincitori, e la nuova coalizione, comprendente anche la Cappadocia e la Paflagonia, riuscí a sottomettere Farnace e i suoi alleati galati. Appare evidente che Eumene combatté le proprie battaglie e costruí la propria rete di alleati senza l'aiuto di Roma. Queste manovre ovviamente misero in allarme i rivali di Pergamo in Anatolia e altrove. La Macedonia, la Siria (due regni ora collegati da un matrimonio interdinastico), la Bitinia e Rodi intrecciarono alleanze fra di loro. Eumene, a sua volta, impiegò truppe e denari per favorire l'ascesa al trono seleucidico di Antioco IV, allargando cosí ancora piú a est la propria

[25] *OGIS*, 248; APPIANO, *Guerre siriache*, 45.

[26] LIVIO, 42.6.4-12.

[27] Sulla guerra vedi W. OTTO, *Zur Geschichte der Zeit des 6 Ptolemäers*, in «Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften», XI (1934), pp. 23-81; MØRKHOLM, *Antiochus IV* cit., pp. 64-96; piú brevemente, WALBANK, *A Historical Commentary* cit., pp. 352-60; WILL, *Histoire* cit., pp. 311-25; HABICHT, *The Seleucids* cit., pp. 343-46.

rete di potenti alleati[28]. Tutto ciò rientrava in pieno nello scenario della *Machtpolitik* ellenistica.

Sviluppi analoghi si possono riscontrare anche nella Grecia propria. In conseguenza della guerra contro Antioco la lega achea, al pari di Eumene, aveva incrementato il proprio potere e il proprio prestigio. Ciò si rispecchiò in una intensa attività diplomatica con gli stati orientali: inviati di Eumene II, di Seleuco IV e di Tolomeo V giunsero in Acaia per manifestare la propria benevolenza e per conquistare quella della confederazione[29]. Il problema principale dell'Acaia consisteva nel mantenere l'unità e l'armonia all'interno della confederazione stessa. La Messenia tentò la secessione negli ultimi anni del decennio 190-180, mentre la sistematica renitenza di Sparta si concretizzò in diversi tentativi di abbandonare la lega, tentativi resi tuttavia problematici dalle divergenze interne alla città stessa e dalle rivalità politiche in seno alla leadership achea. Molti sforzi furono compiuti per trascinare Roma nel ginepraio peloponnesiaco. Tra il senato romano e le varie fazioni peloponnesiache si registrò un febbrile viavai di ambascerie. Ma, benché il senato o i suoi rappresentanti si dimostrassero disposti ad arbitrare le dispute e a offrire soluzioni, e occasionalmente si risolvessero a fare la voce grossa, le loro dichiarazioni verbali ebbero scarso impatto sulla situazione. E, di fatto, i Romani non manifestarono alcun desiderio di andare al di là di questo tipo di dichiarazioni. Cosí l'Acaia soffocò la rivolta messena, assorbendo ancora una volta Messene nella lega. I tentativi ripetutamente compiuti da diverse fazioni spartane non ottennero risultati molto migliori: una volta domata la ribellione messena, gli Achei imposero infatti a Sparta un nuovo accordo che riaffermava la sudditanza della città alla lega. Persino quando, nel 180, il politico acheo Callicrate, ottenendo un cordiale benvenuto, riuscí a farsi ascoltare dal senato promettendo di seguire la volontà di Roma in cambio di un chiaro appoggio alla propria fazione, la situazione peloponnesiaca risultò ben poco modificata. I nemici politici di Callicrate conservarono la propria posizione di primo piano all'interno della lega, e anzi si sentirono perfettamente liberi perfino di contemplare la possibilità di riprendere relazioni diplomatiche con il regno di Macedonia; un proposito poi scartato in base a ragioni loro proprie. L'orgoglio e l'indipendenza degli Achei rimasero dunque ben saldi[30]. Comportamenti simili si possono ri-

[28] Sulla storia di Pergamo in questo periodo cfr. J. HOPP, *Untersuchungen zur Geschichte der letzten Attaliden*, München 1977, pp. 34-58. Un breve riepilogo in HABICHT, *The Seleucids* cit., pp. 324-32.

[29] POLIBIO, 22.3.5-6, 22.7.1-9, 22.8.1-13, 22.9.1-13; DIODORO SICULO, 29.17.

[30] L'intricata situazione del Peloponneso è trattata da CASTELLANI, *Le relazioni* cit., pp. 87-

scontrare anche in altre aree della Grecia. Gli appelli inviati a Roma dalla Tessaglia, dall'Epiro e dall'Atamania per denunciare le aggressioni macedoni non fruttarono alcun aiuto concreto. Successivamente i Tessali e gli Epiroti appianarono i propri dissidi con la Macedonia, e persino gli Etoli, sconfitti e umiliati da Roma nella guerra precedente, stabilirono rapporti cordiali con i Macedoni; lo stesso fece la Beozia. Gli stati ellenici, pur mantenendo contatti con Roma, continuarono a condurre una politica estera autonoma, talvolta facendosi forti dell'approvazione dei Romani, ma piú spesso sfruttandone l'indifferenza[31].

La stessa Macedonia continuò ad agire senza farsi condizionare da Roma. Le ambizioni di Filippo V erano state limitate ma non bloccate dalla sconfitta militare. Egli era divenuto un *amicus* di Roma e aveva offerto i propri servigi nella guerra contro l'Etolia e Antioco, traendone notevoli vantaggi: non solo acquisizioni territoriali, ma anche la cancellazione dell'indennizzo da pagare al vincitore romano. Quest'ultimo provvedimento equivalse a un riconoscimento simbolico della piena autonomia macedone. Benché le azioni espansionistiche compiute da Filippo in Tracia e in Tessaglia avessero indotto le sue vittime ad appellarsi ai Romani, di fatto le iniziative macedoni non ne risultarono frenate[32]. Da questo punto di vista l'ascesa al trono del figlio di Filippo, Perseo, avvenuta nel 179, apportò pochi cambiamenti. Perseo rinnovò l'*amicitia* con Roma e, riprendendo la politica paterna, si dedicò ad accrescere l'influenza macedone all'estero. Ma perseguí questo obiettivo per mezzo di legami diplomatici, matrimoni e concessioni di benefici, piuttosto che attraverso un espansionismo aggressivo. Perseo costruí la propria rete di relazioni – con la Siria e la Bitinia, l'Etolia e la Beozia, nonché con Rodi – nel corso del terzo decennio del secolo. Nel 174, con grandi squilli di fanfara, compí un viaggio a Delfi per consultare l'oracolo e per proclamare la propria benevolenza nei confronti di tutti i Greci, scortato da un esercito che nel corso della propria marcia ostentatamente si astenne da qualsiasi atto di depredazione. A quanto pare la

113; ERRINGTON, *Philopoemen* cit., pp. 148-215; GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 481-502. Per una discussione sintetica vedi P. S. DEROW, *Rome, the fall of Macedon and the sack of Corinth*, in *CAH²*, VIII (1989), pp. 295-303.

[31] J. DEININGER, *Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland, 217-86 v. Chr.*, Berlin 1971, pp. 146-59, in modo poco persuasivo ritiene di scorgere qui l'operato di fazioni filo- e antiromane. Vedi E. S. GRUEN, *Class conflict and the third Macedonian war*, in «American Journal of Ancient History», I (1976), pp. 35-46.

[32] Sugli ultimi anni di Filippo cfr. WALBANK, *Philip V* cit., pp. 223-57; E. S. GRUEN, *The last years of Philip V*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», XV (1974), pp. 221-46; G. BRIZZI, *I sistemi informativi dei Romani*, Wiesbaden 1982, pp. 199-221; HAMMOND, *A History* cit., pp. 468-87.

mossa propagandistica fruttò a Perseo una notevole popolarità. Coloro che speravano di porre un freno alle sue ambizioni non ricevettero alcun appoggio da Roma. Ma la crescita del prestigio e dell'influenza macedoni era destinata a provocare apprensione tra alcuni stati greci. In particolare, il re di Pergamo intravedeva un pericolo in ogni atto compiuto da Perseo e nel 172 cercò di indurre i Romani a intervenire contro di lui. Uno spettacolare accrescimento dell'autorità macedone in Grecia poteva senz'altro costituire fonte di preoccupazione per Roma, non perché minacciasse gli interessi romani o mettesse in discussione una presunta egemonia romana, ma perché avrebbe potuto sconvolgere l'equilibrio politico della regione, causando una situazione di instabilità. Ciononostante, il senato si dimostrò restio a intervenire, preferendo la diplomazia alle ostilità. Roma inviò ambasciatori in tutto il mondo ellenistico per conservarsi ovunque la benevolenza di re, leghe e città, e, presumibilmente, per dissuadere Perseo dal tradurre la sua popolarità in belligeranza. A ciò seguirono complesse manovre diplomatiche, che occuparono piú di un anno. Nessuna delle due parti appariva impaziente di misurarsi con l'altra in campo aperto: Roma probabilmente sperava che l'intimidazione potesse evitare la guerra; Perseo preferiva la mediazione, ma non era disposto a umiliarsi. Rimaneva poco spazio di manovra, sicché, nel 171, la «terza guerra macedonica» infine scoppiò: non in conseguenza di un'animosità covata da lungo tempo o di un urto di egemonie rivali, ma a causa di una reciproca e imprevista crisi di fiducia[33].

Nondimeno la guerra, come le altre che la precedettero, rappresentò molto di piú che uno scontro tra Roma e un influente regno ellenistico. Come già era accaduto nelle due precedenti guerre macedoniche e nella guerra siriaca, anche in questo conflitto trovò infatti sfogo un complesso ed eterogeneo insieme di contese, animosità e ambizioni elleniche. In altri termini, non si trattò affatto di una pura e semplice lotta tra superpotenze.

Occorre fin dall'inizio osservare che Roma non poté contare sulla lealtà o sull'appoggio automatici degli stati ellenici, malgrado la sua azione fosse stata ufficialmente intrapresa nel loro interesse. Gli inviati di Roma scoprirono che, per ottenere la collaborazione dei Greci, una semplice richiesta di ubbidienza non era sufficiente. Da diversi stati giun-

[33] Sui complessi antefatti della terza guerra macedonica vedi E. BICKERMANN, *Notes sur Polybe*, in «Revue des Etudes Grecques», LXVI (1953), pp. 492-506; P. MELONI, *Perseo e la fine della monarchia macedone*, Roma 1953, pp. 150-209; A. GIOVANNINI, *Les origines de la 3e guerre de Macédoine*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», XCIII (1969), pp. 853-61; GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 403-19; HAMMOND, *A History* cit., pp. 490-512.

sero reazioni caute. La lega achea, pur essendo legata da un'alleanza con i Romani, durante la guerra manifestò un comportamento oscillante, non riuscendo a esprimere una posizione concorde e offrendo un appoggio decisamente tiepido. Anche l'aiuto della confederazione etolica, benché il trattato sottoscritto nel 189 vincolasse quest'ultima a onorare la maestà e il potere di Roma, dovette essere esplicitamente sollecitato dai Romani. Gli Etoli dimostrarono scarso entusiasmo per la guerra, mantennero un atteggiamento indipendente e presero decisioni *ad hoc*, preoccupandosi piú della propria sicurezza che degli impegni che li legavano agli alleati. Tormentati da divisioni interne, stati come la Tessaglia, l'Epiro, l'Acarnania e la Beozia non si accodarono automaticamente al carro romano[34]. E, in verità, l'iniziale successo di Perseo fu accolto con giubilo in varie parti della Grecia[35]. Persino la presenza di truppe romane non fu sufficiente a trascinare unanimemente nella mischia gli stati ellenici. Nel complesso, Roma dovette fare affidamento sulle proprie forze.

L'esempio piú notevole di questa libertà d'azione è offerto dal sovrano di Pergamo Eumene II. Nessuno piú di lui si era adoperato per ottenere l'aiuto di Roma contro Perseo. Egli impegnò forze navali e terrestri, per giunta guidandole di persona, per erodere la potenza dei Macedoni, nonché per aprirsi una via di accesso in Tracia. Eppure circolarono voci secondo cui, tra il 169 e il 168, Eumene aveva condotto dei negoziati clandestini con Perseo. È impossibile appurare se queste voci contenessero almeno una parte di verità[36]: si potrebbe trattare di sospetti fatti circolare dopo la guerra dai nemici di Eumene. Ma, a prescindere dalla loro eventuale fondatezza, il semplice fatto che avessero potuto essere propagati è sintomatico e degno di nota, poiché significa che persino gli amici piú fidati di Roma potevano passare per disertori. Gli stati greci e i loro capi continuarono a conservare la propria autonomia decisionale.

Un discorso simile vale per Rodi. I Rodî attribuivano notevole importanza alla propria indipendenza; intrattenevano buone relazioni con Roma, ma anche con parecchi stati ellenistici, compreso il regno di Macedonia, ed esercitavano un'egemonia in buona parte dell'Asia Minore sud-occidentale. La guerra tra Roma e Perseo fu per Rodi un evento

[34] MELONI, *Perseo* cit., pp. 251-58; CASTELLANI, *Le relazioni* cit., pp. 113-25; DEININGER, *Der politische Widerstand* cit., pp. 159-84; GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 505-14.

[35] POLIBIO, 27.9-10; LIVIO, 42.63.1-2; DIODORO SICULO, 30.8.

[36] POLIBIO, 29.4-9; LIVIO, 44.24-25; APPIANO, *Guerre macedoniche*, 18.1. Tra le varie opinioni cfr. MELONI, *Perseo* cit., pp. 335-41; HANSEN, *The Attalids* cit., pp. 116-18; HOPP, *Untersuchungen* cit., pp. 57-58; WALBANK, *A Historical Commentary* cit., pp. 365-70; GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 556-63.

estremamente sgradito. I Rodî manifestarono il proprio appoggio a Roma, ma sul piano concreto il loro contributo fu scarso; e nel 168, benché gli eventi volgessero a favore di Roma, tentarono una mediazione per porre termine al conflitto. Le mosse di Rodi furono dettate dall'esigenza di tutelare i propri interessi, un comportamento caratteristico della maggior parte degli stati greci durante la «terza guerra macedonica»[37]. Gli Elleni non si consideravano clienti arrendevoli di Roma.

Piú a est, la precedenza ancora una volta spettò alle rivalità piú antiche. In occasione della guerra contro Perseo, sia Antioco IV di Siria che i ministri di Tolomeo VI d'Egitto promisero un appoggio incondizionato alla causa romana[38]; ma, in concreto, la collaborazione che offrirono fu poca cosa. Viceversa, le due potenze rinfocolarono la loro contesa ancestrale. Antioco mirava a estendere la propria autorità dalla Celesiria allo stesso Egitto. Anche se fu una mossa egiziana ad aprire le ostilità, i Seleucidi invasero per due volte l'Egitto, nel 169 e nel 168, come se Antioco desiderasse instaurare ad Alessandria un governo alle dipendenze di Antiochia. La «sesta guerra siriaca» seguí modelli ellenistici ben collaudati. Roma non fece molto di piú che cercare una riconciliazione tra i contendenti, senza tuttavia ottenere grandi risultati. Antioco si dimostrò cortese con i mediatori, ma non offrí loro appigli concreti. Gli attriti fra i Tolomei, sfruttati da Antioco, portarono a una spaccatura nella politica egiziana: Tolomeo VI preferí la mediazione dell'Acaia, suo fratello fece appello a Roma. Ma i Romani, alle prese con Perseo, presero tempo[39]. Il conflitto procedeva secondo gli abituali schemi ellenistici.

Roma annientò definitivamente il regno macedone nella battaglia di Pidna del 168[40]. Ma Perseo si era dimostrato un nemico molto piú temibile di quanto i Romani avessero previsto; questi ultimi inoltre non avevano digerito l'entusiasmo che molti Greci avevano dimostrato nei confronti del re macedone. Il sostegno dato alla causa romana era stato insufficiente e ovunque, dall'Acaia a Pergamo, la lealtà degli alleati appariva incerta. I Romani erano decisi a vendicarsi.

A prima vista Pidna appare come un punto di svolta decisivo. I provvedimenti presi dopo Pidna denotano da parte romana un atteggiamen-

[37] Interpretazioni diverse si possono trovare in H. H. SCHMITT, *Rom und Rhodos*, München 1957, pp. 129-50; E. S. GRUEN, *Rome and Rhodes in the second century B.C.: a historiographical inquiry*, in «Classical Quarterly», XXV (1975), pp. 69-76; G. CALBOLI, *Marci Porci Catonis Oratio Pro Rhodiensibus*, Bologna 1978, pp. 99-113; BERTHOLD, *Rhodes* cit., pp. 179-94.

[38] LIVIO, 42.29.6-7.

[39] POLIBIO, 27.19, 28.1, 29.2, 29.23-25; LIVIO, 44.19.6-14.

[40] Sulla guerra si veda l'esauriente trattazione di MELONI, *Perseo* cit., pp. 211-437. Cfr. WILL, *Histoire* cit., pp. 270-79; HAMMOND, *A History* cit., pp. 512-63.

to molto piú energico e l'intenzione di piegare il mondo ellenico alla propria volontà. In Macedonia i Romani soppressero la monarchia, divisero il territorio dello stato in quattro repubbliche indipendenti, chiusero le miniere d'oro e d'argento, imposero restrizioni sulle attività economiche e stabilirono che metà delle imposte pagate dai Macedoni sarebbero d'ora in avanti finite nelle proprie casse[41]. Nelle città e negli stati greci vi furono politici ambiziosi che, per provocare l'ira romana e per scalzare i propri avversari, non esitarono ad accusarli di simpatizzare in segreto per la Macedonia. I Romani furono pronti a collaborare. Trasferirono in Italia mille capi achei, trattandoli come semiostaggi, ed eseguirono provvedimenti analoghi nei confronti di figure politiche sospette dell'Etolia, della Beozia, dell'Epiro, dell'Acarnania, della Tessaglia e della Perrebia[42]. Il comandante romano L. Paolo Emilio recapitò agli Epiroti un messaggio ancora piú severo, distruggendo settanta delle loro città e vendendo come schiavi 150 000 uomini[43]. Anche l'isola di Rodi fu vittima della vendetta romana. Quando infatti gli ambasciatori inviati da Rodi col compito di mediare tra le due potenze maggiori giunsero a Roma, la battaglia di Pidna aveva ormai reso inutile la loro missione. In simili circostanze una proposta di mediazione non poté che essere interpretata come un gesto inteso a favorire Perseo. Il senato decise pertanto di infliggere a Rodi una punizione esemplare, simile a quella che era toccata in sorte ai presunti traditori in terraferma. Alcuni senatori minacciarono persino di muovere guerra all'isola, e il senato nel suo complesso dichiarò che i Rodî non erano piú da considerare amici di Roma. La dichiarazione provocò ribellioni tra le città situate nella sfera d'influenza di Rodi. Un'ulteriore decisione del senato fece di Delo un porto franco, riducendo cosí drasticamente le entrate che derivavano a Rodi dalla riscossione dei suoi diritti portuali. Sia l'influenza politica che il benessere economico dell'isola declinarono precipitosamente[44]. Persino Pergamo, nonostante il consistente appoggio fornito durante la guerra, subí le conseguenze del malcontento romano. Benché poco plausibili, le voci sulle trattative segrete tra Eumene e Perseo furono sfruttate dai nemici di Pergamo o utilizzate come pretesto dai Romani. Il senato respinse le pretese avanzate da Eumene sulle città tracie, non offrí alcun aiuto quando Pergamo si trovò a fronteggiare un'invasione galata e, in un'altra occasione, dopo che il re si fu sobbarcato la fatica del viaggio da Pergamo a Roma, rifiutò di concedergli udien-

[41] LIVIO, 45.17-18, 45.29; DIODORO SICULO, 31.8.

[42] POLIBIO, 30.7.5-7, 30.13, 32.5.6; LIVIO, 45.31.4-11; PAUSANIA, 7.10.7-11; ZONARA, 9.31.1.

[43] POLIBIO, 30.15; LIVIO, 45.34.1-6; PLUTARCO, *Vita di Emilio Paolo*, 29.1-3.

[44] POLIBIO, 29.19, 30.4-10, 30.20-21, 30.31; LIVIO, 45.3.3-8, 45.10, 45.20-25.

za[45]. Le aggressioni fino a quel momento compiute impunemente da Antioco IV ai danni dell'Egitto terminarono in modo improvviso e spettacolare. Il legato romano M. Popilio Lenate, insieme all'annuncio della vittoria di Pidna, ricevette istruzioni per fermare immediatamente la guerra in Egitto. Il messaggio giunse al momento opportuno, dato che Antioco aveva già raggiunto la periferia di Alessandria. L'ultimatum di Lenate fu chiaro e perentorio: egli chiese il ritiro delle forze seleucidiche e, visto che Antioco esitava, disegnò sulla sabbia un cerchio intorno al re, pretendendo una risposta prima che questi ne uscisse. Antioco non poté fare altro che accettare[46]. Fu dunque una decisione romana a porre bruscamente termine alla sesta guerra siriaca. In considerazione di tutto questo, non è sorprendente che l'assetto determinatosi dopo Pidna sia stato indicato da Polibio come il culmine del controllo romano sul Mediterraneo[47].

Ma l'anno 168 segnò davvero il punto di svolta decisivo? Il mondo ellenistico veniva ora a trovarsi sotto la diretta sovranità di Roma? Rispondere a queste domande non è semplice come potrebbe sembrare. La repubblica aveva combattuto una guerra lunga ed esasperante, in gran parte senza poter contare sull'aiuto di coloro che avrebbero dovuto unirsi alla sua causa, e l'umore del senato era caratterizzato dalla collera e dal desiderio di rappresaglia. A patire le conseguenze di questo impulso punitivo dei Romani furono sia i loro amici di un tempo che i loro nemici. Ma che ciò abbia coinciso con l'affermarsi di una dominazione romana sull'Oriente è un'altra questione. In realtà, la caratteristica piú sorprendente dei vent'anni successivi alla battaglia di Pidna non è il contrasto, bensí la continuità con il passato.

Dopo la «terza guerra macedonica», come già avevano fatto dopo ciascuno dei conflitti precedenti, i Romani ritirarono il proprio esercito dall'Oriente. Non vi fu alcuna occupazione, né fu imposta alcuna struttura amministrativa romana. A mano a mano che gli avvenimenti della guerra diventavano un ricordo del passato, gli stati ellenistici ritornarono ai propri consueti modelli di comportamento politico, militare e diplomatico.

Il dopoguerra assistette a pochi cambiamenti di rilievo nella geografia politica della Grecia propria: la confederazione achea e quella etolica rimasero intatte, e anche l'Epiro, nonostante la punizione inflittagli

[45] POLIBIO, 29.22, 30.1-3, 30.19; LIVIO, 45.19-20, 45.34.10-14; *Periochae*, 46; DIODORO SICULO, 31.12-13; GIUSTINO, 38.6.4.

[46] POLIBIO, 29.27.1-10; LIVIO, 45.12.3-8; DIODORO SICULO, 31.2; APPIANO, *Guerre siriache*, 66; GIUSTINO, 34.3.1-4.

[47] POLIBIO, 3.4.2-3.

da Roma, ripristinò infine la propria unione federale. Ostaggi greci rimasero in Italia per i due decenni successivi, ma non per questo i governanti dei vari stati della Grecia si trasformarono in fedeli esecutori degli ordini di Roma. Nel corso di tale periodo gli uomini che si trovavano al potere dopo la battaglia di Pidna furono infatti in gran parte sostituiti da avversari politici[48]. La repubblica mostrò scarso interesse nei confronti di questi avvenimenti.

In Anatolia, gli effetti di Pidna furono appena percepibili. Quando Eumene si recò in Italia, il senato lo ignorò: di conseguenza egli non poté contare sull'aiuto di Roma nei conflitti che lo opposero a Prusia II di Bitinia e ai Galati. Ma anche in passato il sovrano pergameno aveva ricevuto poca collaborazione da parte di Roma, e in questa circostanza dimostrò di non averne bisogno. Egli si dedicò a sottomettere i Galati con il proprio esercito, ignorando (o interpretando a proprio favore) anche una dichiarazione con cui il senato ne decretava l'autonomia. Nel 167 il senato aveva ricevuto cordialmente Prusia II, il quale sperò di sfruttare questo legame con Roma per ottenere vantaggi in Anatolia a spese di Pergamo. Ma in realtà il senato si limitò a emettere dichiarazioni assai generiche e a inviare innocue missioni diplomatiche. Di fatto, nel quarto decennio del secolo Pergamo godette di floride fortune, il che certo non fa pensare a Pidna come a un evento sfavorevole nella storia della città. Nel decennio seguente i successi proseguirono con Attalo II, fratello e successore di Eumene. In quegli anni il conflitto tra Pergamo e la Bitinia si riaccese; nell'interesse della pace, Roma tentò un intervento diplomatico, senza tuttavia ottenere molto ascolto presso i due contendenti. Attalo riuní una coalizione comprendente le forze dei propri alleati Ariarate V di Cappadocia e Mitridate IV del Ponto, inducendo in tal modo Prusia a sottomettersi. Soltanto allora si dimostrò disposto ad accettare l'intervento di intermediari romani nelle trattative di pace, quando, cioè, le condizioni sarebbero state decisamente favorevoli a Pergamo. Successivamente, Attalo riuscí a fare in modo che il trono di Bitinia andasse al proprio prescelto, secondo una prassi da lui già sperimentata in Cappadocia e persino nel regno seleucidico. A questo punto, protetti di Pergamo detenevano il potere in Bitinia, Cappadocia e Siria[49]. Se Roma esercitava il potere in Anatolia, nessuno a quanto pare se n'era accorto.

[48] Riferimenti e discussione in GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 517-20.

[49] La storia attalide di questo periodo è esaminata da HANSEN, *The Attalids* cit., pp. 120-42; HOPP, *Untersuchungen* cit., pp. 59-92; HABICHT, *The Seleucids* cit., pp. 332-34, 373-75. Per quanto riguarda l'analisi qui esposta si vedano ulteriori particolari in GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 573-92; cfr. inoltre A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Foreign Policy in the East*, London 1984, pp. 36-46.

I provvedimenti presi dai Romani dopo Pidna avevano messo in ginocchio Rodi. Come si è visto, il senato decise infatti di infliggere all'isola una punizione esemplare. Tuttavia, una volta che la lezione ebbe ottenuto il suo effetto, Rodi si riprese, riavviando la propria attività diplomatica e riannodando una rete di rapporti, tra i quali merita di essere menzionato quello con l'antica nemica Pergamo. Vi fu anche un progresso economico, e le relazioni commerciali ripresero slancio; inoltre, al piú tardi a partire dal 164, Rodi poté contare su un'alleanza in piena regola con Roma[50].

Benché l'umiliazione subita da Antioco IV alle porte di Alessandria avesse infranto il suo progetto di fare dell'Egitto una provincia dell'impero seleucidico, la Siria non decadde alla condizione di pavido cliente di Roma. Poco tempo dopo, Antioco ostentò le vaste ricchezze e le grandi risorse del suo regno in una solenne parata che si tenne nei pressi di Antiochia; prima della sua morte, si impegnò inoltre ad accrescere e consolidare i possedimenti orientali del suo impero. Nei decenni seguenti, il regno siriaco fu tormentato da complessi intrighi e da feroci rivalità in seno alla casa reale, intrighi e rivalità governati da strategie che differivano ben poco da quelle tipiche del mondo ellenistico. Demetrio I, ad esempio, divenuto re di Siria nel 161, contrasse un matrimonio dinastico con la casa regnante del Ponto e appoggiò un pretendente al trono di Cappadocia. Quando lo stesso Demetrio fu rovesciato, l'azione fu opera di una coalizione formata da Pergamo, Egitto e Cappadocia. L'interferenza egiziana nelle liti tra i Seleucidi è particolarmente degna di nota. Negli anni che vanno all'incirca dal 155 al 145, Tolomeo VI appoggiò due successivi pretendenti alla corona di Antiochia, capovolgendo cosí in modo evidente il progetto di Antioco IV, che vent'anni prima aveva sperato di insediare propri protetti sul trono di Alessandria. I vari intrighi di Tolomeo non ebbero successo, a causa della sfortuna e degli errori di calcolo, ma evidenziano le continuità della politica ellenistica[51].

Potrebbe sembrare che l'Egitto si sentisse maggiormente in debito nei confronti di Roma, visto che la missione di Popilio Lenate lo aveva salvato dalla dominazione dei Seleucidi; e, infatti, nei vent'anni suc-

[50] SCHMITT, *Rom* cit., pp. 171-80; GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 39-42, 578-79; SHERWIN-WHITE, *Roman Foreign Policy* cit., pp. 30-36; BERTHOLD, *Rhodes* cit., pp. 195-215; HABICHT, *The Seleucids* cit., pp. 380-81.

[51] Per una panoramica della storia seleucidica di questo periodo si vedano MØRKHOLM, *Antiochus IV* cit., pp. 166-80; WILL, *Histoire* cit., pp. 344-55, 365-79. Cfr. l'interpretazione di E. S. GRUEN, *Rome and the Seleucids in the aftermath of Pydna*, in «Chiron», VI (1976), pp. 73-95; un'interpretazione diversa è offerta da HABICHT, *The Seleucids* cit., pp. 350-65.

cessivi alla conclusione della «terza guerra macedonica» (o, in modo piú appropriato, della «sesta guerra siriaca»), la lotta per il potere tra Tolomeo VI Filometore e suo fratello Tolomeo VIII Evergete spinse i due contendenti e i loro sostenitori a compiere ripetuti viaggi a Roma per ottenere l'appoggio del senato. Le azioni e le dichiarazioni del senato assunsero la forma consueta di missioni intese a riconciliare i due fratelli, di approvazioni verbali di divisioni territoriali, o di occasionali rimproveri all'uno o all'altro contendente per le loro eccessive ambizioni. Evergete fece del proprio meglio per provocare l'intervento concreto di Roma, comparendo con gli abiti stracciati davanti al senato, inserendo Roma tra i beneficiari del proprio testamento, e addirittura chiedendo la mano di una nobildonna romana. Filometore fu piú controllato, si recò una sola volta a Roma e compí i gesti di «amicizia» appropriati. Ciononostante, Roma non andò mai oltre le dichiarazioni verbali e le missioni diplomatiche. Le iniziative di Evergete si rivelarono inefficaci, e Filometore prese il sopravvento ignorando o eludendo i decreti senatoriali piú che assecondandoli. Confinò il fratello a Cirene e si dedicò ad attuare le proprie grandiose ambizioni, seguendo modelli di azione tipicamente ellenistici. Le alleanze matrimoniali gli fornirono una base d'appoggio nel regno seleucidico; egli riuscí inoltre ad annettersi la Celesiria e, poco prima della morte avvenuta nel 145, indossando un doppio diadema si proclamò ad Antiochia sovrano «dell'Asia e dell'Egitto». Appare evidente che Filometore non si sentiva limitato da vincoli esterni: lungi dal comportarsi come un cliente del colosso occidentale, il re d'Egitto insediava egli stesso al potere i propri clienti[32].

Dopo Pidna la sola rottura netta con il passato si verificò nella stessa Macedonia (e nella confinante regione dell'Illiria). Come si è detto, i Romani posero fine alla monarchia antigonide, crearono quattro repubbliche indipendenti e imposero severe sanzioni economiche. Ciononostante, anche in Macedonia i provvedimenti presi dai Romani non condussero a un dominio diretto sulla regione. Le repubbliche si dotarono di strutture costituzionali e amministrative proprie; inoltre, le miniere di ferro e di rame continuarono ad essere gestite dai Macedoni e non dai Romani, e le miniere d'oro e d'argento furono riaperte una decina d'anni dopo Pidna. La nazione doveva ora versare a Roma, in via temporanea o definitiva, metà delle proprie entrate fiscali, ma l'altra metà fu destinata al finanziamento dei regimi deputati a reggere le sor-

[32] La storia tolemaica di questo periodo è esplorata in dettaglio da OTTO, *Zur Geschichte* cit., pp. 88-133. Cfr. anche H. WINKLER, *Rom und Aegypten im 2. Jahrhundert v. Chr.*, Leipzig 1933, pp. 39-63; GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 692-711.

ti delle nuove repubbliche macedoni; regimi che, secondo le chiare intenzioni dei Romani, dovevano essere duraturi. Evidentemente gli «Occidentali» progettavano di restarsene a casa[53].

Questo assetto resse per quasi vent'anni, durante i quali l'«egemonia» romana non fu percepita in modo opprimente. Gli stati greci perseguivano i propri tradizionali obiettivi e lo scenario internazionale offriva uno spettacolo consueto: tensioni tra i principî federalistici imposti dalla lega achea e il particolarismo di singoli membri come Sparta; lotte tra Pergamo, Bitinia, Ponto e Cappadocia per la supremazia in Anatolia; rivalità tra i Tolomei e i Seleucidi per il possesso della Celesiria; antagonismi interni alle famiglie regnanti, nonché matrimoni dinastici e intrighi messi in opera allo scopo di influire sulle decisioni interne di potenze amiche o rivali. I partecipanti a questi giochi di potere ricercavano spesso l'appoggio di Roma, e vantare un'amicizia con Roma era un espediente regolarmente usato da chi intendeva accrescere la propria importanza politica. Un legame con Roma poteva infatti costituire allo stesso tempo un motivo di orgoglio e un mezzo d'intimidazione. Ma, in ogni caso, i partecipanti a queste dispute complesse e apparentemente interminabili seguivano la propria autonoma politica estera, servendosi delle prese di posizione di Roma quando erano vantaggiose, e ignorandole quando non lo erano. In altre parole, avevano imparato a non aspettarsi interferenze dirette da parte di Roma[54].

La crisi giunse improvvisa e inattesa. Nel 150 Andrisco, un pretendente al trono macedone, sostenne di essere figlio di Perseo e proclamò la propria intenzione di ristabilire la monarchia antigonide. I suoi successi militari furono travolgenti: in breve tempo egli guadagnò il controllo della Macedonia e, riesumando le antiche ambizioni dei suoi presunti antenati, giunse persino a minacciare la Tessaglia. Andrisco evidentemente seppe giovarsi delle forti passioni diffuse tra il popolo, della profonda delusione per le repubbliche artificialmente create dai Romani e, almeno in alcuni ambienti, della nostalgia per la monarchia. La reazione romana fu, come al solito, lenta e progressiva; gli abitanti della Tessaglia, infatti, anziché appellarsi al senato, chiesero soccorso all'Acaia. Inizialmente Roma preferí utilizzare mezzi diplomatici; successivamente, inviò una singola legione agli ordini di un pretore. Solo in seguito a un'umiliante sconfitta inflitta a questo scarno contingente dai

[53] *Ibid.*, pp. 425-29; HAMMOND, *A History* cit., pp. 563-69.

[54] Le testimonianze relative a questo periodo sono scarse e frammentarie. Si vedano le trattazioni di WILL, *Histoire* cit., pp. 385-93; E. S. GRUEN, *The origins of the Achaean war*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVI (1976), pp. 46-57; ID., *The Hellenistic World* cit., pp. 429-31, 518-20; DEROW, *Rome* cit., pp. 319-21.

sostenitori di Andrisco, l'esercito romano sbarcò in forze e, nel 148, riportò una vittoria schiacciante sul pretendente[55]. Questa volta la libertà della Macedonia non ricevette neppure un riconoscimento di facciata. I Romani non eressero una nuova struttura amministrativa, bensí stabilirono che d'ora in avanti avrebbero regolarmente inviato pretori e proconsoli per proteggere i confini macedoni e per assicurare una presenza romana, e che il tributo sarebbe divenuto permanente. Venne inoltre istituita una nuova era cronologica, il cui punto d'inizio fu fissato all'anno 148[56].

Onde d'urto simili colpirono, di lí a poco, la Grecia, e anche in questo frangente gli eventi non presero l'avvio dai Romani, ma dall'antica disputa tra Sparta e la lega achea. Gli Achei avevano goduto per lungo tempo dell'indifferenza di Roma, e pensarono che quest'ultima non avrebbe mutato il proprio atteggiamento neppure di fronte al loro tentativo di costringere Sparta a rientrare nella lega. Ma i Romani non erano piú disposti ad essere ignorati, sicché, quando gli inviati del senato ricevettero a Corinto un'accoglienza sgarbata, la pazienza giunse al termine. Dal momento che in Macedonia si trovavano già forze romane, e che il nuovo assetto macedone avrebbe potuto essere travolto dai disordini greci, Roma decise di reprimere questi disordini e di fare di Corinto un esempio che servisse da lezione per tutti gli altri stati della regione. Il compito fu portato a termine nel 146 dall'esercito di Lucio Mummio, con il sacco di Corinto e l'assoggettamento dell'Acaia all'autorità romana. Anche in questo caso fu istituita una nuova era, a partire dalla fatidica data del 146[57].

A uno sguardo retrospettivo, l'instaurarsi dell'egemonia romana appare come un fenomeno fatale e inevitabile. È consuetudine ordinare questo periodo della storia greca sulla base della serie di guerre combattute dai Romani in Grecia, dalla «prima guerra macedonica» fino alla «guerra achea», suggerendo in questo modo che esso sia stato caratterizzato dalle ripetute manifestazioni della potenza di fuoco di Roma

[55] La ricostruzione piú approfondita è quella di G. CARDINALI, *Lo Pseudo-Filippo*, in «Rivista di Filologia», XXXIX (1911), pp. 1-14. Cfr. inoltre M. G. MORGAN, *Metellus Macedonicus and the province Macedonia*, in «Historia», XVIII (1969), pp. 422-46. Per un'esposizione piú breve vedi GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 431-33.

[56] Cfr. ora l'ampia trattazione, con bibliografia completa, di R. M. KALLET-MARX, *Hegemony to Empire*, Berkeley 1995, pp. 11-41.

[57] Sull'antefatto e sulle conseguenze della guerra achea vedi A. FUKS, *The Bellum Achaicum and its social aspect*, in «Journal of Hellenic Studies», XC (1970), pp. 78-89; DEININGER, *Der politische Widerstand* cit., pp. 211-38; GRUEN, *The origins* cit., pp. 53-69. I problemi relativi ai provvedimenti presi dai Romani sono esaurientemente esaminati da KALLET-MARX, *Hegemony* cit., pp. 42-96, con citazioni dagli studi precedenti.

e da una progressiva intromissione dell'autorità romana nell'Oriente ellenistico. È senz'altro possibile che i contemporanei avessero una prospettiva diversa. Tra i conflitti piú importanti (in particolare tra il 189 e il 171, e tra il 168 e il 148) intercorsero infatti lunghi tratti di tempo, durante i quali la politica greca riprese il proprio corso consueto senza subire l'interferenza di Roma; e i conflitti stessi furono innescati da rivalità interne al mondo greco e solitamente furono combattuti per realizzare obiettivi a loro volta riferibili all'Ellade. Piú dei mutamenti drammatici, sono gli elementi di continuità a caratterizzare il periodo in questione.

Certamente, l'ombra di Roma incombeva sul mondo greco, e piú di una volta la paurosa forza del suo esercito rammentò ai Greci la supremazia romana sul Mediterraneo. I capi, i re, i dinasti e i pretendenti greci si rivolsero spesso a Roma perché concedesse loro favori, sostenesse i loro obiettivi e reprimesse i loro nemici, pur sapendo che le possibilità di un aiuto concreto erano remote. Nel complesso, i Greci ottennero gesti, missioni diplomatiche e discorsi; e, il piú delle volte, non cercavano altro, poiché era preferibile ostentare un legame con Roma piuttosto che accogliere il suo esercito. In tal modo la politica ellenica poté continuare a muoversi lungo i propri binari tradizionali.

Durante questo periodo Roma non impose dunque un proprio sistema al mondo greco. Al contrario, i suoi uomini di stato e i suoi leader ritennero vantaggioso adottare convenzioni che apparissero familiari e rassicuranti agli occhi dei Greci. Sono molti i casi in cui è possibile riscontrare questo atteggiamento da parte di Roma. E, in generale, la repubblica evitò di stipulare con gli stati greci trattati ufficiali d'alleanza sul modello di quelli che la legavano alle comunità italiche: questi ultimi specificavano gli obblighi militari e impegnavano i contraenti al perseguimento di un obiettivo comune. In Oriente, al contrario, i Romani conclusero pochi accordi durevoli e, quando lo fecero, solitamente si basarono su precedenti ellenici[58]. Questo vale, ad esempio, per l'alleanza militare stretta con l'Etolia nel 211, le cui clausole prevedevano che tutte le eventuali conquiste territoriali sarebbero andate a quest'ultima, in analogia con altri trattati stipulati dagli Etoli. I modelli greci spiegano anche il tipo di alleanze che Roma strinse con l'Acaia, Rodi e gli Ebrei, le cui condizioni rappresentavano convenzioni formali che nessuno si attendeva fossero attuate alla lettera. Questo carattere di convenziona-

[58] Cfr. le argomentazioni di GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 13-53. J. L. Ferrary, in L. CANFORA, M. LIVERANI e C. ZACCAGNINI (a cura di), *I trattati nel mondo antico: forma, ideologia, funzione*, Roma 1990, pp. 217-35, preferisce vedere un'evoluzione piú complessa.

lità è anche piú evidente nei successivi trattati che Roma concedette a un certo numero di piccole e insignificanti città dell'Oriente greco: apparentemente, si trattava di patti di difesa reciproca, con uguali obblighi da entrambe le parti; ma in realtà, come tutti sapevano, il loro scopo, lungi dall'essere quello di costruire una rete sistematica di alleanze, consisteva semplicemente nel manifestare simbolicamente la benevolenza romana[59].

Assai piú comuni erano gli accordi informali, solitamente caratterizzati con il termine *amicitia*: questa era una relazione priva di valore legale, che non richiedeva la stesura di documenti o l'assunzione di impegni ben definiti, e che poteva perciò derivare da numerose circostanze diverse, dalla collaborazione militare a un semplice scambio di ambascerie. Come strumento diplomatico, l'*amicitia* si dimostrò particolarmente utile, poiché la sua flessibilità le consentiva, a seconda della situazione, di fornire un pretesto per intervenire o, viceversa, una scusa per non farsi coinvolgere. Svariati stati greci compaiono come *amici* o come *amici et socii* di Roma in un'ampia gamma di contesti; nondimeno, occorre osservare che, lungi dal preparare il terreno alla dominazione romana, tale istituzione corrispondeva in maniera diretta alla prassi greca. Φίλοι, oppure φίλοι καὶ σύμμαχοι sono formule usuali della terminologia greca, che possiamo ritrovare in una vasta gamma di intese stipulate tra gli stati greci, dai trattati di pace agli accordi arbitrali, dagli scambi di cittadinanza alle garanzie d'asilo[60]. La pace di Apamea, ad esempio, decretando l'«amicizia imperitura» tra Roma e Antioco III, adottò una formula usuale nei patti ellenistici, formula che, ancora molti anni dopo l'avvento di Roma, risultava essere utilizzata nel mondo ellenico[61].

Una conclusione parallela emerge dallo studio condotto sulla pratica dell'arbitrato interstatale. A mano a mano che il prestigio di Roma cresceva e si diffondeva nel mondo greco divenne sempre piú abituale per le città, le leghe e i regni ellenici rivolgersi alla repubblica, affinché sentenziasse sulle loro dispute o mediasse nelle loro controversie. Roma avrebbe potuto sfruttare senza difficoltà la propria posizione per diventare il tribunale supremo di tutte le questioni elleniche. Ma la fun-

[59] La datazione di molte di queste alleanze è controversa. Cfr. le ricostruzioni contrastanti di GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 731-44, e di HAMMOND, *A History* cit., pp. 601-10. P. S. DEROW, *Rome and Pharos*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LXXXVIII (1991), pp. 261-70, suggerisce di retrodatare al tardo III secolo alcune di queste alleanze.

[60] Un certo numero di esempi è raccolto in GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 69-76.

[61] POLIBIO, 21.43.1; LIVIO, 38.38.2; DIODORO SICULO, 31.8.1; APPIANO, *Guerre siriache*, 38. Sui precedenti ellenistici vedi ad esempio POLIBIO, 4.52.6, 25.2.3; *IG*, XII/2, 15; *SIG*³, 588, 627.

zione di questo istituto non fu, di fatto, quella di contribuire ad affermare il dominio romano sull'Oriente. La pratica dell'arbitrato era profondamente radicata nel mondo greco, e gli arbitrati compiuti da terzi per dirimere le controversie tra due o piú stati sono assai numerosi in tutto il periodo ellenistico, ben prima dell'entrata in scena di Roma. Per risolvere le proprie dispute, i contendenti cercavano regolarmente degli arbitri neutrali, fossero essi sovrani o città minori. Una pratica di questo genere non ha riscontri nella storia romana precedente al contatto con i Greci. Quando i Romani proponevano questo tipo di soluzioni, ciò avveniva su richiesta e per iniziativa greca. Ed è interessante osservare che, in realtà, i Romani emettevano solo molto raramente un giudizio netto: nella grande maggioranza dei casi il senato dava risposte vaghe, si rifaceva a ordinanze elleniche precedenti, oppure affidava la questione ai tribunali ellenici. Per questioni di maggior rilievo, quando gli stati contendenti speravano nella mediazione di Roma o in una risoluzione in loro favore, il senato solitamente seguiva una procedura ben esemplificata dai casi che coinvolsero, rispettivamente, Sparta e l'Acaia, Eumene e Prusia, e i pretendenti al trono tolemaico: per prima cosa mandava propri delegati a raccogliere informazioni e a investigare, poi emetteva ordinanze ambigue, declinava ogni responsabilità, e infine si traeva in disparte mentre i belligeranti se la vedevano fra di loro. In sostanza, Roma non accettò di calarsi nel ruolo di arbitro delle questioni elleniche[62].

I Romani mutuarono termini greci anche per presentare la propria immagine all'esterno. Come abbiamo visto, lo slogan sulla «libertà dei Greci», pronunciato in modo cosí roboante da Flaminino ai giochi istmici del 196, riprendeva una terminologia che da lungo tempo faceva parte del linguaggio diplomatico ellenistico. Essa forniva un veicolo adeguato a esprimere la benevolenza di Roma in termini pregni di significato per le popolazioni elleniche. Nei cinquant'anni seguenti i rappresentanti di Roma continuarono a servirsi di questa terminologia in svariati contesti. Cosí, nel 196, si atteggiarono a campioni della libertà dei Greci d'Asia, nonché di quella dei Greci europei, e successivamente utilizzarono questo stesso slogan nella guerra contro Antioco III, facendo inoltre ricorso a frasi analoghe in occasione della «liberazione» delle città tracie da Eumene, della concessione dell'«autonomia» ai Galati e

[62] La tesi è argomentata per esteso in GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 96-131. Sull'arbitrato vedi inoltre A. J. MARSHALL, *The survival and development of international jurisdiction in the Greek world under Roman rule*, in *ANRW*, II, 13 (1980), pp. 626-61. La tesi relativa alla mediazione è approfondita da A. M. ECKSTEIN, *Rome, the war with Perseus, and third party mediation*, in «Historia», XXXVII (1988), pp. 414-44.

dell'abolizione della monarchia antigonide, presentata come una misura intesa ad «affrancare» le popolazioni macedoni[63]. Anche dopo la schiacciante vittoria sugli Achei del 146, i Romani poterono dichiarare che tutte le città greche erano ora libere e autonome[64]. Si trattava di espressioni che non si proponevano di ingannare o distorcere la realtà: rappresentavano infatti la terminologia convenzionale che le potenze maggiori ci si aspettava utilizzassero nei confronti di quelle minori. E non si trattava di un'invenzione dei Romani, giacché in questo stesso periodo affermazioni simili furono pronunciate dai Macedoni, dai Pergameni, dai Rodî e da altri Greci. Il ricorso a queste formule rimase anche in seguito una caratteristica del discorso ellenico[65].

Occupiamoci infine di due istituti complementari solitamente considerati quintessenziali di Roma: il patrocinio e la clientela. Si è spesso sostenuto che Roma esercitò la propria egemonia sull'Oriente greco estendendo ai rapporti internazionali il sistema di patrocinio che operava all'interno della propria sfera sociale, creando in tal modo procedure di *patrocinium* che garantivano protezione a «stati-clienti», pretendendone in cambio fedeltà[66]. Certamente i Romani si aspettavano gratitudine per i benefici che concedevano, ed esprimevano indignazione nei confronti degli stati che trascuravano di mostrarne. Ma questa non era una caratteristica esclusiva di Roma[67]. Anche i sovrani ellenistici offrivano favori alle città e mostravano irritazione quando questi non venivano apprezzati, come quando Filippo V, nel 197 a. C., si lamentò dell'ingratitudine dimostratagli dagli Achei malgrado tutti i favori che essi avevano ricevuto dai re macedoni[68]. Il conferimento di ono-

[63] Libertà dei Greci d'Asia: POLIBIO, 18.44.2; LIVIO, 33.30.2. Liberazione delle città tracie: POLIBIO, 30.3.7. Autonomia dei Galati: *ibid.*, 30.28. «Affrancamento» dei Macedoni: LIVIO, 45.18.1-2, 45.26.12, 45.29.4.

[64] ZONARA, 9.31.6; cfr. *SIG*³, 684, ll. 15-16.

[65] Questa è l'interpretazione di GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 132-57. FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 146-218, scorge invece, nell'uso di questi termini fatto dai Romani, sottili operazioni di trasformazione semantica.

[66] L'espressione classica di questa idea si trova in E. BADIAN, *Foreign Clientelae (264-70 B.C.)*, Oxford 1958. La tesi è ulteriormente sviluppata da R. M. ERRINGTON, *The Dawn of Empire: Rome's Rise to World Power*, London 1971. Badian ha nuovamente esposto la sua concezione in *Hegemony and independence: prolegomena to a study of the relations of Rome and the Hellenistic states in the second century B.C.*, in *Proceedings of the VIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies*, Budapest 1984, pp. 397-414. Sul patronato di comunità greche da parte di singoli cittadini romani si veda, piú recentemente, J. TOULOUMAKOS, *Zum römischen Gemeindepatronat im griechischen Osten*, in «Hermes», CXVI (1988), pp. 304-24.

[67] Un'esposizione completa di questa tesi si trova in GRUEN, *The Hellenistic World* cit., pp. 158-200. Cfr. inoltre J. W. RICH, *Patronage and international relations in the Roman republic*, in A. WALLACE-HADRILL (a cura di), *Patronage in Ancient Society*, London 1989, pp. 119-35.

[68] POLIBIO, 18.6.5-7; cfr. LIVIO, 32.19.7.

ri a cittadini romani da parte dei Greci seguí le consuetudini elleniche; in molti casi si trattava di decreti di prossenia, un'antica istituzione del mondo greco, dotata di un insieme di formule fraseologiche spesso usate anche in relazione ai monarchi ellenistici. La protezione delle potenze minori da parte di quelle maggiori era ampiamente diffusa nell'Ellade. Nell'epoca della presunta «egemonia» di Roma, stati e città continuarono a omaggiare i principi ellenistici e altri generosi patroni, e a ricevere benefici da essi. Cosí, ad esempio, nel corso del primo decennio del II secolo, sia Antioco III che l'isola di Rodi si proclamarono paladini della libertà delle città asiatiche[69]. In Grecia la nozione di patrocinio di uno o piú stati nei confronti di uno o piú altri stati non scomparve dopo Apamea. Per gli stati piú piccoli, che si trovavano nella necessità di collegarsi con le potenze maggiori, Roma poteva rappresentare uno fra i tanti patroni. Un decreto delfico del 182 descrive i Romani come «benefattori comuni», ma nel 167 circa la stessa definizione è utilizzata dagli Ioni nei confronti di Eumene II di Pergamo[70]. Antioco IV distribuí favori a un gran numero di città greche in Anatolia cosí come nella Grecia propria, ricevendo di conseguenza numerosi onori sotto forma di statue, privilegi e decreti di prossenia. L'isola di Delo esemplifica la consuetudine ellenica di fare collezione di patroni: i Deli dedicarono infatti corone a Perseo, Eumene e Prusia[71]. Da questo punto di vista, le cose non cambiarono molto neppure dopo Pidna. Tra il 170 e il 150 un gran numero di città dell'Asia Minore e dell'Egeo eressero statue e istituirono culti, giochi e feste in onore di Eumene II e del suo successore Attalo II; omaggi simili furono indirizzati ai sovrani della Cappadocia, del Ponto, della Siria e dell'Egitto. I re, per parte loro, facevano a gara per guadagnarsi il favore delle comunità elleniche, come quando parecchi tra essi rivaleggiarono nell'offrire benefici a Rodi. In questo tipo di competizione ebbe un successo particolare Eumene: secondo Polibio, nessun altro sovrano fu piú generoso di lui nell'elargire benefici ai Greci[72]. Roma non estese alla Grecia un sistema di clientele di matrice italica: tale prassi aveva infatti solide fondamenta elleniche.

Il periodo compreso tra il 216 e il 146 a. C. vide una progressiva crescita del ruolo romano nell'Oriente greco. Ma è inappropriato e fuor-

[69] POLIBIO, 18.51.9; LIVIO, 33.20.11-12, 33.38.5-7, 34.57.10.

[70] *Fouilles de Delphes*, III/3, Paris 1943, n. 261; *OGIS*, 763. Interpretazioni diverse di questa formula si trovano in FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 124-32, e in A. ERSKINE, *The Romans as common benefactors*, in «Historia», XLIII (1994), pp. 70-87.

[71] *Inscriptions de Délos*, 449A, ll. 14-23.

[72] POLIBIO, 32.8.5.

viante considerare questa crescita come il risultato dell'attuazione di una concezione romana di egemonia. Di fatto, le strutture, le tradizioni e le consuetudini dei Greci offrono il quadro di riferimento autentico per comprendere i rapporti tra la repubblica e gli stati ellenici. Nel concludere trattati, instaurare «amicizie», impegnarsi in arbitrati, svolgere propaganda e inserirsi in una rete di relazioni patrono-cliente, i Romani si servirono degli istituti e della terminologia ellenici. Le guerre combattute da Roma in Oriente potevano naturalmente avere conseguenze devastanti per le loro vittime. Ma concentrare l'attenzione sulle guerre porta a ignorare le significative continuità che caratterizzarono il panorama politico e diplomatico del mondo ellenistico: il patrocinio esercitato dai sovrani greci, il comportamento indipendente di città, leghe e monarchi, le alleanze dinastiche e il prevalere degli antagonismi tra le case regnanti d'Oriente, l'ostinata fedeltà dimostrata da individui e comunità nei confronti dei leader e delle istituzioni tradizionali. I Greci non furono travolti da un sistema imposto loro dai Romani, bensí fornirono un quadro di riferimento che i Romani poterono poi adattare ai propri scopi.

JEAN-LOUIS FERRARY

La resistenza ai Romani

Anche se l'instaurazione e l'esercizio dell'egemonia di Roma sul mondo greco provocarono naturali fenomeni di resistenza, questi ultimi non costituirono in alcun modo un insieme continuo, destinato a seguire un'evoluzione lineare. Se è vero che non esistono quasi grandi città che non si siano trovate almeno una volta in conflitto con Roma, è necessario anche riconoscere che il mondo greco diviso non ricostituí mai la propria unità per opporsi ai Romani, che non esiste una sola guerra condotta contro Greci dai Romani, non una rivolta che questi abbiano soffocato senza avere altri Greci come alleati. Non c'è nulla di sorprendente in ciò: i conflitti tra le grandi monarchie eredi di Alessandro che si disputavano il controllo delle città erano da troppo tempo radicati perché l'arrivo sulla scena dei Romani fosse sufficiente a provocarne, come risposta, la coalizione: i Lagidi erano già indeboliti, anche se sarebbero stati gli ultimi a scomparire, e i Romani, tra il 200 e il 167, non dovettero mai affrontare contemporaneamente Antigonidi e Seleucidi. A partire dall'inverno del 198/197 i Romani seppero poi usare a proprio vantaggio il tema della libertà dei Greci, da molto tempo già sfruttato dai re, e ritorcerlo contro di loro per assicurarsi l'appoggio delle città o delle leghe. Non si deve però credere che soltanto i re rappresentassero una minaccia per la libertà delle città; le leghe potevano non avere scrupoli a servirsi della forza per accrescere il numero dei propri membri e l'ingresso di Sparta nella lega achea nel 192 fu all'origine di decenni di resistenza che esposero la lega stessa a molteplici interventi romani prima di provocarne la fine. Anche una grande città quale Rodi fondava parte della propria potenza sull'asservimento di altre città, che potevano sperare di ottenere la libertà da Roma oppure preferire la dominazione romana a quella rodia; vediamo cosí come Cauno di Caria, che Rodi acquistò dai Lagidi nel 197, ottenne nel 166 la proclamazione della propria libertà dal senato, venne restituita ai Rodî da Silla nell'88 come punizione per il sostegno a Mitridate, ma chiese e alla fine ottenne l'annessione alla provincia d'Asia. In questo saggio, piú che sui conflitti fra

Roma e le monarchie, ci soffermeremo sui fenomeni di resistenza delle città e delle leghe, interrogandoci sul loro significato e la loro importanza[1].

1. *Tracce di una storiografia antiromana.*

Come naturale, le fonti attribuiscono al vincitore piú di quanto gli spetti; ciò vale in particolar modo per le iscrizioni: le lettere inviate alle città da nemici di Roma, i decreti votati o i monumenti costruiti in loro onore dopo che erano entrati in conflitto con Roma sono stati distrutti[2]. Due lettere di Mitridate a uno dei suoi satrapi ci sono giunte soltanto perché la città caria di Nisa le ha fatte incidere a testimonianza dell'attività svolta a favore dei Romani da uno dei suoi cittadini, Cheremone[3].

Anche la tradizione storiografica di cui disponiamo è ampiamente favorevole a Roma, ma la situazione è qui piú complessa. Le critiche piú virulente ai Romani si trovavano probabilmente negli storici cresciuti alla corte dei re loro nemici, la maggior parte dei quali sono meri nomi. Esce un po' dall'oscurità Metrodoro di Scepsi (in Troade), che, vissuto alla corte di Mitridate, meritò il soprannome di Μισορώμαιος e fu abbastanza noto anche a Roma, dato che viene menzionato da Ovidio[4]. Sulla sua opera ci restano solo poche testimonianze esplicite, ma è probabilmente lui il bersaglio degli attacchi di Dionigi di Alicarnasso contro gli storici menzogneri che hanno scritto «con l'unico scopo di compiacere re barbari che detestavano l'egemonia romana e presso i quali svolsero per tutta la vita il ruolo di vili cortigiani»[5], cosicché è stato almeno possibile ricostruire con verosimiglianza la sua versione molto po-

[1] Bibliografia generale: R. BERNHARDT, *Polis und römische Herrschaft in der späten Republik (149-31 v. Chr.)*, Berlin 1985; J. DEININGER, *Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland*, Berlin 1971; J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme*, Rome 1988; H. FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938; R. M. KALLET-MARX, *Hegemony to Empire. The Development of the Roman 'Imperium' in the East from 148 to 62 B.C.*, Berkeley 1995.

[2] Piú presto era, meglio era: nel 191, vedendo una statua di Antioco III nel santuario di Atena Itonia a Coronea di Beozia, il console Manio Acilio Glabrione lasciò che i suoi soldati mettessero a sacco il territorio della città (LIVIO, 36.20.2-4).

[3] *SIG*[3], 741; H. B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period*, New Haven 1934, nn. 73-74; K. T. RIGSBY, *'Provincia Asia'*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», CXVIII (1988), pp. 149-53, vorrebbe attribuire a Mitridate un'altra lettera ritrovata a Nisa (WELLES, *Royal Correspondence* cit., n. 64); si vedano le giustificate riserve di PH. GAUTHIER, in «Bulletin Epigraphique», 1989, n. 279.

[4] OVIDIO, *Ex Ponto*, 4.14.37-40.

[5] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.4.4.

lemica delle origini di Roma. Le regole della storiografia antica richiedevano d'altra parte che discorsi o lettere esprimessero tesi attribuite ai protagonisti o ai loro rappresentanti, senza che lo storico se ne assumesse la responsabilità. Nonostante l'alto tasso di retorica, non è da escludere che la lettera di Mitridate al re dei Parti nelle *Storie* di Sallustio e il discorso attribuito a Mitridate nelle *Storie filippiche* di Pompeo Trogo non conservino a loro volta qualche eco da Metrodoro[6].

L'interesse della storiografia locale è stato evidenziato in particolare da E. Gabba[7]: pur non essendo essenzialmente filo- o antiromana, essa rifletteva perlomeno un punto di vista differente da quello dei Romani, quello delle città coinvolte nei conflitti tra grandi potenze. L'unico testo di questo genere di cui abbiamo effettiva conoscenza, nella forma purtroppo imperfetta delle note di lettura di Fozio, è la storia della sua patria, Eraclea Pontica, scritta da Memnone; la parte dell'opera compendiata da Fozio contiene fortunatamente il racconto dei rapporti della città con Roma dall'inizio del II secolo fino al 71, quando, avendo commesso l'errore di allearsi con Mitridate, venne presa e saccheggiata da un contingente romano[8].

Il piú grande storico greco contemporaneo agli avvenimenti che ci interessano fu sicuramente Polibio, la cui opera si ferma al 146; uomo politico acheo, deportato a Roma nel 167 all'epoca della grande epurazione che colpí la Grecia, Polibio divenne amico di prestigiosi aristocratici e, soprattutto, raggiunse una consapevolezza della solidità del potere romano che lo spinse a condannare fermamente la follia delle rivolte del 148-146 in Macedonia e Acaia. Recenti lavori hanno proposto di correggere l'immagine di un Polibio cinico e distaccato nel suo allineamento ai Romani, sottolineando la dimensione morale che percorre tutte le *Storie*. Ma se in Polibio si trovano avvertimenti rivolti ai Romani riguardo al modo di esercitare il loro dominio evitando di metterlo in pericolo, sarebbe però inutile cercare una reale simpatia per chi insorgeva contro Roma senza tener conto dei rapporti di forze[9]. Le cose non cambiano con Posidonio, che continuò, almeno fino all'85, le *Storie* di

[6] *FGrHist*, 184; cfr. D. BRIQUEL, *Le Regard des autres. Les origines de Rome vues par ses ennemis*, Besançon 1997, pp. 117-52.

[7] E. GABBA, *Storiografia greca e imperialismo romano (III-I sec. a. C.)*, in «Rivista Storica Italiana», LXXXVI (1974), pp. 625-42 (poi in ID., *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993, pp. 9-34).

[8] *FGrHist*, 434; M. JANKE, *Historische Untersuchungen zu Memnon von Herakleia*, Würzburg 1963.

[9] FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 265-348; A. M. ECKSTEIN, *Moral Vision in the Histories of Polybius*, Berkeley 1995, pp. 194-236.

Polibio[10]. A giudicare dai frammenti che ci sono giunti, non è certo che sia stato uno storico della statura di Polibio, ma l'ispirazione, nel complesso, è pressappoco la stessa; e se la critica di alcuni aspetti della dominazione romana si fa ancora piú incisiva, l'assenza di simpatia per chi si oppone a Roma è ugualmente stupefacente. Polibio fu la fonte principale di Diodoro, oltre che di Tito Livio per tutto quanto riguarda il mondo greco; Posidonio, da parte sua, lo fu probabilmente di Diodoro, e anche il *Mitridatico* di Appiano sembra dovergli molto[11].

In altri testi di Appiano si trovano tracce difficilmente contestabili di una storiografia antiromana: ad esempio, nei *Macedonica*, l'attribuzione alla fortuna della vittoria romana di Cinoscefale (fr. 9.1) e l'aggettivo «filelleno» riferito a Perseo (frr. 11.4 e 11.7). Troviamo altri indizi di questa tradizione storiografica in Pompeo Trogo, un Romano di origine gallica che scrisse durante il regno di Augusto. In entrambi i casi si è spesso proposto di riconoscere l'influenza di Timagene, un Alessandrino che, arrivato a Roma come prigioniero di guerra nel 55, venne presto affrancato e frequentò gli ambienti del potere romano prima di rompere con Augusto e di essere accolto nella casa di Asinio Pollione. Date le condizioni, Timagene non poté essere un nemico di Roma paragonabile a Metrodoro; per lui bisogna piuttosto parlare di un ellenocentrismo esacerbato[12] che lo indusse a denigrare il successo dei Romani attribuendolo alla fortuna sfacciata della città[13] e forse a relativizzarlo nelle sue pretese di dominio universale; sarebbe allettante ammettere che Timagene è l'avversario (o uno degli avversari) preso di mira da Tito Livio nel suo *excursus* su Alessandro[14] e ricavarne che egli ascriveva ancora una volta alla fortuna di Roma la possibilità di essere sfuggita alla dominazione macedone grazie alla morte prematura di Alessandro, contestando anche il diritto dei Romani a pretendersi signori del mondo quando una parte importante dell'antico impero di Alessan-

[10] *FGrHist*, 87; L. EDELSTEIN e I. G. KIDD (a cura di), *Posidonius*, 3 voll., Cambridge 1972-88. Cfr. H. STRASBURGER, *Poseidonius on problems of the Roman Empire*, in «The Journal of Roman Studies», LV (1965), pp. 40-53 (il testo originale tedesco è pubblicato in ID., *Studien zur alten Geschichte*, Hildesheim 1982, II, pp. 920-45); P. DESIDERI, *L'interpretazione dell'impero romano in Posidonio*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CVI (1972), pp. 481-93.

[11] F. CASSOLA, *Diodoro e la storia romana*, in *ANRW*, II, 30/1 (1982), pp. 763-69; P. DESIDERI, *Posidonio e la guerra mitridatica*, in «Athenaeum», LI (1973), pp. 3-29 e 237-69.

[12] *FGrHist*, 88; cfr. M. SORDI, *Timagene di Alessandria: uno storico ellenocentrico e filobarbaro*, in *ANRW*, II, 30/1 (1982), pp. 775-97.

[13] SENECA, *Epistulae*, 91.13.

[14] LIVIO, 9.18.6: «levissimi ex Graecis qui Parthorum quoque contra nomen Romanorum gloriae favent».

dro era in realtà in mano ai Parti. È vero che il rischio di attribuire a Timagene un ruolo eccessivo in rapporto all'esiguità delle testimonianze conservate sulla sua opera è grande, e che non è possibile, come si è voluto fare, ridurre le *Storie filippiche* di Pompeo Trogo a una sorta di traduzione latina delle *Storie dei re* di Timagene. Non sembra però troppo azzardato supporre che l'Alessandrino abbia svolto un ruolo attivo nella trasmissione, fino agli storici dell'epoca imperiale, di tracce di un filone storiografico antiromano. Ciò non toglie che le nostre fonti, per l'essenziale, rispecchino il punto di vista dei Romani o dei Greci favorevoli alla loro dominazione, qualsiasi riserva la sua evoluzione abbia potuto suscitare in loro.

2. *Testimonianze della polemica contro Roma nella letteratura oracolare.*

Ci sono giunti alcuni testi di una forma d'espressione piú popolare della storiografia: una letteratura oracolare in cui profezie *ex eventu* e predizioni apocalittiche consentivano in particolare di commentare o di annunciare la caduta degli imperi. Di origine essenzialmente orientale, essa aveva scelto inizialmente come bersaglio le grandi monarchie ellenistiche, e sono ancora gli Antigonidi ad essere presi di mira in un oracolo sibillino elaborato forse nell'Asia pergamena, che profetizza *ex eventu* come la potenza macedone fondata da un Filippo (il padre di Alessandro) sarà distrutta da un altro Filippo (lo sconfitto di Cinoscefale)[15]. Piú interessante è un altro oracolo *ex eventu* che commenta la sconfitta di Filippo V, dato che l'associa al prodigio dell'emersione dell'isolotto di Iera, parlandone come di un avvenimento incredibile, di una vittoria del piú debole sul piú forte (o del meno buono sul migliore); l'oracolo illustra bene la disposizione di spirito che doveva allora prevalere. Ancora dopo il 167 Polibio si sentí in dovere di dimostrare la superiorità della legione sulla falange affinché si smettesse di sostenere che le vittorie dei Romani, essendo incredibili, non fossero altro che capricci della Fortuna[16].

Il testo piú antico della raccolta giudaico-cristiana pervenutaci sotto il nome di *Oracoli sibillini* è il terzo, composto essenzialmente in seno alla comunità ebraica di Alessandria, sotto il regno di Tolomeo VI (180-

[15] PAUSANIA, 7.8.9; APPIANO, *Guerra macedonica*, fr. 2. Cfr. J.-L. FERRARY, *L'«oikoumène», l'Orient et l'Occident d'Alexandre le Grand à Auguste: histoire et historiographie*, in *Convegno per Santo Mazzarino*, Roma 1998.

[16] POLIBIO, 18.28.5 e 18.32.13; PLUTARCO, *Sugli oracoli della Pizia*, 11; cfr. GIUSTINO, 30.4.1-4.

145 a. C.) secondo alcuni, sotto quello di Cleopatra VII (47-30 a. C.) secondo altri, o addirittura ancora piú tardi[17]. Se si adotta la datazione alta, attribuendo al testo primitivo i versi 158-61 e 175-95, vi si avrebbe un'eco interessante dello shock provocato sino ad Alessandria dall'abolizione della monarchia macedone, poiché i Romani prendono il posto dei Macedoni in una successione degli imperi universali che precede il regno di Dio. Si tratta però probabilmente di testi piú tardi, cosí come lo sono in ogni modo altri passi che pretendono di predire sventure che colpiranno i Romani, o la caduta del loro impero: i versi 46-54, in realtà posteriori all'insediamento del triumvirato del 43; i versi 464-69, che risalgono probabilmente all'epoca della guerra sociale; infine i versi 350-62, che, profetizzando una rivincita dell'Asia, potrebbero essere un oracolo pagano del tempo di Mitridate, quali Posidonio ci informa ne circolavano in gran numero[18]. Non abbiamo alcuna ragione di credere che testi ebraici abbiano contenuto una virulenta condanna di Roma prima della presa di Gerusalemme per mano di Pompeo nel 63[19].

Fra i testi oracolari che ci sono giunti, la testimonianza complessiva piú interessante del punto di vista che ci interessa si trova nello sbalorditivo racconto che costituisce il terzo capitolo dei *Prodigi*, raccolti nel II secolo da Flegonte di Tralle, un liberto dell'imperatore Adriano: Bouplagos, ufficiale siriano caduto alla battaglia delle Termopili, resuscita per profetizzare, seguito da un generale romano, menzionato con il solo appellativo di Publio (Scipione l'Africano?), che vaticina a sua volta, prima di essere divorato (ad eccezione della testa, che vaticina per un'ultima volta) da un lupo fulvo inviato da Apollo[20]. Il racconto è attribuito ad Antistene peripatetico, uno sconosciuto che si è voluto erroneamente identificare con un omonimo uomo politico e storico di Rodi, contemporaneo della guerra tra Roma e Antioco. Ignoriamo quando il racconto, cosí come ci è stato trasmesso, abbia assunto la sua forma de-

[17] Tolomeo VI: J. J. COLLINS, *The development of the Sibylline tradition*, in *ANRW*, II, 20 (1986), pp. 430-36; Cleopatra VII: V. NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, Paris 1970. Si è comunque piú o meno costretti a ipotizzare nel primo caso la presenza di interpolazioni, nel secondo il reimpiego di testi piú antichi.

[18] G. GERACI, *La genesi della provincia romana d'Egitto*, Bologna 1984, pp. 74-79. Per una datazione al tempo di Cleopatra cfr. COLLINS, *The development* cit., p. 433. Cfr. POSIDONIO, *FGrHist*, 87 F 36 (*apud* ATENEO, 5.213b-c).

[19] Cfr. A. DUPONT-SOMMER, *Pompée le Grand et les Romains dans les manuscrits de la Mer Morte*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome. Antiquité», LXXXIV (1972), pp. 879-901; M. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*, Paris 1990, pp. 31-47.

[20] *FGrHist*, 257 F 36; A. GIANNINI, *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*, Milano 1966, pp. 184-96. Cfr. J.-D. GAUGER, *Phlegon von Tralleis, «Mirab.» III. Zu einem Dokument geistigen Widerstandes gegen Rom*, in «Chiron», X (1980), pp. 225-61; FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 238-63.

finitiva; è possibile che la storia di Bouplagos e quella del generale Publio fossero in origine distinte, e che la seconda si sia primitivamente sviluppata in Asia. Non è certo possibile escludere l'ipotesi, piú volte avanzata, del riutilizzo di tradizioni antiche al tempo della guerra di Mitridate, ma nulla nel testo di Flegonte offre un solido argomento in questo senso, né consente di collocare a quest'epoca Antistene peripatetico. Gli oracoli in versi, in ogni caso, devono appartenere alla versione piú antica del (o dei) racconto, e nulla impedisce di datarli alla guerra fra Roma e Antioco, o agli anni immediatamente successivi. Di particolare interesse è il primo oracolo del generale Publio: quando le forze romane, dopo aver devastato l'Asia, ritorneranno in Italia e in Sicilia, un re venuto dall'Asia si alleerà con un κοίρανος ἠπειρώτης (un sovrano epirota, novello Pirro, o un sovrano del continente: l'allusione, in ogni caso, dev'essere a un re macedone), unendo cosí le forze asiatiche ed europee per vendicarsi spietatamente dei Romani. Il dominio dell'Europa viene ancora negato ai Romani: davanti all'Asia e a un'Europa, cioè a una penisola balcanica[21], che si spera potrà ancora allearsi all'Asia contro Roma, la potenza romana è riconosciuta soltanto sull'Italia e la Sicilia[22]. Rimane netta la distinzione fra le parti del mondo ellenico inglobate in questo impero (città d'Italia e di Sicilia) e quelle in cui la dominazione romana non è ancora incontestata (la Grecia e l'Asia). In questo testo si esprime una geografia politica valida a partire dalla fine della seconda guerra punica, non ancora sconvolta dalle vittorie romane di Cinoscefale e di Magnesia, ma che poteva sopravvivere con difficoltà a Pidna e alla soppressione della monarchia macedone.

3. *Resistenza ai Romani e conflitti sociali.*

La resistenza ai Romani è stata spesso considerata come inscindibile dai conflitti sociali che agitavano le città e le popolazioni greche: si sarebbe trattato di una resistenza essenzialmente popolare, mentre i notabili, per solidarietà di classe, avrebbero nel complesso preso le parti di Roma. Non è piú possibile accettare questa tesi in una forma cosí schematica, neppure per la bassa epoca ellenistica. J. Deininger, in *Politische*

[21] G. ZECCHINI, *Polibio, la storiografia ellenistica e l'Europa*, in M. SORDI (a cura di), *L'Europa nel mondo antico*, Milano 1986, pp. 124-34.

[22] Ritroviamo la Sicilia nel secondo oracolo in versi attribuito a Publio, il cui significato non è però stato ancora completamente chiarito; in ogni caso, le sventure che si abbatteranno su Roma sono legate in un modo o nell'altro a un monumento conservato a Siracusa che rappresenta il carro del Sole.

Widerstand, che copre gli anni dal 217 all'86 a. C., aveva creduto di poter distinguere due grandi periodi: quello in cui la resistenza ai Romani avrebbe ancora diviso la classe dirigente (*Oberschicht*), e che sarebbe durato sino alla grande epurazione del 167, e quello in cui l'opposizione si sarebbe trovata soltanto nelle masse popolari (*untere Schicht*), con i due esempi dell'Acaia nel 146 e di Atene nell'88. L'analisi tradizionale di queste due crisi è stata rinnovata a partire dallo studio di A. Fuks per la guerra dell'Acaia e da quello di E. Badian per Atene[23]. Analizzando l'intero periodo compreso tra il 149 e il 31 a. C., R. Bernhardt ha fornito una solida argomentazione che mostra come non si rilevi uno sfaldamento sociale che spezzi a tal punto l'unità della città da determinare reazioni opposte alla dominazione romana[24].

Le democrazie ellenistiche erano democrazie moderate, in cui le funzioni piú importanti erano praticamente riservate a un numero ristretto di famiglie ricche. Vero è che, per quanto moderata, questa forma di democrazia suscitò soltanto diffidenza nei dirigenti romani e la dominazione di Roma ebbe come conseguenza una progressiva evoluzione delle istituzioni cittadine verso un'autentica oligarchia, con la crescita del ruolo dei consigli a spese delle assemblee primarie, l'espressa richiesta della qualifica censitaria per accedere alle magistrature, al consiglio e alle funzioni giudicanti e, alla fine, la trasformazione dei consigli in *ordines* ereditari[25]. È anche vero che le nostre fonti amano presentare qualsiasi opposizione ai Romani come l'opera di un ristretto numero di demagoghi che riescono a convincere le masse, con la netta disapprovazione di élite dirigenti ridotte al silenzio, eventualmente con il terrore. È comprensibile che quest'analisi, coerente con l'immagine negativa che i Romani si facevano delle democrazie greche, sia stata accettata di buon grado da storici quali Polibio o Posidonio. Essa consentiva infatti di isolare un piccolo numero di responsabili destinati alla punizione, discolpando la maggioranza del gruppo dirigente; quanto al popolo, era in qualche modo irresponsabile per natura. Ora, anche se è vero che nei periodi di crisi le masse popolari erano piú pronte a infiammarsi, piú disposte a considerare un rovescio dei Romani come il segno di un crollo definitivo, questo schema narrativo è a piú riprese smentito dalle fonti epigrafiche e dagli studi prosopografici per quanto concerne il presunto isola-

[23] A. FUKS, *The 'Bellum Achaicum' and its social aspect*, in «Journal of Hellenic Studies», XC (1970), pp. 78-89; E. BADIAN, *Rome, Athens and Mithridates*, in «American Journal of Ancient History», I (1976), pp. 105-28.

[24] BERNHARDT, *Polis* cit., pp. 130-35, 267-76, 282-83.

[25] J.-L. FERRARY, *Les Romains de la république et les démocraties grecques*, in «Opus», VI-VIII (1987-89), pp. 203-16.

mento dei sobillatori all'interno della classe dirigente. La città ellenistica conobbe disordini sociali, ma ciò non significa che fosse sull'orlo dell'implosione, con le masse popolari pronte a seguire il primo demagogo venuto (versione degli storici antichi), o con le oligarchie dirigenti tanto dipendenti dall'autorità romana per conservare il potere nelle loro città da non avere altra soluzione che fornire loro un appoggio senza riserve (versione di alcuni storici moderni).

4. *I Romani come barbari.*

L'idea che tutti gli Elleni dovrebbero accordarsi per tener lontani i barbari occidentali si trova in tre discorsi delle *Storie* di Polibio[26]. Il primo è pronunciato nel 217 dall'etolo Agelao, in occasione dei negoziati di Naupatto che misero provvisoriamente fine alla guerra tra Macedoni ed Etoli: tutti devono prestare attenzione alla grande guerra che contrappone le due potenze barbare di Roma e Cartagine, poiché è alto il rischio che il vincitore, chiunque esso sia, venga presto a costituire una minaccia per il mondo greco (5.104). Questo discorso, se è autentico nella sostanza, venne subito ignorato: Filippo si alleò con i Cartaginesi e gli Etoli con i Romani, che trattarono con particolare durezza le città greche alleate di Filippo. Fu allora che gli Etoli si videro rinfacciare per due volte questa scandalosa alleanza con dei barbari, nel 210 (9.32-39) e nel 207 (11.4-6); non furono tuttavia gli appelli a una solidarietà dei Greci contro i barbari a spingere gli Etoli a concludere una pace separata con Filippo, ma il fatto che i Romani trascurarono provvisoriamente questa guerra per concludere quella contro Annibale. Quando, qualche anno piú tardi, la guerra tra Romani e Macedoni riprese, ai primi non mancavano gli alleati greci: i Rodî, gli Ateniesi e il re di Pergamo, dopo poco di nuovo gli Etoli e, per finire, alcuni membri della simmachia ellenica creata intorno alla Macedonia da Antigone Dosone, tra i quali in prima fila la lega achea. Non è necessario ipotizzare che sia questa la ragione per cui da questo momento i Romani non sono piú definiti barbari nell'opera di Polibio, uomo politico acheo[27]; questo tipo di polemica non poteva infatti piú incontrare lo stesso successo dopo che Flami-

[26] Cfr. DEININGER, *Der politische Widerstand* cit., pp. 23-37.

[27] Il tema ricomparirà ancora all'inizio della guerra, quando nel 199 i Macedoni tentano di dissuadere gli Etoli dal rinnovare l'alleanza con i Romani; lo testimonia LIVIO, 31.29.15, cui fonte è probabilmente Polibio. Nella narrazione polibiana di Cinoscefale la parola «barbari» viene usata soltanto nei discorsi scambiati tra Macedoni (POLIBIO, 18.22.8).

nino si era efficacemente presentato come difensore della libertà dei Greci[28].

La scomparsa degli appelli a una solidarietà ellenica contro i barbari non significa però che la dominazione di un popolo non greco fosse accettata senza difficoltà. L'egemonia esercitata dai Romani sull'intero mondo mediterraneo sembrò dapprima una sorta di mostruosità imputabile soltanto ai capricci della Fortuna, che si poteva sperare svanisse cosí improvvisamente come era apparsa: tema che la propaganda antiromana poté sfruttare a lungo. Uno degli obiettivi di Polibio era disilludere i suoi contemporanei su questo punto; mostrando come la potenza di Roma si fondava sulla qualità delle istituzioni (libro sesto), la forza delle legioni (18.28-32) e un progetto ragionevolmente concepito (1.63.4-9), egli intendeva dimostrare che non ci si poteva aspettare un crollo imminente e repentino, e che era necessario trarne le conseguenze. Ma i pregiudizi non si sradicano cosí facilmente; denunciando la bassezza delle origini di Roma, Metrodoro di Scepsi forniva le ragioni per pensare che la prima spettacolare sconfitta fosse l'inizio di una caduta inarrestabile: com'era possibile che un popolo, uscito da un'accozzaglia di barbari vagabondi e di schiavi fuggitivi, potesse mantenere stabilmente il proprio dominio, compreso quello sul mondo greco? Ancora in epoca augustea Dionigi di Alicarnasso cercò di restituire in qualche modo un senso alla storia sforzandosi di mostrare che i Romani erano in realtà di origine greca: è questo l'oggetto del primo libro delle *Antichità romane*. Il suo contemporaneo Strabone, piú ragionevolmente, sviluppò una riflessione di Eforo a proposito dei Tebani, la cui mancanza di educazione e di cultura li aveva resi incapaci di esercitare durevolmente la propria egemonia; allo stesso modo, notava Strabone, i Romani avevano potuto sottomettere i barbari grazie al solo uso della forza, ma non sarebbero stati capaci di imporre stabilmente il proprio dominio ai Greci se non avessero familiarizzato con la cultura e l'educazione ellenica[29]. Roma, indubbiamente, si era ellenizzata a suo modo, senza perdere la propria identità, ma questa ellenizzazione era comunque incontestabile nel momento in cui Strabone scriveva[30]; i Romani, per conseguenza, non potevano piú essere percepiti come barbari, tanto che la loro egemonia sembrasse rappresentare una minaccia per l'ellenismo e i suoi valori.

[28] FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 58-95.

[29] STRABONE, 9.2.2 (C 401). Cfr. FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 505-11.

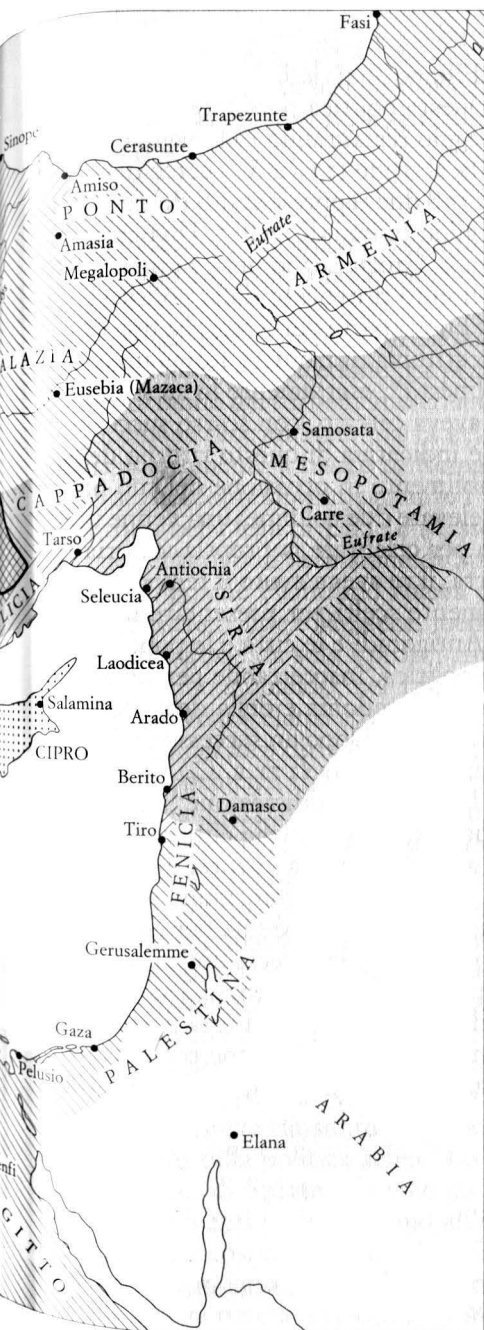
[30] Cfr. P. VEYNE, *L'Hellénisation de Rome et la problématique des acculturations*, in «Diogène», CVI (1979), pp. 3-29.

5. *Equilibrio delle grandi potenze e libertà dei Greci: un altro tema della resistenza ai Romani dalla seconda alla terza guerra macedonica (196-168 a. C.).*

I Romani, vincitori di Filippo, si erano innalzati a campioni della libertà dei Greci e, nel 194, sul suolo greco non rimaneva un solo soldato romano; nonostante ciò, essi consideravano ormai la Grecia come parte del loro *imperium*, cioè dei territori in cui volevano essere obbediti, e rifiutavano che qualsiasi altra grande potenza esercitasse in concorrenza la propria influenza[31]. La guerra con Antioco III, per queste ragioni inevitabile, venne precipitata dagli Etoli, che convinsero il re a passare in Grecia nell'autunno del 192. Acerrimi nemici degli Antigonidi e alleati dei Romani sin dalla prima guerra contro Filippo, gli Etoli si considerarono ricompensati in modo del tutto insufficiente quando i Romani decisero da soli lo statuto dei territori abbandonati dal re, e scatenarono immediatamente una campagna denigratoria contro di loro[32]. È possibile tacciarli di incoerenza quando chiedono ad Antioco di venire a liberare la Grecia, mentre tutte le forze romane l'hanno evacuata e il re continua ad assediare le città dell'Asia Minore che si erano rifiutate di accettarne l'egemonia[33]. Ma troppo spesso città e leghe avevano sperimentato i limiti di una libertà garantita o concessa da una sola potenza egemone, e di solito la loro libertà era stata maggiormente tutelata da un equilibrio delle grandi potenze, da una sorta di reciproca neutralizzazione delle ambizioni di egemonia. Era questo l'argomento piú convincente della propaganda etolico-siriaca: «nulla era piú utile alle città della Grecia che assicurarsi l'amicizia delle due potenze (Antioco e Roma); è cosí che si mettevano al riparo dalle offese di ciascuna delle due, potendo sempre contare sulla protezione dell'altra»[34]. Questa propaganda riscosse tuttavia soltanto un limitato successo: gli Etoli avevano lasciato trapelare ambizioni di natura tale da inquietare le altre popolazioni della Grecia, mentre Antioco era venuto con forze troppo ridotte per ispirare una reale fiducia nel suo impegno. In queste condizioni molti Greci preferirono rifugiarsi in un prudente attendismo.

[31] Cfr. A. W. LINTOTT, *What was the Imperium Romanum?*, in «Greece and Rome», n.s., XXVIII (1981), pp. 53-67; KALLET-MARX, *Hegemony to Empire* cit., pp. 18-29.

[32] Flaminino se ne lamenta nella lettera alla città perrebica di Cirezie (R. K. SHERK, *Roman Documents from the Greek East. Senatus Consulta and Epistulae to the Age of Augustus*, Baltimore 1969, n. 33). Il verbo καταλαλεῖν, da lui utilizzato, si ritrova anche, a proposito degli Etoli nel 196, in POLIBIO, 18.45.1.

[33] *Ibid.*, 3.7.3; LIVIO, 34.49.6, 35.31.12, 32.10-11, 33.8, 38.9-10 e 46.6.

[34] *Ibid.*, 35.46.7.

Tomi
Istro
Odesso
MAR NER
MESIA SUP.
Naisso
MESIA INF.
Apollonia
Amastri
Eraclea
BITINIA
Scodra
TRACIA
Bisanzio
Nicomedia
Lisso
Filippi
Abdera
Cizico
Prusa
Ancira
Apollonia
MACEDONIA
Tessalonica
Lampsaco
Dio
Cassandria
Pessinunte
EPIRO
Lemno
ASIA
Butroto
Larissa
Pergamo
Sinnada
Lesbo
Magnesia
LICAONIA
Apamea
Nicopoli
Smirne
Chio
Delfi
EGEO
Efeso
Laodicea
CEFALONIA
Atene
Corinto
Attalea
Aspendo
Elide
Mileto
Side
ACAIA
Nasso
Alicarnasso
LICIA
Sparta
Rodi
Xanto
RODI
Pafo
Cidonia
Cnosso
CRETA
Gortina
MEDITERRANEO
Apollonia
Arsinoe
Cirene
Alessandria
Naucrati
Paretonio
Berenice
CIRENAICA
MARMARICA
LIBIA
Nilo
Are dei Fileni

Figura 1.
L'espansione romana a oriente (III-I secolo a. C.).

Negli ultimi anni del suo regno Filippo V si dedicò a restituire potenza e sicurezza alla Macedonia. Questa politica poté inquietare Roma, ma suo figlio Perseo fece ben peggio restaurando l'immagine della Macedonia tra i Greci. Fin dalla salita al trono (179 a. C.) cercò di conquistare popolarità fra i Greci[35] e nel 178 due rappresentanti del re e dei suoi sudditi tornarono a sedersi tra gli anfizioni di Delfi[36]. Una grande offensiva diplomatica condotta verso la Grecia segnò nel 174 una nuova tappa[37]; approfittando del malcontento provocato dalla politica romana, Perseo riuscí a persuadere una buona parte dei Greci che una Macedonia pienamente indipendente costituiva di fronte a Roma un contrappeso indispensabile per la loro libertà[38]: esattamente lo stesso tipo di argomentazione che Antioco III aveva cercato, con scarso successo, di utilizzare. Una recente scoperta è indicativa di questo ritorno della Macedonia sulla scena greca; probabilmente in occasione del suo passaggio da Delfi nel 174, Perseo fece elevare due colonne: una venne utilizzata dopo Pidna da Paolo Emilio per celebrare la propria vittoria[39], ma sull'altra, fin da prima della guerra, il re aveva avuto il tempo di far incidere una serie di testi accuratamente scelti per presentare un'immagine positiva dei rapporti fra gli Antigonidi e le città e le popolazioni greche[40]. Fu senza dubbio questa politica, inaccettabile per i Romani, la causa reale della terza guerra di Macedonia e della decisione di mettere fine alla monarchia degli Antigonidi. Dopo un successo della cavalleria riportato dal re nel primo anno di guerra (171 a. C.), le masse popolari greche non dissimularono la propria soddisfazione[41]; ma non doveva essere scontenta neppure una buona parte delle élite dirigenti, oltre allo stesso Polibio: essi non si auguravano una vittoria di Perseo, che avrebbe sostituito all'egemonia romana una dominazione macedone, piú vicina e piú dura, ma una situazione militare tale per cui i Romani accettassero una pace di compromesso e la Grecia non si trovasse definitivamente alla mercé di una sola grande potenza. Tale atteggiamento, che rivelava il desiderio di recuperare una libertà d'azione i cui limiti non fossero stabiliti soltanto dai Romani, venne considerata da questi ultimi come una manifestazione di ostilità: cosa che spiega la

[35] POLIBIO, 25.3.1.
[36] *SIG*³, 636.
[37] LIVIO, 41.22.4-24.
[38] Cfr. POLIBIO, 28.6.4; LIVIO, 42.30.6 e 46.4.
[39] *CIL*, I², 622.
[40] A. JACQUEMIN, D. LAROCHE e F. LEFÈVRE, *Delphes, le roi Persée et les Romains*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CXIX (1995), pp. 125-36.
[41] POLIBIO, 27.9-10.

portata dell'epurazione che si abbatté sugli stati greci e la durezza delle sanzioni imposte ai Rodî, che avevano pensato di proporsi come mediatori.

6. *La resistenza agli interventi romani nella lega achea, da Filopemene alla distruzione di Corinto (192-146 a. C.).*

La lega achea, sotto la direzione di Aristeno, nel 198 aveva abbandonato l'alleanza macedone per prendere le parti dei Romani. Nel 192, approfittando del turbamento creato dall'assassinio del tiranno Nabide, Filopemene fece entrare Sparta nella lega e convinse gli Achei a schierarsi apertamente a fianco di Roma contro Antioco e gli Etoli. L'anno 191 segnò contemporaneamente l'unificazione del Peloponneso, con l'entrata nella lega di Elide e Messene, e l'inizio dei problemi, con un primo tentativo di secessione di Sparta e le prime tensioni fra Achei e Romani, poiché Flaminino voleva che gli Achei fossero debitori a Roma di Sparta, Elide e Messene, mentre Filopemene desiderava che la lega raggiungesse da sola i propri fini. Le tensioni continuarono ad aumentare fino a quando, nel 179, di ritorno da un'ambasceria a Roma, Callicrate venne eletto stratego e obbedí alle ingiunzioni del senato restaurando nei loro diritti alcuni esuli spartani e messeni. Gli eredi politici di Filopemene, tra i quali Licorta, il padre di Polibio, si risollevarono tuttavia dal fallimento: li troviamo ancora insigniti delle cariche piú alte nel corso dell'intera terza guerra di Macedonia. La vittoria completa di Callicrate giunse soltanto nel 167, dopo che diverse centinaia di Achei, tra i quali Polibio, furono deportati a Roma. Callicrate morí nel 150/149, quando un nuovo conflitto opponeva Sparta alla lega; ancora una volta la città si era rivolta al senato, ma, senza aspettare l'arbitrato romano, gli Achei, sotto la guida di Critolao e Dieo, decisero di indebolire con la forza la secessione spartana. Fu questa l'origine di una guerra fra Roma e la lega, che si dissolse completamente dopo che le sue truppe furono per due volte schiacciate dai Romani.

Questo breve riassunto era il necessario preliminare ad alcune considerazioni sulla politica achea. Le tendenze separatiste di Messene e, soprattutto, di Sparta e la volontà delle autorità federali di soffocarle senza interventi esterni furono all'origine delle prime tensioni fra Roma e la lega, cosí come della crisi finale. Non è difficile immaginare che, in queste condizioni, Critolao e Dieo si siano richiamati a Filopemene, il che spiega perché nel 146/145 i Romani abbiano dato ordine di abbattere le statue che lo rappresentavano; Polibio ottenne la revoca del

provvedimento, dimostrando che Filopemene non era stato un nemico di Roma e ponendo l'accento sul ruolo da questi svolto nel 192 all'epoca della guerra contro Antioco[42]. È probabile che gli Achei fossero stati allora ricompensati per la loro lealtà, a partire dall'inverno del 192/191, con la concessione di un trattato con Roma che, nella sua formulazione, assegnava alle due parti parità di obblighi e di garanzie[43]. Ciò contribuí probabilmente alla nascita di un pericoloso malinteso: la lega aveva contratto un debito di riconoscenza nei confronti di Roma recuperando Argo e la cittadella di Corinto nel 195/194; se Filopemene credeva di averlo pagato entrando in guerra contro Antioco e gli Etoli ancor prima che le legioni entrassero in Grecia, la concessione del trattato non poté che confortarlo in questa opinione. Da allora in poi lui e Licorta si opposero ai tentativi di ingerenza dei Romani basandosi sulla lettera del trattato e sui testi che reggevano la lega. Questo atteggiamento legalitario si basava a sua volta sulla piú profonda convinzione che gli Achei avessero conservato (o almeno ritrovato, a partire dall'inverno del 192/191) il diritto di parlare ai Romani da pari a pari[44]. Non era naturalmente questa l'opinione dei Romani, e l'obiettivo perseguito da Flaminino a partire dal 191 era stato sicuramente quello di indurre la lega a riconoscere nuovamente il proprio debito nei confronti di Roma. In un celebre passaggio, Polibio traccia un parallelo tra la politica di Aristeno e quella di Filopemene[45]. Suo intento implicito era anche quello di contrapporre la politica di Aristeno a quella di Callicrate, e quella di Filopemene a quella di Critolao e Dieo: senza avere la nobiltà della politica di Filopemene, quella di Aristeno era comunque onorevole, a differenza di quella di Callicrate, mentre entrambe erano sicure, cosa che distingueva radicalmente Filopemene da quelli che avevano condotto gli Achei alla rovina[46]. È proprio su questo punto che l'analisi di Polibio è parsa discutibile, e si è sottolineata la componente di rischio che si trovava in realtà nella politica di Filopemene e poi di Licorta[47]. Piú che il punto d'inizio di una nuova era nei rapporti romano-achei, come sostiene Polibio, l'ambasceria di Callicrate fu il punto culminan-

[42] *Ibid.*, 39.3; cfr. PLUTARCO, *Vita di Filopemene*, 21.

[43] E. BADIAN, *The treaty between Rome and the Achaean League*, in «The Journal of Roman Studies», XLII (1952), pp. 76-80.

[44] POLIBIO, 24.10.9 (ἰσολογία).

[45] *Ibid.*, 24.11-13.

[46] *Ibid.*, 24.13.8 (ἀσφαλεῖς). Sul testo nel suo complesso cfr. FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 294-99.

[47] E. BADIAN, *Foreign Clientelae (264-70 B.C.)*, Oxford 1958, pp. 90-93; R. M. ERRINGTON, *Philopoemen*, Oxford 1969, in particolare pp. 202-5 e 222-27.

te di una serie di pressioni romane sempre piú forti a sostegno degli esuli lacedemoni che avevano saputo procurarsi appoggi potenti nel senato[48]. Questa demonizzazione di Callicrate, nel 180 come nel 167, permetteva a Polibio di sminuire la responsabilità dei Romani e di salvaguardare l'idea che altri sarebbero riusciti a convincerli della fondatezza delle argomentazioni achee.

Che la «resistenza legalista» di Filopemene e poi di Licorta abbia raccolto un vasto consenso è quanto mostrano il ritorno al potere degli avversari di Callicrate una volta passato il timore per il senatoconsulto del 180/179, l'importanza dell'epurazione del 167, le ambascerie inviate a piú riprese per chiedere al senato il ritorno dei deportati e infine la violenza della reazione seguita alla morte di Callicrate, quando le sue statue furono abbattute mentre venivano rialzate quelle di Licorta[49]. Dal 167 al 150/149 Callicrate sembra aver esercitato un potere impopolare, fondato soltanto sulla fiducia apertamente manifestatagli dai Romani[50]; di conseguenza, niente poteva essere piú pericoloso della coincidenza della sua scomparsa con una rinascita del conflitto fra Sparta e la lega. Secondo Polibio, Critolao e Dieo avrebbero esercitato una tirannia fondata sulla demagogia e l'intimidazione degli altri dirigenti, e la loro follia criminale avrebbe trascinato nella rivolta contro Roma un popolo accecato[51]. È questa la versione ufficiale, adottata dai Romani, che consentiva di isolare un numero ristretto di responsabili[52]; sembra però che la politica di Critolao e Dieo abbia goduto in realtà di ampio seguito, che gran parte degli Achei, e non soltanto il popolino, abbiano scelto con loro di ignorare le ingiunzioni del senato[53]. Ciò non significa, d'altra parte, anche se la prima sconfitta militare non fu sufficiente a spezzarne la determinazione, che gli Achei si attendessero una pronta risposta armata, che li colse infatti di sorpresa. Diversi elementi spiegano questo grave errore di valutazione: ci si ricordava che Filopemene e Licorta non avevano esitato a resistere per anni alle pres-

[48] Sull'ambasceria di Callicrate si veda, oltre a POLIBIO, 24.8-10, PAUSANIA, 7.9.

[49] Ambascerie in richiesta del ritorno dei deportati: POLIBIO, 30.29.1, 30.32, 32.3.14-17, 33.1.3-8. Reazioni alla morte di Callicrate: *ibid.*, 36.13.

[50] Cosí, nel 164, il legato romano Gaio Sulpicio Galo, incaricato di dirimere una contesa territoriale fra Sparta e Megalopoli, si liberò di questa missione a vantaggio di Callicrate (PAUSANIA, 7.11.1-2).

[51] POLIBIO, 38.1-3 e 38.9-18.

[52] Cfr. la lettera del proconsole Quinto Fabio Massimo alla città di Dime, nel 144, in SHERK, *Roman Documents* cit., n. 43; FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 186-99; R. M. KALLET-MARX, *Quintus Fabius Maximus and the Dyme Affair (Syll.³, 684)*, in «Classical Quarterly», XLV (1995), pp. 129-53.

[53] FUKS, *The 'Bellum Achaicum'* cit., pp. 78-89.

sioni romane proprio nel momento in cui la scomparsa di Callicrate faceva dimenticare le conseguenze di Pidna; negli anni precedenti la Grecia aveva d'altra parte conosciuto numerose operazioni militari senza che i Romani fossero intervenuti con la forza, ma limitandosi a infliggere multe[54]. Questi problemi recenti spiegano d'altronde la divisione della Grecia al momento della guerra d'Acaia: gli Achei ricevettero l'assistenza delle città beote (in particolare di Tebe, inferocita per le multe che le erano appena state comminate da Metello), oltre che di Calcide in Eubea. Un'altra città euboica, Eretria, che era stata indubbiamente una delle vittime di Tebe, si guardò bene, invece, dall'unirsi a loro[55], e Atene, che solo qualche anno prima era stata sul punto di entrare in conflitto con loro, celebrò il nuovo ordine romano inaugurando, a partire dal 146/145, la registrazione di una nuova lista di arconti[56]. La lega achea fu perciò ben lontana dal trascinare la Grecia intera nella sua catastrofica rivolta.

7. *Le rivolte di Andrisco e Aristonico e la creazione delle province di Macedonia e Asia (149-129 a. C.).*

La creazione delle province di Macedonia e Asia, vale a dire la decisione di inviarvi regolarmente un magistrato o un promagistrato, fece seguito all'eliminazione di pretendenti ai troni degli Antigonidi e degli Attalidi, ma questa apparente somiglianza non deve coprire importanti differenze. Nel caso della Macedonia, nel 167 si era deciso di abolire la monarchia antigonide senza mantenere *in loco* un contingente romano. I Macedoni furono proclamati liberi, ma indeboliti: se non una divisione dell'antico regno in quattro repubbliche, ci fu perlomeno il rafforzamento dell'antica divisione in quattro parti; i Macedoni dovettero versare a Roma un tributo equivalente alla metà delle vecchie imposte regie; l'insediamento di una nuova classe dirigente fu infine assicurato deportando a Roma tutti quelli che avevano ricoperto funzioni che li rendevano sospetti di attaccamento nei confronti della passata monarchia[57] e con la precauzione di istituire a livello federale soltanto un consiglio che raggruppasse rappresentanti delle città, escludendo un'assemblea

[54] PAUSANIA, 7.11.4-5 e 7.14.7.

[55] D. KNOEPFLER, *L. Mummius Achaicus et les cités du golfe euboïque: à propos d'une nouvelle inscription d'Erétrie*, in «Museum Helveticum», XLVIII (1991), pp. 252-80.

[56] CHR. HABICHT, *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995, pp. 271-74.

[57] LIVIO, 45.32.3-6.

primaria[58]. I primi anni sembrano essere stati molto travagliati[59], ma l'autorizzazione alla riapertura delle miniere nel 158 indica una stabilizzazione della situazione: le discordie di cui sentiamo ancora parlare nel 152/151 non devono essere sopravvalutate, dal momento che i Macedoni non si spinsero fino al punto di sollecitare un arbitrato dal senato[60]. Fu in questo momento che un certo Andrisco, mercenario al servizio dei Seleucidi, pretese di essere in realtà il principe Filippo, figlio di Perseo. Sconfitto dai Macedoni si rifugiò in Tracia, dove trovò gli appoggi che gli permisero di ritornare vittorioso, minacciando ben presto i Tessali e sconfiggendo persino un primo contingente romano, prima di essere travolto ed eliminato l'anno seguente. È chiaro che gli uomini insediati al potere da Roma non appoggiarono spontaneamente il pretendente; egli trovò in seguito dei sostenitori, poiché non potevano mancare i nostalgici della vecchia monarchia che aveva dato gloria e potenza ai Macedoni, e fu proprio questa la carta giocata da Andrisco: minacciare la Tessaglia significava aprire simbolicamente la speranza di un ritorno alla grandezza di un tempo. Ma tutto ciò era stato possibile soltanto con l'appoggio dei Traci, nemici storici della Macedonia. La soluzione adottata dal senato non sembra però indicare che i Romani abbiano visto nell'avventura di Andrisco una sollevazione nazionale di vasta portata. Le misure istituzionali prese nel 167 vennero conservate; fu necessario in compenso risolversi a mantenere un contingente in Macedonia, il quale, costituito da una sola legione, aveva la missione di difendere la provincia dai Traci e dalle altre tribú di frontiera, non di assoggettare un paese ribelle[61].

Allorché la dinastia degli Antigonidi era stata spossessata del suo regno fu l'ultimo degli Attalidi, Attalo III (morto nel 133), a nominare suo erede il popolo romano; il testamento fu contestato da un fratellastro bastardo di Attalo III, che, noto alle nostre fonti letterarie come Aristonico, batté moneta sotto il nome di Eumene (III). L'identificazione di questa monetazione, coniata a Tiatira, Apollonia e Stratonicea sul Caico, dove Eumene III venne fatto prigioniero, ha permesso di localizzare il nucleo del suo regno, e molto pertinentemente si è fatta notare l'importanza in questa regione della colonizzazione militare e degli

[58] *Ibid.*, 45.32.2; cfr. *ibid.*, 18.6-7, e POLIBIO, 31.2.12. Le istituzioni della Macedonia dopo il 167 sono oggetto di un'annosa controversia. Nel nostro testo teniamo conto delle recenti analisi di M. B. HATZOPOULOS, *Macedonian Institutions under the Kings*, Athens 1996, I, pp. 221-29 e 347-59.

[59] POLIBIO, 31.2.12 e 31.17.2.

[60] *Ibid.*, 35.4.11.

[61] KALLET-MARX, *Hegemony to Empire* cit., pp. 11-41.

insediamenti dei Macedoni, alcuni dei quali, d'altronde, si erano stabiliti in Asia forse soltanto dopo Pidna[62]; vi si trovava una popolazione che poteva essere attaccata alla conservazione di un regime monarchico e non avere nessuna simpatia per la dominazione romana.

L'atteggiamento delle città nei confronti di Eumene sembra al contrario essere stato molto prudente; sappiamo che Focea e Leuca lo appoggiarono, ma fu solo con la forza che egli controllò per qualche tempo Mindo, Samo e Colofone, mentre Pergamo, Efeso, Smirne ed Elea gli resistettero con successo. A dire il vero ci mancano troppe informazioni per giungere a conclusioni sicure. Possiamo affermare che il testamento di Attalo III prevedeva la libertà di Pergamo e di Efeso, il che è sufficiente a spiegare la resistenza delle due città a Eumene III e il fatto che siano divenute città libere quando i Romani sistemarono le questioni asiatiche[63]; non siamo però autorizzati a generalizzare e ad affermare che le altre città ricevettero lo stesso beneficio e reagirono nello stesso modo[64]. Il limitato numero di vecchie città attalidi che sappiamo furono libere tra il 129 e l'88 può significare che Attalo non aveva liberato la maggior parte delle città, oppure che un numero considerevole di città non resistettero a Eumene e furono punite dai Romani. Non si deve però dimenticare che lo statuto di numerose città negli anni dal 129 all'88 ci è semplicemente ignoto, e che dovevano esserci piú città libere di quelle di cui possiamo compilare la lista. Dobbiamo perciò limitarci a qualche prudente considerazione: le città che non erano sottomesse agli Attalidi o quelle proclamate libere da Attalo nel suo testamento non avevano alcuna ragione di allearsi a Eumene; le altre poterono decidere soprattutto in funzione dell'equilibrio delle forze militari al momento in cui furono costrette a scegliere, ma non avevano alcuna ragione per essere *a priori* ostili ai Romani, né per lealtà agli Attalidi, dato che l'ultimo sovrano li aveva nominati legittimi eredi, né per timore di una dominazione che nessuna esperienza lasciava prevedere come sarebbe stata rispetto a quella dei re di Pergamo.

[62] Monetazione di Eumene III: E. S. G. ROBINSON, *Cistophori in the name of king Eumenes*, in «Numismatic Chronicle», 1954, pp. 1-8; M. KAMPMANN, *Aristonicos à Thyatire*, in «Revue Numismatique», 1978, pp. 38-42. Legame con le colonie dei Macedoni: L. ROBERT, *Villes d'Asie Mineure*, Paris 1962², pp. 261-70; F. COLLINS, *The Macedonians and the revolt of Aristonicus*, in «The Ancient World», III (1980), pp. 83-87.

[63] Pergamo: *OGIS*, 338 (l'attribuzione a Pergamo, contestata da RIGSBY, *'Provincia Asia'* cit., pp. 130-37, dev'essere conservata: GAUTHIER, in «Bulletin Epigraphique» cit.). Efeso: l'era civica dei cistofori, che risale al 134/133, non può che celebrare la liberazione della città da parte di Attalo III (K. J. RIGSBY, *The era of the Province of Asia*, in «Phoenix», XXXIII (1979), pp. 39-47).

[64] BERNHARDT, *Polis* cit., pp. 258-94, ha perlomeno mostrato che nelle nostre fonti non ci sono argomenti decisivi a favore della tesi di una liberazione di tutte le città nel testamento di Attalo III.

8. *Le monarchie ellenistiche dal 145 all'88 a. C.*

Non intendiamo entrare nei dettagli straordinariamente complessi della storia delle monarchie della tarda epoca ellenistica[65], ma soltanto sottolineare un certo numero di punti essenziali. La decadenza delle due grandi monarchie eredi dell'impero di Alessandro, quelle dei Lagidi e dei Seleucidi, era già a un livello avanzato; entrambe erano state minate da conflitti dinastici pressoché ininterrotti, dietro i quali non è necessario cercare gli indizi di una costante volontà romana di indebolimento dei regni. È vero al contrario che i Lagidi, suscitando a piú riprese dei pretendenti e servendosi della loro politica matrimoniale, cercarono di indebolire i Seleucidi e contribuirono alla loro caduta.

La potenza lagide, riunificata da Tolomeo VIII Fiscone nel 145, rimaneva esposta alla minaccia di smembramento fra tre regni: l'Egitto, Cipro e Cirene; fu quanto avvenne dopo la morte di Fiscone nel 116, e quando nell'88/87 Tolomeo IX riuscí a regnare contemporaneamente su Cipro e sull'Egitto, la Cirenaica era stata definitivamente perduta dai Lagidi poiché Apione, suo fratellastro, l'aveva trasmessa al popolo romano. Anche se il senato tardò notevolmente a organizzare un potere romano nell'antico regno – il che provocò un lungo periodo di anarchia –, in nessun momento i Lagidi osarono tentare di ristabilirvi la propria autorità[66]. Le rivolte della Tebaide, come quella che sconvolse ancora il regno di Tolomeo IX, non costituirono al contrario una reale minaccia di implosione per il regno d'Egitto.

Differente era il caso del regno seleucide, in quanto l'indebolimento del potere centrale lasciava libero campo a temibili forze centrifughe: città fenicie, lo stato ebraico della dinastia asmonea, principati arabi. Un caso a parte fra queste era costituito dai Parti, che, divenuti prima signori dell'altopiano iranico, poi, nel 141, della Mesopotamia, crearono un autentico impero. Tutti i tentativi di riconquista seleucide erano

[65] Cfr. E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique*, II, Nancy 1982²; A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Foreign Policy in the East*, London 1984; *CAH²*, IX. *The Last Age of the Roman Republic, 146-43 B.C.*, Cambridge 1994 (in particolare i capitoli 2, 5 e 8).

[66] Sulla Cirenaica dopo il 96 cfr. G. PERL, *Die römische Provinzbeamten in Cyrenae und Creta zur Zeit der Republik*, in «Klio», LII (1970), pp. 319-54, e ID., *Nachträge*, ivi, LIII (1971), pp. 369-79. Del frammento di SALLUSTIO, *Historiae*, 2.43 Maurenbrecher, come è stato ricostruito da Perl, KALLET-MARX, *Hegemony to Empire* cit., pp. 364-67, propone una nuova interpretazione, che implica che i principi lagidi abbiano, nell'inverno 76/75, avanzato delle pretese sulla Cirenaica. Anche se fosse cosí, sarebbe significativo che iniziassero rivolgendosi al senato, e che questo abbia reagito inviando per la prima volta un magistrato a Cirene. Ma tale comportamento sarebbe decisamente sorprendente, dal momento che il principale problema di questi Lagidi era di far riconoscere dal senato la legittimità di regni che già possedevano.

ormai destinati a fallire e fu in occasione di una spedizione contro i Parti che morí Antioco VII (138-129 a. C.), l'ultimo Seleucide che riuscí a restaurare un effettivo potere regio in Siria. La situazione peggiorò incessantemente fino a quando, nell'83, la città di Antiochia offrí il diadema a Tigrane, re d'Armenia, che aveva approfittato di un momentaneo indebolimento della potenza partica per crearsi un impero. Nel frattempo il declino seleucide era stato la causa principale dello sviluppo della pirateria a partire dalla Cilicia: inizialmente tollerata dai Romani poiché contribuiva ad alimentare un commercio di schiavi destinato precipuamente all'Italia e alla Sicilia, finí per costituire un tale danno da obbligarli a una reazione militare. Nel 102 per la prima volta la Cilicia divenne una provincia assegnata a un magistrato romano e negli anni 90 questa nuova provincia sembra essere divenuta permanente, con una base territoriale in Panfilia[67].

Il regno seleucide era stato l'intermediario fra il vecchio mondo greco e i limiti estremi della penetrazione dell'ellenismo sino alle frontiere dell'India in occasione dell'epopea di Alessandro; da questo punto di vista il suo crollo non poteva che avere conseguenze drammatiche, anche se l'ellenismo sopravvisse in Mesopotamia sotto la dominazione partica. Piú a oriente il regno greco di Battriana, prima di soccombere negli anni tra il 140 e il 130 all'invasione dei nomadi provenienti dal Nord, aveva iniziato una spettacolare espansione verso sud, aveva valicato l'Hindū Kush e si era persino spinto nel cuore dell'India poco dopo il 150, durante il regno di Menandro. I regni indo-greci si sarebbero completamente dissolti, sotto i colpi degli Indo-Sciti, soltanto all'inizio della nostra era[68]. Le nostre conoscenze si basano quasi esclusivamente sui dati numismatici, poiché la storiografia dell'ellenismo orientale è quasi interamente scomparsa: cosí i *Parthica* di Apollodoro di Artemita, che trattavano anche delle conquiste indiane dei sovrani di Battriana, ci sono noti soltanto da qualche allusione di Strabone e per l'uso che probabilmente ne fece Pompeo Trogo nel suo libro 41[69]. Per Polibio, cosí come per i suoi successori Posidonio e Strabone, la storia universale era quella del bacino mediterraneo unificato dall'egemonia romana; sembra che questa concezione si sia imposta a spese dell'ellenismo orientale, co-

[67] Un documento importante è a questo proposito la legge sulle province pretorie databile al 100, e ora conosciuta per due versioni ritrovate a Delfi e a Cnido; si veda M. H. CRAWFORD (a cura di), *Roman Statutes*, London 1996, n. 12, pp. 231-70.

[68] O. BOPEARACHCHI, *Monnaies gréco-bactriennes et indo-grecques. Catalogue raisonné*, Paris 1991.

[69] *FGrHist*, 779. Per le fonti del libro 41 di Pompeo Trogo, J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *The Roman universal historian Pompeius Trogus on India, Parthia, Bactria and Armenia*, in «Persica», 1988-89, pp. 125-55.

me testimonia un certo scetticismo espresso da Strabone sull'importanza dell'espansione in India dei regni greci[70].

Lo sviluppo del regno del Ponto è l'ultimo fenomeno importante del periodo che ci interessa; esso ha inizio con Mitridate V, ma il suo grande artefice fu Mitridate VI, che, salito al trono intorno al 120, esercitò realmente il potere a partire dal 112. Da una parte Mitridate impose il proprio dominio diretto o il proprio protettorato sulla quasi totalità dei territori e delle città bagnati dal Mar Nero (con l'importante eccezione della Bitinia); dall'altra, in Asia Minore, cercò di espandersi verso occidente, spartendosi la Paflagonia con la Bitinia, disputandole il controllo della Cappadocia e cercando di imporle un sovrano di sua scelta[71]. Fu questo secondo aspetto dell'espansione pontica che, entrando direttamente in contatto con regni amici (cioè sudditi) dei Romani, finí per degenerare in un conflitto diretto con Roma, che avrebbe raccolto intorno a Mitridate tutti i rancori, le delusioni e le ostilità che la potenza egemone aveva potuto suscitare. Genero di Mitridate, Tigrane d'Armenia avrebbe tuttavia svolto soltanto un ruolo minore, nel 90 negli affari di Cappadocia, e poi dal 69 al 66, quando Mitridate aveva già perso il regno del Ponto.

9. *Le città dell'Asia nel conflitto fra Roma e Mitridate (89-85 a. C.).*

La guerra contro Mitridate rappresentò la crisi piú grave subita dall'egemonia romana sul mondo egeo. Il crollo romano fu spettacolare. Mentre il legato Manio Aquilio e i suoi colleghi, ancora nel 90, avevano ristabilito senza incontrare resistenza i sovrani Nicomede e Ariobarzane sui troni di Bitinia e Cappadocia, all'inizio dell'88 Mitridate non solo aveva ripreso possesso dei due regni, ma occupava la provincia romana d'Asia e la Caria. Egli non riuscí a prendere il controllo della Licia né, soprattutto, a impadronirsi di Rodi, ma nell'inverno dell'88/87 un esercito pontico invase la provincia di Macedonia dopo aver attraversato la Tracia, mentre la flotta regia si impadroniva delle isole e conquistava Atene. Il proconsole d'Asia era riuscito a rifugiarsi a Rodi, ma il legato Aquilio, consegnato dai Mitilenesi, era stato condotto a Pergamo e ucciso, mentre il proconsole di Cilicia, consegnato da Laodicea sul Lico stretta d'assedio, era prigioniero del re. In ogni città era stato per-

[70] STRABONE, 11.11.1 (C 516) e 15.1.3 (C 686). Cfr. FERRARY, *L'«oikoumène»* cit.

[71] B. C. MCGING, *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator King of Pontus*, Leiden 1986; F. DE CALLATAŸ, *L'Histoire des guerres mithridatiques vue par les monnaies*, Louvain-la-Neuve 1997.

petrato un massacro, scrupolosamente organizzato, di tutti gli Italici, che non aveva risparmiato chi si era rifugiato nei santuari piú venerati; anche ritenendo che le cifre forniteci dalle nostre fonti per questi «Vespri asiatici» siano esagerate, diverse migliaia di persone almeno, tra cui donne e bambini, erano state trucidate[72].

Si è generalmente ritenuto che gli abusi del governo romano in Asia, le esazioni dei magistrati, dei pubblicani, degli uomini d'affari contribuiscano ampiamente a spiegare la capitolazione della provincia e il bagno di sangue di cui si resero complici le città; ma R. Bernhardt e R. M. Kallet-Marx hanno recentemente messo in dubbio tale opinione, e la loro argomentazione dev'essere presa in considerazione, anche se non completamente accettata[73]. È vero che non ci fu un legame meccanico tra l'esperienza del potere romano e la facilità con cui le città aprirono le porte a Mitridate: le città della Bitinia, un regno alleato, si consegnarono immediatamente al vincitore, a differenza di quelle della provincia della Macedonia; persino in Asia una città suddita come Magnesia sul Sipilo resistette strenuamente, mentre buona parte delle città libere, che non erano state annesse alla provincia, si allearono senza combattere. Bernhardt ne deduce che le città stabilissero la propria condotta essenzialmente in funzione della fiducia che potevano avere nelle capacità militari dei generali romani e nella determinazione delle loro truppe. Si tratta indubbiamente di un fattore di cui tener conto, ma è necessario guardarsi dal credere che gli abusi dei magistrati e dei pubblicani avessero colpito soltanto le città stipendiarie della provincia d'Asia; vediamo infatti dal 104 Nicomede III di Bitinia lamentarsi degli eccessi dei pubblicani nel suo stesso regno[74]. Quanto alle città libere, è vero che esse costituivano delle *enclaves* all'interno della provincia e che inizialmente non avevano perciò nulla da temere né dai magistrati né dai pubblicani; la realtà era però piú complessa. I decreti di Colofone recentemente editi da J. e L. Robert mostrano con estrema chiarezza che la libertà non era una conquista definitiva, ma che doveva essere frequentemente difesa dai tentativi di usurpazione delle autorità provinciali, e che ciò poteva richiedere lunghe e dispendiose ambascerie presso il senato[75]. I testi pubblicati riguardano essenzialmente la difesa dei

[72] Valutazione bassa di P. A. BRUNT, *Italian Manpower 225 B.C. - A.D. 14*, Oxford 1971, pp. 224-27.

[73] BERNHARDT, *Polis* cit., pp. 33-64; KALLET-MARX, *Hegemony to Empire* cit., pp. 153-58.

[74] DIODORO SICULO, 36.3.

[75] J. e L. ROBERT, *Claros I*, Paris 1989; J.-L. FERRARY, *Le statut des cités libres dans l'empire romain à la lumière des inscriptions de Claros*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1991, pp. 557-77.

privilegi giurisdizionali della città libera di Colofone, ma altri documenti mostrano che le città libere dovevano anche lottare per difendere il proprio territorio dai tentativi di abuso dei pubblicani. Non si deve dimenticare il carattere selettivo della documentazione epigrafica: le ambascerie infruttuose non erano oggetto di un decreto onorifico, o perlomeno si evitava di indicare esplicitamente che il cittadino onorato aveva fallito a dispetto di tutti i suoi sforzi, e ci si prendeva la pena di incidere un senatoconsulto soltanto se era favorevole alla città. Sarebbe avventato inferire dalle iscrizioni che ci sono giunte che il senato deliberasse sempre a favore delle città libere. Sappiamo che l'amministrazione dell'Asia di Quinto Mucio Scevola nel 98/97 fu esemplare per l'equità e per la durezza con cui represse gli eccessi dei pubblicani; le città dell'Asia presero allora la decisione eccezionale di celebrare in suo onore dei concorsi penteterici, i Σωτήρια καὶ Μουκιεῖα. È degno di nota che a questa decisione sembrano aver partecipato non soltanto le città provinciali, ma anche città libere come Pergamo, dove fu ritrovato l'inizio di una lettera di Scevola che accettava gli onori[76]. Le città libere esprimevano in questo modo la propria riconoscenza nei confronti di un magistrato che non aveva attentato ai loro privilegi e aveva punito i pubblicani; inversamente, il diverso atteggiamento di altri magistrati non poteva che provocare la frustrazione delle stesse città libere, particolarmente sensibili a qualsiasi decisione di un governatore o del senato sembrasse rimettere in discussione o indebolire lo statuto privilegiato che avevano ottenuto[77].

Le città situate a sud del Meandro, non comprese nella provincia d'Asia, erano meno minacciate dalle ingerenze dei magistrati e degli esattori delle imposte. Non solo i Lici opposero una forte resistenza a Mitridate, ma in Caria, mentre Cauno si distinse in occasione del massacro, pagando poi con la perdita della libertà, molte altre città, tra le quali Afrodisiade, Stratonicea, Tabe e Alabanda, assistettero fedelmente il proconsole di Cilicia finché tentò di resistere a Mitridate, ottenendo nell'85 a. C. il diritto di conservare il proprio statuto privilegiato[78]. Do-

[76] SHERK, *Roman Documents* cit., n. 47, tenendo conto delle nuove restituzioni di RIGSBY, *'Provincia Asia'* cit., pp. 141-47 (la lettera doveva essere mandata a Pergamo); *OGIS*, 439; CICERONE, *In Verrem*, 2.2.51.

[77] Proprio dopo il governo di Scevola un eminente cittadino di Efeso viene citato in giudizio a Roma per aver impedito a un questore di riprendersi uno schiavo che si era posto sotto la protezione dell'asilo dell'Artemisio: *ibid.*, 1.84-85; FERRARY, *Le statut* cit., pp. 570-73.

[78] Per le città della Caria si vedano i due complementari articoli di R. M. ERRINGTON, *Θεὰ 'Ρώμη und römischer Einfluß südlich des Mäanders im 2. Jh. v. Chr.*, in «Chiron», XVII (1987), pp. 97-118, e CHR. MAREK, *Karien im Ersten Mithridatischen Krieg*, in *Festschrift für Karl Christ*, Darmstadt 1988, pp. 285-308.

vremo ascrivere alla maggiore o minore determinazione dei proconsoli d'Asia e di Cilicia la differenza nella condotta delle città libere a nord e a sud del Meandro? È altrettanto possibile capovolgere l'analisi e pensare che il proconsole d'Asia non sentisse nelle città la stessa volontà di restare fedeli alla causa romana avvertita dal suo collega di Cilicia.

Per quanto concerne il massacro degli Italici, è chiaro che Mitridate fu l'unico responsabile della sua minuziosa organizzazione; si trattava in primo luogo di compromettere irrimediabilmente le città con un atto che avrebbe impedito loro di riconciliarsi con i Romani. Non tutte le vittime erano uomini d'affari rapaci stabilitisi presso i Greci d'Asia soltanto per spremerli; le città non si dibattevano ancora nelle difficoltà finanziarie che saranno provocate dalle terribili esazioni fiscali di Silla all'epoca della restaurazione del potere romano, e molti di questi Ῥωμαῖοι erano piú acculturati e piú integrati nella vita cittadina di quanto spesso si pensi[79]. Kallet-Marx ha anche osservato che, se gli Italici fossero stati oggetto di un odio a stento contenuto, allora i massacri avrebbero dovuto aver inizio in modo spontaneo, subito dopo la caduta del potere romano e senza aspettare l'ordine del re. Ma l'argomento *e silentio* è sempre di difficile utilizzazione: se si fossero già verificati atti di violenza contro Italici non appena il potere romano collassò, non sarebbe sorprendente che le nostre fonti li passassero sotto silenzio, a tal punto sarebbero stati relegati nell'ombra dal grande massacro successivo. Se anche le città si limitarono a obbedire a Mitridate, lo fecero inesorabilmente, e non è possibile far ricadere sulle plebi urbane la responsabilità di tale condotta. I massacri, cosí come sono descritti da Appiano, presuppongono manifestamente una decisione presa dalle città o dai loro magistrati; fu d'altronde alle città che Mitridate offrí di spartire equamente con lui i beni delle vittime, mentre le ricompense promesse ai singoli che avessero denunciato o ucciso un Italico restavano limitate: la libertà per uno schiavo, la metà della somma dovuta per un debitore[80].

Il ruolo essenzialmente passivo delle città non può perciò nascondere un'effettiva evoluzione seguita alla guerra contro Aristonico. La disaffezione nei confronti di Roma, anche nelle città libere situate all'interno della provincia, è difficilmente contestabile, come testimonia, a Efeso, l'abbattimento delle statue innalzate in onore dei Romani, che non fu l'applicazione di un ordine regio[81]; questa disaffezione, pur non

[79] R. M. ERRINGTON, *Aspects of Roman acculturation in the East under the Republic*, in *Festschrift für Karl Christ* cit., pp. 140-57.

[80] APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 22.85-91.

[81] *Ibid.*, 21.81.

essendone la causa principale, ebbe un ruolo nel crollo del potere romano in Asia.

È difficile dire con esattezza quali speranze le città avessero riposto in Mitridate. Il re, come già suo padre, aveva curato la sua immagine di filelleno[82] e seppe prendere misure popolari, esentando per cinque anni le città dal tributo e offrendo persino del denaro per alleggerire il peso dei debiti pubblici e privati[83]. Mitridate restava però diffidente; l'insediamento di «tiranni», vale a dire persone che godevano della fiducia del sovrano ed erano da lui incaricati di sorvegliare la città, era una vecchia pratica delle monarchie ellenistiche, ma non poteva che suscitare il malcontento delle famiglie che si trovavano cosí estromesse dal potere. I primi rovesci di Mitridate in Grecia accrebbero ben presto la reciproca diffidenza e le misure repressive decise dal re (particolarmente impressionanti nel caso di Chio) non poterono che incitare le città a prevenirle, sollevandosi per non lasciar entrare una guarnigione e trovarsi cosí alla mercé del re; fu quanto fece Efeso, seguita da altre città. Da questo momento in poi nessuna delle misure attribuite dalle nostre fonti a Mitridate poteva riconquistare la fiducia delle città: né la repressione, quando le defezioni poterono essere prevenute, né i gesti spettacolari (proclamazione della libertà delle città greche), né, infine, le misure d'emergenza (abolizione dei debiti, concessione della cittadinanza ai meteci, liberazione degli schiavi) che attentavano all'autonomia delle città oltre a minacciarne l'ordine sociale[84]. Le città si ritrovarono da allora di fronte al potere romano senza una reale alternativa. Nel 73, quando alcune truppe del Ponto penetrarono nuovamente nelle province romane, non ebbero successo; questa volta dovettero confrontarsi con una tenace resistenza, non soltanto delle forze romane ma anche delle città, ad esempio di Termesso di Pisidia, che riguadagnò la libertà persa dopo la prima guerra[85].

10. *La defezione di Atene all'epoca della prima guerra contro Mitridate (88-86 a. C.).*

Uno degli episodi piú celebri della prima guerra contro Mitridate è l'alleanza di Atene con il re del Ponto: la città venne cinta d'assedio da

[82] Per la propaganda di Mitridate: MCGING, *The Foreign Policy* cit., pp. 89-108.

[83] GIUSTINO, 38.3.9; cfr. POSIDONIO, *FGrHist*, 87 F 36.212a-b.

[84] APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 48.189-90.

[85] J.-L. FERRARY, *La «lex Antonia de Termessibus»*, in «Athenaeum», n.s., LXXIII (1985), pp. 419-57.

Silla durante l'estate dell'87 e capitolò nella notte del 1° marzo dell'86, mentre l'Acropoli e il Pireo resistettero piú a lungo. Le perdite umane e i danni materiali furono considerevoli, ma, grazie al proprio glorioso passato, Atene evitò di essere punita piú duramente e non perse né la libertà né i propri possedimenti esterni. Non disponiamo di un resoconto completo degli avvenimenti; quello di Appiano inizia nella primavera dell'87, quando Archelao, uno dei generali di Mitridate, si impadronisce di Delo, possesso ateniese a partire dal 167 che aveva però defezionato. Archelao conquista gli Ateniesi alla causa di Mitridate restituendo Delo e facendo loro dono delle isole vicine di cui si è impossessato, e invia alla città il suo cittadino Aristione con il tesoro sacro di Delo e un contingente di duemila uomini. Aristione si comporta da tiranno, mettendo a morte i suoi oppositori o consegnandoli a Mitridate; seguono alcune righe che sottolineano come Aristione avesse studiato la filosofia epicurea, polemizzando diffusamente contro i filosofi che si comportano da tiranni[86]. Quando Atene è conquistata da Silla, Aristione, che si rifugia sull'Acropoli, è ancora signore della città. Di lui fanno menzione anche altre fonti, e in particolare Strabone, che precisa come si trattasse del piú potente dei tiranni imposti agli Ateniesi da Mitridate[87]. Un lungo frammento di Posidonio trasmessoci da Ateneo è l'unico, al contrario, a parlarci di un altro personaggio chiamato Atenione; si tratta questa volta di un ex insegnante di filosofia peripatetico, che, mandato in ambasceria presso Mitridate, fa giungere messaggi che esaltano la potenza del re divenuto signore dell'Asia. Al suo ritorno (fine della primavera dell'88) viene accolto con entusiasmo e pronuncia un lungo discorso in cui deplora in particolare quella paralisi di qualsiasi forma di vita politica, religiosa e sociale di Atene che il senato pretende di mantenere fino a che giungano sue istruzioni, e chiede il ripristino della democrazia. Il giorno seguente viene eletto stratego degli opliti e fa nominare uomini di sua scelta alle altre magistrature; ben presto comincia a comportarsi da tiranno e invia a Delo una spedizione guidata da un altro peripatetico, Apellicone di Teo; ma quest'ultimo, vittima della sua incuria, viene sbaragliato da un ufficiale romano di nome Orbio[88]. Si interrompe qui bruscamente questo frammento segnato evidentemente da lacune, forse da ripetizioni, e che comprende probabilmente episodi appartenenti in realtà all'anno 87[89]. A queste fonti lette-

[86] APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 28.108-11.

[87] STRABONE, 9.1.20.

[88] *FGrHist*, 87 F 36; si veda il commento di I. G. KIDD (a cura di), *Posidonius*, II/2, Cambridge 1988, pp. 863-87.

[89] G. R. BUGH, *Athenion and Aristion of Athens*, in «Phoenix», XLVI (1992), pp. 108-23.

rarie si sommano due iscrizioni che mostrano che l'arconte dell'anno 88/87 venne condannato alla *damnatio memoriae*[90].

Una vecchia controversia verte sul fatto se Atenione e Aristione siano o meno due personaggi differenti. Nei lavori recenti prevale largamente la tesi «separatista», ed effettivamente nulla induce a confondere due uomini che si succedono nel tempo e cui vengono attribuite appartenenze filosofiche diverse. Ignoriamo tuttavia che cosa ne fu di Atenione dopo la sconfitta di Apellicone, se dovette farsi da parte quando Aristione raggiunse Atene con la sua guarnigione pontica o se allora avesse già perso il potere. Un'altra controversia, molto piú difficile da dirimere, verte sulla natura stessa della politica di Atenione: schierò palesemente Atene nel campo di Mitridate o seguí una politica piú prudente, evitando un'aperta rottura con Roma? La risposta è indissolubilmente legata all'interpretazione di un passo controverso del frammento di Posidonio[91] e alla suggestiva ipotesi formulata da Chr. Habicht, secondo cui l'arconte eponimo dell'88/87 colpito da *damnatio memoriae* non fosse altri che Mitridate stesso[92]. In ogni caso è necessario ammettere che la rottura con Roma esistesse effettivamente, pur supponendo che non fosse ancora ufficiale. Ne sono testimonianza il fatto che dall'88 un certo numero di notabili ateniesi cercarono rifugio a Roma[93] e, soprattutto, la secessione di Delo, che coinvolse la spedizione di Apellicone e che spiega l'importanza e il peso nell'isola degli uomini d'affari italici[94].

Il problema piú complesso è però comprendere le ragioni del voltafaccia di Atene, alleata di Roma sin dal 200, ben ricompensata nel 167 e forse nuovamente nel 145[95]. È possibile sgombrare il campo da alcune false piste, come ad esempio il ruolo che le scuole filosofiche del Liceo e del Giardino avrebbero svolto nello sviluppo di un sentimento antiromano. Il compiacimento con cui Posidonio ha sottolineato i rapporti

[90] *IG*, II², 1713 e 1714.

[91] Si veda la correzione proposta da J. TOULOUMAKOS, *Zu Poseidonios, Fr. 36 (= Athenaios 5, 214 a-b)*, in «Philologus», CX (1966), pp. 138-42, e accolta da KIDD (a cura di), *Posidonius* cit., pp. 880-81.

[92] CHR. HABICHT, *Zur Geschichte Athens in der Zeit Mithridates VI.*, in «Chiron», VI (1976), pp. 127-35; ID., *Athen*, München 1995, p. 302. La principale obiezione a questa ipotesi è il silenzio di Posidonio, ma è indebolita dalla probabile presenza di lacune o di passi riassunti nel testo citato da Ateneo. Al contrario, è difficile immaginare chi possa essere stato colpito da *damnatio memoriae* al di fuori di Mitridate o di Aristione (sul quale non sappiamo nulla a questa data).

[93] CICERONE, *Brutus*, 89.306.

[94] Si fatica ad accettare l'ipotesi di R. M. Kallet-Marx che Apellicone si sia impadronito del tesoro sacro per rimediare provvisoriamente alle difficoltà finanziarie incontrate da Atenione (*Hegemony to Empire* cit., p. 210).

[95] Cfr. *IG*, II², 1224, e HABICHT, *Athen* cit., pp. 273-74.

di Atenione e Apellicone con la scuola peripatetica e verosimilmente quelli di Aristione con quella epicurea, ulteriormente accentuato in Ateneo e Appiano dalla volontà di denigrare i filosofi in generale, non deve trarci in inganno, ed è opportuno rinunciare a ipotesi che non si fondano in realtà su alcun argomento solido (esclusione degli epicurei dalla formazione filosofica degli efebi; intervento a partire da quest'epoca dei Romani nella successione dei capi delle scuole filosofiche)[96]. Un'altra ipotesi fantasiosa che ha incontrato grande successo è quella di una rivoluzione oligarchica che sarebbe stata organizzata dai Romani nel 103/102 e che avrebbe provocato per reazione una rivoluzione democratica nell'88/87: nessuna delle due è mai esistita, e l'elenco conservato degli arconti dell'88/87 (ad eccezione, naturalmente, dell'arconte eponimo colpito dalla *damnatio memoriae*) mostra che Atenione aveva il sostegno di personaggi le cui famiglie appartenevano alla classe dirigente e che (almeno in parte) continueranno a farne parte dopo la restaurazione dell'autorità romana[97]. È stato possibile dimostrare che le istituzioni funzionavano ancora normalmente dal 103/102 al 97/96, anni durante i quali si nota soltanto l'emergere di difficoltà economiche, verosimilmente dovute alla rivolta degli schiavi delle miniere del Laurio, databile al 100-97[98]. La crisi politica fa la sua brusca comparsa dal 91/90 all'89/88, quando, contrariamente alle consuetudini, Medeo, già arconte eponimo nel 101/100, torna a esercitare la carica e la conserva per tre anni di seguito. Dobbiamo riconoscere di ignorare che cosa sia accaduto allora: una «tirannia» di Medeo è una semplice ipotesi e Atenione, nel discorso attribuitogli da Posidonio, parla soltanto di anarchia, nel senso di paralisi delle istituzioni. Egli accusa anche il senato di prolungare la crisi e invita gli Ateniesi a non aspettare che si dica loro quello che devono fare: una o piú ambascerie sono state inviate a Roma, ma il senato, troppo occupato con la guerra sociale e le questioni asiatiche, non ha ancora comunicato una risposta, e questo ritardo ha fatto sí che la crisi si inasprisse (come era già accaduto negli anni che precedettero la guerra d'Acaia). È possibile che la crescita di un malcontento nei confronti di Roma abbia avuto altre cause, ma i conflitti di interessi economici, che si sono ad esempio sospettati, sono ancora piú ipotetici. Il malcontento era in ogni caso una realtà quando Atenione venne ufficialmente inviato in ambasceria presso Mitridate. Anche qui molti ele-

[96] FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 435-44 e 471-83.

[97] BADIAN, *Rome* cit., pp. 105-28.

[98] S. V. TRACY, *Athens in 100 B.C.*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXIX (1979), pp. 213-35, e *IG, II², 2336. Contributors of First Fruits for the Pythaïs*, Meisenheim-am-Glan 1982.

menti ci sfuggono: non sappiamo in quali circostanze sia partito, per istigazione di chi e con quale missione. Comunque sia, le vittorie di Mitridate sembrano aver provocato una sorta di shock negli Ateniesi. Le relazioni tenute ormai da un secolo con Roma furono sentite come una situazione di dipendenza indegna del glorioso passato della città. Quando Posidonio utilizza il termine «Cecropidi» per designare gli Ateniesi, dietro il motteggio può forse celarsi una diagnosi piuttosto precisa: gli Ateniesi hanno dimenticato che non vivevano piú nel loro glorioso passato e, per una concatenazione ineluttabile, si sono ritrovati ad essere nemici dichiarati dei Romani, ospitando all'interno delle mura e nel porto una guarnigione e una flotta del Ponto.

11. *Il mondo greco al tempo delle guerre civili romane, dalla sconfitta di Mitridate alla caduta della monarchia lagide (85-30 a. C.).*

Con la prima guerra mitridatica l'Oriente ellenistico fece per la prima volta esperienza delle guerre civili romane: cosí Ilio venne messa a sacco dal mariano Fimbria poiché si era rifiutata di aprirgli le porte, preferendo schierarsi a fianco di Silla[99]; in compenso, Mitridate trasse vantaggio dalla situazione: il rifiuto di Lucullo, questore di Silla, di collaborare con Fimbria gli permise di sfuggire alla trappola in cui si era lasciato sorprendere a Pitane, ma, soprattutto, la fretta di Silla di ritornare in Italia per riprendere il potere è l'unica spiegazione degli accordi di Dardano, che imponevano al re di evacuare le province romane e i regni di Bitinia e Cappadocia, ma lasciavano al piú pericoloso avversario di Roma il suo avito regno del Ponto e le altre conquiste intorno al Ponto Eusino. Questo raffazzonato accordo permise a Silla di abbandonare l'Asia dopo essersi procurato un notevole tesoro di guerra spremendo duramente le città che avevano defezionato; egli non poteva però mettere fine al conflitto che opponeva Roma a Mitridate. Dopo un periodo di incerta pace[100], le ostilità furono riaccese dalla morte di Nicomede IV di Bitinia nel 74, allorché egli lasciò in legato il proprio regno al popolo romano e il senato, questa volta, decise di ridurlo immediatamente a provincia. Prima Lucullo (73-67 a. C.), poi Pompeo (66-63 a. C.), finirono per avere la meglio sul vecchio re. Cacciato dal suo regno del Ponto nel 71 da Lucullo, ritornatovi nel 67 e definitivamente

[99] APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 53.

[100] D. G. GLEW, *Between the wars: Mithridates Eupator and Rome, 85-73 B.C.*, in «Chiron», XI (1981), pp. 109-20.

scacciatone da Pompeo nel 66, Mitridate si rifugiò nei suoi possedimenti di Crimea, dove la rivolta del figlio Farnace lo spinse al suicidio nel 63. Nel frattempo egli aveva coinvolto nella disfatta il genero Tigrane, il cui fragile impero si dissolse nel 69/68 in conseguenza delle vittorie riportate da Lucullo.

In occasione del suo soggiorno in Oriente, Pompeo non si limitò a organizzare una nuova provincia raggruppando gli antichi regni della Bitinia e del Ponto, ma decise anche di ignorare le pretese dell'ultimo Seleucide ingrandendo la Cilicia e riducendo in provincia la Siria. Era solo l'ultima tappa di una lunga decadenza; dopo la disfatta di Tigrane, gli ultimi Seleucidi si erano nuovamente dilaniati e avevano finito per ridursi a marionette nelle mani dei dinasti arabi, confermando la propria incapacità a garantire un minimo d'ordine in questa parte d'Asia. In realtà furono l'intera Asia Minore e il Vicino Oriente ad essere allora riorganizzati da Pompeo in un sistema che mescolava province e regni vassalli che si sarebbe dimostrato valido e i cui principî ispiratori sarebbero stati seguiti prima da Cesare e poi da Augusto.

La monarchia lagide conobbe un'agonia piú lenta, ma non aveva già piú una reale indipendenza. Alla morte di Tolomeo IX (81/80 a. C.), suo nipote Tolomeo XI Alessandro II fu investito da Silla, ma morí in una sommossa poco dopo il suo arrivo ad Alessandria. I due figli di Tolomeo IX assunsero un potere divenuto vacante: il maggiore, Tolomeo XII Aulete, ad Alessandria; il cadetto, a Cipro. Si trattava di un potere estremamente fragile, poiché non era riconosciuto dal senato, in quanto Tolomeo X Alessandro I - o piú probabilmente Tolomeo XI Alessandro II[101] - aveva fatto testamento in favore del popolo romano, e il senato si rifiutava di riconoscere gli ultimi Lagidi, mentre alcuni uomini politici romani si pronunciarono apertamente a favore di una riduzione in province dei loro possedimenti. Alla fine una legge Clodia del 58 spossessò Tolomeo il Giovane del regno di Cipro, che venne annesso alla provincia di Cilicia. Il fratello era stato piú fortunato; a suon di elargizioni era riuscito nel 59, con l'aiuto di Cesare, allora console, a farsi riconoscere. Cacciato nel 58 da una rivolta degli Alessandrini, riuscí a riconquistare il trono solo grazie a una spedizione del governatore di Siria Aulo Gabinio (55 a. C.). Ad Alessandria i sentimenti antiromani continuarono a crescere, ulteriormente rafforzati dalla presenza di una guarnigione sotto il comando romano, lasciata da Gabinio, e dal regime

[101] Alessandro I: E. BADIAN, *The testament of Ptolemy Alexander*, in «Rheinisches Museum für Philologie», CX (1967), pp. 178-92. Alessandro II: D. BRAUND, *Royal wills and Rome*, in «Papers of the British School at Rome», LI (1983), pp. 24-28.

fiscale imposto al re dai debiti contratti con i suoi protettori, e culminarono nella rivolta soffocata da Cesare nel 48/47[102]. Figlia di Tolomeo XII (morto nel 51), Cleopatra VII riuscí, grazie alla protezione di Cesare e piú ancora di Antonio, a riportare a un ultimo splendore la dinastia lagide, cui la sconfitta di Antonio ad Azio mise presto fine: l'anno successivo (30 a. C.) Ottaviano entrava ad Alessandria e faceva dell'Egitto una provincia di tipo particolare, amministrata da un prefetto di rango equestre che dipendeva soltanto dal principe, e interdetta ai senatori. A partire dall'80 la storia dell'Egitto è di fatto inscindibile dai conflitti intestini di Roma. La monarchia lagide sopravvive soltanto nella misura in cui l'agonizzante Roma repubblicana non vuole che uno dei suoi membri controlli questa terra troppo ricca. Per finire, Cleopatra seduce due dei signori di Roma, ma la propaganda di Ottaviano si serve abilmente di lei per indebolire Antonio, e la fine dell'ultima grande monarchia ellenistica non è che un episodio delle guerre civili romane.

Dopo il crollo della monarchia seleucide e la messa sotto tutela di quella lagide, e dopo la morte di Mitridate, l'unica potenza orientale in grado di tener testa a Roma fu l'impero partico. I primi rapporti fra le due potenze si allacciarono negli anni 90, e i dirigenti romani, fino a Pompeo compreso, evitarono inizialmente lo scontro diretto. Crasso invece, che ambiva ad acquisire una gloria militare paragonabile a quella di Pompeo e di Cesare, non esitò a penetrare in Mesopotamia e in Babilonia, e la spedizione ebbe come esito la catastrofe di Carre nel 53. Da allora in poi i Parti costituirono una minaccia concreta, fino ai successi diplomatici riportati da Augusto (restituzione nel 20 delle insegne strappate all'esercito di Crasso): la spedizione punitiva preparata da Cesare venne impedita dal suo assassinio alle Idi di marzo del 44, mentre quelle di Antonio nel 36 e nel 34 rimasero lontane dall'ottenere il successo sperato. Una prima incursione partica in Siria, nel 51/50, non fu troppo grave; ben di piú lo fu la crisi del 40-38. Due punti meritano di essere sottolineati: nell'attesa che arrivassero i rinforzi romani e che P. Ventidio Basso riprendesse in mano la situazione, alcune città, quali Milasa, Laodicea sul Lico, Alabanda o Afrodisiade, si opposero strenuamente alle forze partiche; la maggior parte di esse aveva già manifestato la propria lealtà a Roma durante la prima guerra mitridatica, ma, piú in generale, l'atteggiamento delle città non permette di pensare che esse abbiano visto nell'invasione dei Parti un'opportunità da sfruttare. Se nell'88 un'alternativa era potuta sembrare possibile, ciò non era piú ve-

[102] P. M. FRASER, *The Alexandrine view of Rome*, in «Bulletin de la Société des Antiquaires d'Alexandrie», XLII (1967), pp. 1-16.

ro nel 40. Questa invasione era stata d'altronde guidata dal principe ereditario Pacoro e da Quinto Labieno, un Romano rifugiatosi alla corte dei Parti dopo la sconfitta di Pompeo: ci troviamo, una volta ancora, al tempo delle guerre civili e delle loro terribili conseguenze.

La Grecia e la Macedonia ebbero il triste privilegio di essere il teatro di battaglie decisive – Farsalo (48 a. C.), Filippi (42 a. C.), Azio (31 a. C.) – e pagarono molto duramente il loro contributo alla guerra; un testo di Plutarco mostra in quale stato di prostrazione si trovasse la Grecia centrale all'epoca di Azio[103]. Questa volta per le città la scelta era fra due poteri romani, ciascuno dei quali pretendeva di essere quello legittimo. Potevano esserci delle preferenze: Pompeo sicuramente, e Antonio in misura minore, godevano nella parte orientale dell'impero romano di reali simpatie; i legami personali che si stringevano tra *principes* romani e Greci ammessi nel novero dei loro amici influenzarono anche la scelta di alcune città. Nel complesso, esse furono però piú che mai ridotte alla passività, obbedendo alla fazione le cui legioni controllavano la propria zona geografica e cambiando alleanza se prevaleva l'altro partito, a meno che la presenza di una guarnigione romana all'interno delle mura non le costringesse a resistere. Alcune città furono tuttavia duramente colpite dai conflitti fra Romani; fu questo il caso di Ilio nell'85, come abbiamo già accennato. Il caso piú interessante è però quello delle città o dei popoli che vollero rimanere neutrali e pagarono a caro prezzo la resistenza a chi voleva a tutti i costi arruolarli nel suo campo: Marsiglia con Cesare, Rodi con Cassio, i Lici e in particolare Xanto con Bruto. Si trattava in tutti e tre i casi di provati alleati dei Romani che, in virtú di questo fatto, godevano al momento della crisi di uno statuto privilegiato e pretendevano di conservare la propria libertà d'azione dal momento che non credevano di mancare di lealtà nei confronti di Roma. Questa pretesa venne considerata come un intollerabile atto di orgoglio (sono illuminanti le violente parole di Publio Cornelio Lentulo Spintere contro i Rodî, in due lettere indirizzate al senato e a Cicerone)[104]. Altre città, che l'esperienza della defezione al tempo di Mitridate e delle sue conseguenze aveva reso piú docili, e che non costituivano piú neppure una forza militare realmente degna di interesse, passarono piú facilmente attraverso le guerre civili, si trattasse di Atene o di Mitilene, reintegrata nel suo statuto di città libera grazie all'amicizia di Pompeo con Teofane, ma che un altro dei suoi cittadini, Potamone, seppe far rientrare nelle grazie di Cesare e di Augusto.

[103] PLUTARCO, *Vita di Antonio*, 68.

[104] CICERONE, *Ad familiares*, 12.14 e 12.15.

Gli ultimi decenni della repubblica romana furono senza dubbio il periodo piú difficile per le città, quello in cui la dominazione e lo sfruttamento romani furono piú pesanti. La disaffezione manifestatasi al momento della prima guerra contro Mitridate non poteva scomparire in queste condizioni, malgrado gli sforzi di un Lucullo, un Pompeo o un Cicerone. Ma la rapida restaurazione del potere romano e il suo rafforzamento con la creazione di nuove province in Asia non permettevano piú alle città di sperare in un prossimo capovolgimento della situazione. Esse erano ormai coscienti del fatto che i Romani non godevano del passeggero favore di una Fortuna capricciosa, ma, per riprendere la formula di Polibio, possedevano un'ἀδήριτος ἐξουσία, un potere che non era possibile mettere in discussione. Ciò non impediva naturalmente episodi singoli di esasperazione contro la fiscalità romana e i suoi agenti, a Eraclea Pontica nel 71, ad Arado nel 40; la prima città sentiva minacciata la propria libertà per il fatto che il dominio di Roma sulla Bitinia la riduceva a *enclave* all'interno di una provincia romana, e la seconda era entrata solo da poco nella sfera della dominazione romana, forse anche con uno statuto di città libera. Ciò non impedí neppure che le città cretesi difendessero accanitamente la propria libertà (68-67 a. C.), cercando nondimeno di negoziare, prima con il senato, poi con Pompeo; oppure che le città della costa occidentale del Ponto Eusino, ai margini dell'impero, dopo aver ceduto alla forza all'epoca della campagna di M. Terenzio Varrone Lucullo nel 72, defezionassero alla prima occasione, quando Gaio Antonio governò la Macedonia con un'incompetenza pari alla rapacità (62/61 a. C.). Abbiamo visto infine la reazione di Marsiglia, dei Rodî e dei Lici: non rigetto dell'egemonia romana, ma rifiuto di obbedire, nel contesto delle guerre civili, a ordini che sembrassero ingiustificati. Le città, anche quando accettavano il potere romano, faticavano a rinunciare al loro ideale di libertà, e le piú altezzose da questo punto di vista erano le città privilegiate, soprattutto se erano convinte di essersi guadagnate il proprio statuto con la lealtà verso Roma nelle situazioni piú gravi. Nonostante la considerevole differenza dei contesti, vi sono alcune analogie tra la resistenza legalista di Filopemene e quella dei Rodî a Lentulo Spintere e poi a Cassio.

MARIA DOMITILLA CAMPANILE

Il mondo greco verso l'integrazione politica nell'impero

Il desiderio di spiegare – e di spiegarsi – in che modo e con quale forma di governo i Romani fossero riusciti a diventare signori di quasi tutta la terra abitata in meno di cinquantatre anni è il motivo che Polibio pose all'origine delle sue *Storie*. Altrettanto importante può apparire a noi quel tempo successivo alla conquista in cui a Roma si cercò di affrontare (o di eludere) in vario modo i problemi relativi all'organizzazione e all'amministrazione degli immensi territori orientali ora sottoposti all'impero.

Una trattazione di questioni tanto complesse dal punto di vista politico, sociale, giuridico ed economico richiederebbe come necessario punto di partenza la disponibilità di fonti adeguate, mentre narrazioni storiche che possano servire da guida mancano o sono possedute in epitome. Non sempre altri tipi di documentazione, come quella fornitaci dall'epigrafia, dalla numismatica o dall'archeologia, sono in grado di supplire in modo soddisfacente alle gravi lacune della tradizione storiografica, anche se, come vedremo, nuovi documenti sono venuti a illuminare importanti aspetti sino ad ora quasi sconosciuti; è quindi con l'avvertimento del forte carattere ricostruttivo e ipotetico di molti fenomeni che si deve intraprendere ogni esame di queste vicende. In una simile penuria di fonti storiografiche, comunque, la penisola anatolica (e in particolare il vasto territorio al suo interno che dal 129 a. C. divenne la provincia d'Asia) è la regione che maggiormente ha restituito documentazione epigrafica indispensabile: è questa dunque l'area cui si rivolgerà precipua attenzione.

La prova piú evidente del nostro grado di ignoranza su questioni politico-istituzionali di capitale importanza emerge nel momento stesso in cui si ammette francamente che non siamo in grado di stabilire con ragionevole certezza la condizione della Grecia dopo la distruzione di Corinto (146 a. C.).

Nel 167 a. C., infatti, dopo la sconfitta di Perseo a Pidna (22 giugno del 168 a. C.), che segnò la fine della monarchia, la Macedonia fu smem-

Figura 1. L'Oriente romano al tempo di Adriano.

brata dai Romani in quattro repubbliche (μερίδες) governate ciascuna da magistrati locali e da un sinedrio; alle singole repubbliche furono interdette relazioni interstatali, cosí come ai loro abitanti fu negato il *commercium* e il *conubium* con i cittadini delle altre μερίδες; a tutte fu proibito lo sfruttamento delle miniere e dei boschi (divieto revocato poi nel 158 a. C.) e tutte furono obbligate a versare un *tributum* a Roma (metà di quello che si doveva prima ai re)[1]. L'insurrezione di Andrisco pose termine a tale costruzione. Questo sedicente figlio di Perseo fu alla fine sconfitto a Pidna da Q. Cecilio Metello nel 148 e a Roma si ritenne utile – dopo la pacificazione degli ultimi focolai di rivolta – imporre alla Macedonia un controllo diretto. Le quattro μερίδες diventarono allora le quattro circoscrizioni in cui continuò ad articolarsi, almeno fino alla fine del I secolo d. C., la nuova *provincia Macedonia*[2]. Due anni dopo, la presa e la distruzione di Corinto posero fine all'ultimo sussulto autonomistico della lega achea. A una commissione di dieci senatori fu affidato il compito della sistemazione della Grecia[3].

La perdita di fonti storiografiche interdice da questo momento un'esatta intelligenza dello sviluppo successivo e resta assai problematico decidere quale fu la condizione della Grecia dopo la distruzione di Corinto: se fu resa provincia e aggregata a quella di Macedonia o se si risolse in altro modo il trattamento dei ribelli, mentre le città che avevano saputo conservare una cauta neutralità nei confronti di Roma mantennero l'indipendenza. Il dato piú sicuro rimane infatti che la costituzione di una nuova provincia di Acaia fu progettata solo da Giulio Cesare e realizzata da Augusto nel 27 a. C.[4]

L'ipotesi dell'aggregazione della Grecia tributaria nella *provincia Macedonia* sotto il controllo di quel governatore fu formulata già dal Sigonio nel Cinquecento[5], ed è stata quella che ha goduto di maggior fortuna[6]; la proposta che, al contrario, vera incorporazione della Grecia nel

[1] LIVIO, 45.17-18, 45.29-30, 45.32-33; DIODORO SICULO, 31.8; GIUSTINO, 33.2.7.

[2] POLIBIO, 36.10, 36.17; DIODORO SICULO, 31.40a, 32.9a-b, 32.15; LIVIO, *Periochae*, 49-50. Cfr. F. PAPAZOGLOU, *Quelques aspects de la province de Macédonie*, in *ANRW*, VII, 1 (1979), pp. 303-69; R. M. KALLET-MARX, *Hegemony to Empire. The Development of the Roman 'Imperium' in the East from 148 to 62 B.C.*, Berkeley 1995, pp. 11 sgg. Persistenza delle μερίδες in età flavia: J.-L. FERRARY, *Rome, les Balkans, la Grèce et l'Orient au II^e siècle avant J.-C.*, in C. NICOLET (a cura di), *Rome et la conquête du monde méditerranéen 264-27 avant J.-C.*, II. *Genèse d'un empire*, Paris 1978, pp. 771 sgg.

[3] E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique*, II, Nancy 1982², pp. 396 sgg.

[4] Progetto cesariano: CICERONE, *Ad familiares*, 6.6.10; realizzazione augustea: DIONE CASSIO, 53.12; STRABONE, 17.3.25 (C 840).

[5] In *De antiquo iure populi Romani libri undecim. De antiquo iure provinciarum*, I.9 (*De Achaia*), Lutetiae 1576 (1ª ed. Venetiis 1560; l'edizione parigina è basata su quella bolognese del 1574).

[6] Cfr. per esempio T. MOMMSEN, *Le provincie romane. Da Cesare a Diocleziano*, Torino-Roma

dominio romano vi fu solo con la creazione nel 27 a. C. della provincia di Acaia è stata però di recente riaffermata con particolare vigore[7]. L'analisi di un documento essenziale per una possibile soluzione del problema è particolarmente difficile a motivo dello stato di frammentarietà dell'epigrafe[8], con il rischio che sovente le integrazioni dell'iscrizione sono condotte sulla base dell'interpretazione preferita e la conseguenza che l'analisi risulta viziata da un procedimento circolare di ragionamento. Finché nuovi documenti non interverranno ad arricchire le nostre conoscenze è piú prudente riconoscere un notevole carattere ipotetico in qualsiasi tentativo di ricostruire con precisione la condizione della Grecia dopo il 146 a. C.

Il periodo che segue la metà del II secolo a. C. rappresentò un momento decisivo nello sviluppo della politica romana e segnò il passaggio nel quadrante orientale dal controllo indiretto e dall'influenza esercitata dai Romani su sovrani *amici* alla signoria, all'incorporazione nel dominio romano e alla provincializzazione; proprio i fatti di Macedonia e di Grecia costituiscono il tornante fondamentale in cui si verificò tale mutamento[9].

Ogni trattazione moderna di questa svolta inizia chiarendo il senso che in quell'epoca era attribuito alla nozione di *provincia*; è opportuno precisare infatti che fino a tutto il II secolo a. C. (ma ancora per l'intera età repubblicana) coesistevano due significati distinti per il vocabolo. In origine il termine *provincia* era impiegato per indicare l'ambito, la

1885², pp. 235 e 274; la monografia di S. ACCAME, *Il dominio romano in Grecia dalla guerra acaica ad Augusto*, Roma 1946; W. DAHLHEIM, *Gewalt und Herrschaft. Der provinziale Herrschaftssystem der römischen Republik*, Berlin 1977, pp. 127 sgg.; R. BERNHARDT, *Der Status des 146 v. Chr. unterworfenen Teils Griechenlands bis zum Einrichtung der Provinz Achaia*, in «Historia», XXVI (1977), pp. 62-73; e le equilibrate considerazioni di G. I. LUZZATTO, *Roma e le province. Organizzazione, economia, società*, Bologna 1985, pp. 76 sgg.

[7] KALLET-MARX, *Hegemony* cit., pp. 42 sgg., con E. S. GRUEN, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley 1984, pp. 433 sgg. e 523 sgg. Si vedano però WILL, *Histoire* cit., pp. 396 sgg.; D. W. BARONOWSKI, *The provincial status of Mainland Greece after 146 B.C.: a criticism of Erich Gruen's views*, in «Klio», LXX (1988), pp. 448-60; J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédonie à la guerre contre Mithridate*, Rome 1988, pp. 199 sgg.; S. E. ALCOCK, *Graecia capta: the Landscapes of Roman Greece*, Cambridge 1994, pp. 11 sgg.; C. HABICHT, *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995, pp. 270 sgg.

[8] R. K. SHERK, *Roman Documents from the Greek East*, Baltimore 1969, n. 44. Cfr. KALLET-MARX, *Hegemony* cit., pp. 43 sgg. e 349 sgg.; ID., *Quintus Fabius Maximus and the Dyme affair*, in «Classical Quarterly», XLV (1995), pp. 129-53, cerca di ridatare l'epistola di Q. Fabio Massimo (SHERK, *Roman Documents* cit., n. 43) dal 115 al 146 a. C. per ribadire l'irrealtà dell'aggregazione della Grecia tributaria alla provincia di Macedonia, ma vedi ancora A. ERSKINE, *The Romans as common benefactors*, in «Historia», XLIII (1994), pp. 83-84.

[9] WILL, *Histoire* cit., pp. 397 sgg.; E. GABBA, *L'imperialismo romano*, in *Storia di Roma*, II/1, Torino 1990, pp. 189-233.

sfera di competenza affidata a un magistrato ove egli potesse dispiegare il suo *imperium*[10]; cosí, per esempio, nel 211 a. C. a P. Sulpicio Galba toccò come *provincia* la Macedonia, missione che si concretizzò nel comando dell'esercito nella guerra contro Filippo V; intorno al 100 a. C. si indicava con «provincia di Cilicia» il comando marittimo contro i pirati che avevano le basi nella regione costiera meridionale della penisola anatolica[11].

Ma *provincia* – in greco ἐπαρχία – assunse anche il significato derivato e concorrente di territorio fuori d'Italia sottomesso a Roma, strutturato secondo un apposito dispositivo giuridico (denominato dai moderni *lex provinciae*), sottoposto all'amministrazione romana e assoggettato a un tributo.

Da tempo si è attribuita adeguata importanza alla flessibilità e al robusto empirismo della politica romana nell'intervento in territori transmarini e si è compreso come la costituzione di una nuova provincia e la sua amministrazione diretta fossero solo l'ultimo stadio di una serie di relazioni complesse segnate anche da un forte controllo egemonico precedente[12]; l'apparente regolarità e schematismo della prima sistemazione, quindi, non deve trarre in inganno: un notevole grado di flessibilità era presente anche nei modi in cui venivano organizzati i nuovi territori. Lo schema della provincializzazione, quello che solo successivamente sarà definito *redactio in formam provinciae*, è riconducibile a pochi ma costanti elementi comuni: il generale vincitore (nel caso di regioni assoggettate con gli eserciti) o un autorevole esponente del senato riceveva l'incarico di organizzare, con l'ausilio di una commissione composta da dieci o cinque senatori, il territorio provinciale, fatta salva la ratifica finale del senato.

Al termine delle operazioni una *lex* poteva sancire l'ordinamento definitivo; il suo contenuto riguardava ambiti assai ampi: la strutturazione interna della provincia in circoscrizioni, il regime del suolo e l'iden-

[10] Tra l'inesauribile bibliografia si veda almeno F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, II, Napoli 1973², pp. 325 sgg.; DAHLHEIM, *Gewalt* cit., pp. 75 sgg.; J. RICHARDSON, *The administration of the Empire*, in *CAH*², IX (1994), pp. 564-98.

[11] J.-L. FERRARY, *Recherches sur la législation de Saturninus et de Glaucia*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Antiquité», LXXXIX (1977), pp. 619-60, con importanti osservazioni sulla cosiddetta *lex de provinciis praetoriis*, documento ora consultabile in M. H. CRAWFORD (a cura di), *Roman Statutes*, London 1996, n. 12 (*editio princeps* dell'iscrizione di Cnido: M. HASSALL, M. CRAWFORD e J. REYNOLDS, *Rome and the Eastern provinces at the end of the second century*, in «Journal of Roman Studies», LXIV (1974), pp. 195-220); si veda anche P. FREEMAN, *The province of Cilicia and its origins*, in P. FREEMAN e D. KENNEDY (a cura di), *The Defence of the Roman and Byzantine East*, I, Oxford 1986, pp. 253-75.

[12] Cfr. per esempio A. LINTOTT, *'Imperium Romanum'. Politics and Administration*, London 1993, con ulteriore bibliografia.

tificazione dello stato delle città all'interno della provincia – soggette in misura maggiore, minore o nulla alla giurisdizione del governatore –, le forme dell'imposizione e della percezione del tributo, eventuali limitazioni per i suoi abitanti, la composizione dei senati locali, la compatibilità tra cittadinanza locale e romana[13]. La *lex* poteva subire modifiche sostanziali anche molto dopo la conquista, com'è chiaro dal noto esempio del definitivo regolamento provinciale della Sicilia (*lex Rupilia*), che fu emanato nel 132 a. C., cento e piú anni dopo la costituzione della provincia, successivamente alla repressione della rivolta schiavile[14].

Come si noterà meglio piú avanti, il quadro normativo sopra schematizzato risultava in effetti abbastanza duttile per adattarsi a realtà provinciali assolutamente diverse e occorre osservare che la *lex* era poi integrata da successivi provvedimenti dei governatori (editti); l'ordinamento finale di una provincia era dunque il risultato cumulativo di un processo storico anche lungo e talvolta discontinuo piuttosto che una creazione dal nulla[15].

La *lex* era completata dalla *formula provinciae* (in greco τύπος τῆς ἐπαρχείας), lista o carta di tutte le città con l'indicazione dei singoli statuti giuridici e la pertinenza di queste alle rispettive circoscrizioni. Per quanto il nesso *formula provinciae* sia noto solo dall'età imperiale[16], un'importante iscrizione ha rivelato l'antichità di un simile procedimento nella geografia amministrativa e fiscale della provincia d'Asia. Prima di illustrare le novità emerse da questo specifico testo – un decreto emesso dalla città ionica di Colofone in onore del concittadino Menippo – è necessario però esporre gli eventi che condussero alla creazione della provincia d'Asia, per il rilievo che si intende concedere nella nostra esposizione a tale provincia. Il possesso di quest'area, dagli immensi territori forniti di ricchezze apparentemente inesauribili, e il confronto con un mondo di antica civiltà come quello greco d'Asia crearono modificazioni profonde nella società romana e agirono da catalizzatore per una serie di fenomeni complessi[17].

[13] LUZZATTO, *Roma* cit., pp. 39 sgg.; U. LAFFI, *La provincia della Gallia Cisalpina*, in «Athenaeum», LXXX (1992), pp. 5-23. Le lettere di Plinio dalla Bitinia (*Epistulae*, 10.79-80, 10.112-15) ci forniscono particolari importanti sulla *lex Pompeia*, relativa alla provincia di Bitinia. Cfr. C. MAREK, *Stadt, Ära und Territorium in Pontus-Bithynia und Nord-Galatia*, Tübingen 1993, pp. 23-46 e 49 sgg.

[14] La *lex Rupilia* è ripetutamente citata da Cicerone nelle *Verrine* (2.2.32, 2.2.34, 2.2.37-40, 2.2.42, 2.2.44, 2.2.59, 2.2.90, 2.3.92).

[15] B. D. HOYOS, *Lex provinciae and governor's edict*, in «Antichton», VII (1973), pp. 47-53.

[16] C. NICOLET, *Documents fiscaux et géographie dans la Rome ancienne*, in *La mémoire perdue. A la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*, Paris 1994, pp. 169 sgg.

[17] Cfr. G. SALMERI, *La politica e il potere. Saggio su Dione di Prusa*, Catania 1982, cap. 1.

La creazione e lo sfruttamento della nuova provincia coincisero con un'epoca di scontri senza precedenti nella vita politica romana. È forse lecito affermare che l'accrescimento dell'impero, oltre ad essere contemporaneo, non fu del tutto estraneo a quei processi che provocarono, nel giro di circa un secolo, la sostituzione dell'antica forma repubblicana con il principato. Un dominio tanto esteso accentuò la crisi già esistente e mise a dura prova un sistema di governo ormai inadeguato a reggere un impero mondiale.

Dopo l'eliminazione della presenza dei Seleucidi dalla penisola anatolica (il 188 a. C. è la data della pace di Apamea) e dopo circa un cinquantennio di egemonia e di controllo sui restanti regni ellenistici i Romani divennero successori dei sovrani di Pergamo[18].

Nel 133 a. C., infatti, Attalo III morí e nelle disposizioni testamentarie volle i Romani eredi del suo regno e Pergamo città libera. La commissione senatoria inviata da Roma per procedere alla nuova organizzazione trovò il paese in piena rivolta. Aristonico, forse fratellastro di Attalo III, si era fatto acclamare nuovo re e aveva trovato sostenitori nelle colonie macedoni, tra le popolazioni rurali e in alcune antiche città greche come Focea[19]. Il durissimo conflitto fu concluso solo nel 129 dal console Manio Aquilio, che nei successivi tre anni fu impegnato nel compito di organizzare la nuova provincia[20]. Efeso e non Pergamo fu però la città scelta come sede del governatore e dell'amministrazione, e dunque la capitale della nuova provincia[21].

L'antico regno di Pergamo divenne allora la provincia d'Asia e incluse la Troade, l'Eolide, la Misia, la Ionia, la Lidia. Mitridate V del Ponto e i figli di Ariarate V di Cappadocia (morto in battaglia) ricevettero come ricompensa degli aiuti forniti durante la guerra rispettivamente la Frigia e parti della Licaonia, regioni relativamente meno fer-

[18] Utile il sommario di M. SARTRE, *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien. IVe siècle av. J.-C. / IIIe siècle ap. J.-C.*, Paris 1995, pp. 107 sgg.; si veda anche A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman involvment in Anatolia, 167-88 B.C.*, in «Journal of Roman Studies», LXVII (1977), pp. 62-75.

[19] Cfr., tra la bibliografia amplissima, Z. RUBINSOHN, *The 'Bellum Asiaticum' – a reconsideration*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CVII (1973), pp. 546-70; M. L. SÁNCHEZ LEON, *Les colonies militaires de Lydies et la révolte d'Aristonicos*, in «Index», XX (1992), pp. 195-203; B. VIRGILIO, *Gli Attalidi di Pergamo. Fama, eredità, memoria*, Pisa 1993, pp. 67 sgg.; SARTRE, *L'Asie Mineure* cit., pp. 113 sgg.; C. MILETA, *Eumenes III. und die Sklaven. Neue Überlegungen zum Charakter des Aristonikosaufstandes*, in «Klio», LXXX (1998), pp. 47-65.

[20] STRABONE, 14.1.38 (C 646).

[21] K. J. RIGSBY, *The era of the Provincia of Asia*, in «Phoenix», XXXIII (1979), pp. 39-47, e ID., *Provincia Asia*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», CXVIII (1988), pp. 123-53.

tili e urbanizzate. Nel 119 a. C. la Frigia fu sottratta ai sovrani del Ponto e annessa alla provincia d'Asia[22].

È possibile poi che una rilevante divisione giuridico-amministrativa della provincia risalga proprio all'inizio della dominazione romana in Asia[23]. Sappiamo che la provincia era ripartita in un certo numero di *conventus iuridici* (greco διοικήσεις), distretti giudiziari[24]. Una volta l'anno il governatore con il suo seguito si recava nelle città capoluoghi di *conventus* per presiedere il tribunale e amministrare la giustizia agli abitanti delle città e delle comunità che facevano parte del singolo distretto. La suddivisione di una provincia vasta come l'Asia in entità di minore estensione si dovette rivelare indispensabile per l'amministrazione romana, ma tale partizione – rivelatasi assai funzionale – fu sfruttata anche dai provinciali nella strutturazione di propri organismi associativi, come l'assemblea provinciale (κοινόν) d'Asia[25].

Si può attribuire con certezza a Manio Aquilio, invece, la costruzione di un poderoso sistema viario (in parte adattato su strade piú antiche) che, irradiandosi da Efeso, si collegava con le principali città, penetrava all'interno della penisola anatolica e arrivava sino all'Eufrate[26]. L'impianto di grandi strade – si pensi anche alla *via Egnatia* in Macedonia[27] – era una delle prime preoccupazioni dei Romani nell'organizzazione di una nuova provincia e rispondeva a varie esigenze: spostamen-

[22] T. DREW-BEAR, *Three senatus consulta concerning the provincia of Asia*, in «Historia», XXI (1972), pp. 75-87, e ID., *Nouvelles inscriptions de Phrygie*, Zutphen 1978, pp. 1-8. La cessione della Frigia a Mitridate V costò a Manio Aquilio l'accusa di essersi fatto corrompere dal re e un processo. Si veda anche D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1950, pp. 154 sgg.

[23] Le opinioni variano tra chi considera l'istituzione romana dei *conventus*: *a*) risalente a divisioni amministrative attalidi; *b*) una creazione dei Romani all'inizio del loro dominio; *c*) opera del governatore Q. Mucio Scevola all'inizio del I secolo a. C.; *d*) opera della riorganizzazione sillana successiva alla prima guerra mitridatica. Cfr. C. HABICHT, *New evidence on the province of Asia*, in «Journal of Roman Studies», LXV (1975), pp. 64-91; C. MILETA, *Zur Vorgeschichte und Entstehung der Gerichtsbezirke der Provinz Asia*, in «Klio», LXXII (1990), pp. 427-44.

[24] FESTO, *De significatu verborum*, p. 36 Lindsay: «Conventus quattuor modis intellegitur ... Tertio, cum a magistratibus iudicii causa populus congregatur». Sui *conventus* d'Asia cfr. L. ROBERT, *Le culte de Caligula à Milet et la province d'Asie*, in ID., *Hellenica*, VII, Paris 1949, pp. 206-238; HABICHT, *New evidence* cit.; NICOLET, *Documents* cit.

[25] Su tale istituzione, organismo rappresentativo dei Greci d'Asia impegnato nel culto di Roma prima e in quello imperiale poi, cfr. M. D. CAMPANILE, *I sacerdoti del koinòn d'Asia (I sec. a. C. - III sec. d. C.). Contributo allo studio della romanizzazione delle élites provinciali nell'Oriente greco*, Pisa 1994.

[26] Cfr. T. LIEBMANN-FRANKFORT, *La frontière orientale dans la politique extérieure de la République romaine depuis le traité d'Apamée jusqu'à la fin des conquêtes asiatiques de Pompée (189/8-63)*, Bruxelles 1969, pp. 146 sgg.; D. H. FRENCH, *The Roman road-system of Asia Minor*, in *ANRW*, II, 7/2 (1980), pp. 707 sgg.; ID., *Roman Roads and Milestones of Asia Minor*, II. *An Interim Catalogue of Milestones*, Oxford 1988, nn. 198, 266, 279, 294, 295, 472, 474, 485, 499.

[27] Su cui cfr. N. L. G. HAMMOND, *The western part of the Via Egnatia*, in «Journal of Roman Studies», LXIV (1974), pp. 185-94.

to veloce delle truppe, facilitazione dei commerci, collegamento tra la capitale e le altre città; nel complesso era uno degli strumenti con cui si intendeva imporre una certa unità in una regione estesa ed eterogenea.

In Oriente i Romani avevano trovato una realtà variegata e complessa: territori immensi e fertili e zone semidesertiche, regni indigeni e vastissime proprietà templari, dispersi insediamenti rurali, aggregazioni indigene e comunità soggette. L'elemento peculiare era però rappresentato dalle città greche, le colonie elleniche antiche come le piú recenti fondazioni ellenistiche. La presenza di strutture urbane evolute esentò i Romani dall'impegnativo processo della colonizzazione, in genere preventivo alla costituzione di regolari province[28].

La valorizzazione delle città esistenti, la fondazione di nuove e l'accorto sostegno nei confronti dei membri delle élite locali rappresentarono il mezzo con cui in Asia i Romani imposero e basarono il loro dominio; la promozione dell'ellenismo fu dopotutto la particolare forma che in Oriente assunse la romanizzazione. Questo spiega anche la quasi totale assenza di colonie romane nella provincia d'Asia (Alessandria Troade e le colonie gemelle di Lampsaco e Pario)[29] e, all'opposto, l'elevato numero di quelle dedotte dal 25 a. C. nell'appena costituita provincia di Galazia, regione povera di insediamenti urbani[30].

La fase aurorale della provincia è il contesto storico all'interno del quale collocare il documento di Colofone sopra menzionato. Menippo, cittadino di Colofone, fu onorato dalla città proprio per l'impegno profuso e i risultati ottenuti in numerose ambascerie presso i sovrani attalidi e presso i magistrati romani[31]: egli operò dunque proprio nel difficile momento di trapasso tra la monarchia ellenistica e la prima organizzazione della provincia romana. Non esitò a recarsi almeno cinque volte a Roma per difendere di fronte al senato i privilegi della sua città minacciati «dall'ingerenza dei governatori romani»[32].

Politico e oratore consumato, nonché benefattore della sua città, riuscí con forte sollecitudine non priva di rischi ad assicurare grandi benefici ai concittadini; ottenne che venisse ufficialmente confermata la condizione di città libera e autonoma per Colofone e che venisse sancito

[28] U. LAFFI, *L'organizzazione dei distretti alpini dopo la conquista*, in *La Valle d'Aosta e l'arco alpino nella politica del mondo antico*, Aosta 1988, pp. 62-78.

[29] Alessandria Troade: STRABONE, 13.1.26 (C 593). La colonia (*Colonia Alexandria Augusta Troas*), progettata da Cesare, fu dedotta da Ottaviano. Lampsaco e Pario: APPIANO, *Guerre civili*, 5.137; L. ROBERT, *Inscriptions de l'Hellespont et de la Propontide*, in ID., *Hellenica*, IX, Paris 1950, pp. 87 sgg.; i *testimonia* in *I. Lampsakos*, pp. 139 sgg., e *I. Parion*, pp. 73 sgg.

[30] S. MITCHELL, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I, Oxford 1993, pp. 86 sgg.

[31] J. e L. ROBERT, *Claros I. Décrets hellénistiques*, Paris 1989, p. 63, ll. 14 sgg. con pp. 69 sgg.

[32] *Ibid.*, p. 64, ll. 3-5.

che l'accertamento e la punizione dei crimini competevano solo ai tribunali di Colofone e non a quello del governatore, perché la città era fuori della provincia.

È subito evidente che il termine ἐπαρχεία menzionato nell'iscrizione[33] assume il valore di sfera di azione del magistrato: l'estraneità di Colofone rispetto alla provincia non è geografica ma giuridica; è anche chiaro però che la sanzione dei privilegi e delle concessioni si tradusse da parte romana nell'includere materialmente Colofone negli elenchi delle città libere e nel rimuoverla dalle liste delle città soggette della provincia. Anche in questo senso Colofone diventava allora «fuori provincia». In documenti dell'inizio del II secolo d. C. ciò sarà affermato esplicitamente dagli imperatori Traiano e Adriano: la città libera di Afrodisiade non rientrava nel τύπος τῆς ἐπαρχείας e non poteva essere sottoposta a liturgie e tributi[34].

L'iscrizione di Menippo di Colofone ci permette anche di intravedere la realtà della dominazione romana. Gli abusi e i tentativi di ingerenza dei magistrati sembrano cominciare sin dall'inizio del loro governo e le città dovettero appellarsi a Roma perché fossero riconosciuti i propri diritti. Le altre numerose iscrizioni che a partire da questa epoca attestano il fortunato ricorso ad autorità superiori per il riconoscimento di specifiche immunità[35] forniscono però un'immagine forse troppo positiva dell'esito degli appelli. La natura stessa della documentazione – in massima parte iscrizioni ufficiali prodotte dalle città desiderose di rendere visibili decisioni a loro propizie[36] – ci consente solo in misura minima di conoscere le sentenze sfavorevoli e quindi di sapere quale possa essere stata la proporzione tra le une e le altre. Ogni città, comunque, doveva battersi con energia e tutelare i propri diritti e privilegi con le uniche armi di cui potesse disporre: da un lato le raffinate arti della persuasione[37], coltivate con sapienza dai suoi notabili, dall'altro i rapporti personali che questi stessi notabili erano riusciti ad allacciare con i potenti di Roma.

Quasi all'indomani dell'organizzazione della nuova provincia, nel 123 a. C., il tribuno della plebe Gaio Sempronio Gracco fece approvare alcune leggi che – direttamente o indirettamente – provocarono pe-

[33] *Ibid.*, p. 64, l. 4, con p. 86.

[34] J. REYNOLDS (a cura di), *Aphrodisias and Rome*, London 1982, nn. 14 e 15.

[35] Cfr. per esempio *I. Priene*, n. 111.

[36] È da menzionare però l'importante testimonianza di Artemidoro di Efeso (in STRABONE, 14.1.26 (C 642)), il quale dovette recarsi a Roma anche per ricuperare le rendite derivanti dalla piscicultura praticata nella Σελινουσία λίμνη, sacra alla dea Artemide.

[37] ROBERT, *Claros I* cit., pp. 39 sgg.

santi cambiamenti in Asia. La sua *lex Sempronia*, infatti, definí la nuova organizzazione fiscale della provincia, impose nuove tasse doganali e regolamentò le modalità di determinazione e prelievo del tributo[38]. Lo stesso Gracco, in un'orazione di cui si sono conservati frammenti, perorò la legge evocando i *commoda* che sarebbero derivati al popolo romano dalle nuove tasse dei provinciali[39].

In Asia (come già dal 132 a. C. in Sicilia) in base alla *lex Sempronia* l'imposta fu dunque percepita secondo il sistema fiscale della decima e non del tributo fisso; tale decima veniva inoltre riscossa non direttamente ma tramite appalto, come tramite appalto si assegnava pure la riscossione di altri *vectigalia*: la *scriptura* (tassa sul bestiame) e i *portoria* (tassa sulle merci in entrata e in uscita).

In Sicilia la decima veniva appaltata localmente mediante un contratto tra il governatore e i pubblicani, mentre la procedura per l'appalto delle imposte d'Asia (*locatio censoria*) si svolgeva a Roma per cura del censore ogni cinque anni[40] e i patti d'appalto avevano egualmente durata quinquennale. Recenti indagini hanno chiarito, anche alla luce di un nuovo, fondamentale documento (la cosiddetta *lex portorii Asiae*), che alla differenza di aggiudicazione tra Sicilia e Asia corrispondeva anche una differenza strutturale del *vectigal*: dalla Sicilia affluiva grano perché l'imposta era percepita in natura; gli Asiani viceversa pagavano in denaro ai pubblicani il corrispettivo della decima dei raccolti. Il sistema fiscale istituito da Roma si dimostrò quindi accorto nell'individuare le specificità provinciali e nell'emettere provvedimenti diretti a ricevere denaro, non grano d'Asia. Questa forma di prelievo era efficiente sotto vari aspetti: consentiva di evitare tutte le difficoltà connesse alla conservazione, alla vigilanza e al trasporto da una provincia lontana di enormi quantità di cereali; allo stesso tempo non privava i provinciali di quote di prodotti essenziali alla sussistenza[41].

La scelta di una tassazione proporzionale e non secondo una quota

[38] Fonti in T. R. S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, I, New York 1951, pp. 513 sgg.

[39] E. MALCOVATI (a cura di), *Oratorum Romanorum fragmenta liberae rei publicae*, Torino 1967³, n. 48.XII.

[40] CICERONE, *In C. Verrem (actio secunda)*, 2.3.6.

[41] C. NICOLET, *Dîmes de Sicile, d'Asie et d'ailleurs*, in *Le ravitaillement en blé de Rome et des centres urbaines des débuts de la République jusqu'au Haut Empire*, Atti del colloquio internazionale organizzato dal Centre Jean Bérard e dall'URA 994 del CNRS (Napoli, 14-16 febbraio 1991), Napoli 1994, pp. 215-29. Secondo un'acuta ricostruzione di questo studioso era evitato anche il rischioso trasporto per mare delle somme grazie a un ingegnoso sistema di volture tra le casse delle compagnie e il tesoro romano. Si veda anche, nello stesso volume, R. PIEROBON-BENOIT, *L'Asia Minore e l'approvvigionamento in grano di Roma*, pp. 305-21.

fissa fu suggerita anche dalle condizioni della provincia, ove erano assai diffuse strutture urbane evolute e ampi territori già catastati, elementi questi che rendevano possibili tutte le operazioni legate al calcolo e alle previsioni sulle capacità contributive[42], anche se a posteriori una tale scelta fu nobilitata con la giustificazione che questo procedere rendeva lo stato compartecipe «delle eventuali situazioni avverse» dei provinciali[43]. La percezione della decima, inoltre, era probabilmente solo un abile adattamento della forma di tassazione adottata nel passato dai re attalidi.

Anche l'iscrizione di Efeso recentemente pubblicata, la già ricordata *lex portorii Asiae*, ovvero il complesso dei regolamenti delle dogane della provincia d'Asia tra il 75 a. C. e il 62 d. C., contiene precisi riferimenti a realtà fiscali attalidi e rivela una certa continuità tra gli ordinamenti romani in materia di imposte indirette e le procedure ellenistiche vigenti anteriormente in Asia[44].

L'appalto a *societates* di pubblicani esimeva poi lo stato dal complesso compito del prelievo – per il quale sarebbero state necessarie risorse umane e materiali di cui al momento non disponeva – e permetteva allo stato di disporre in anticipo delle somme che i pubblicani erano tenuti a versare quando ottenevano l'appalto.

Altrettanta accortezza non fu però utilizzata dai pubblicani nei confronti dei provinciali. Se è forse eccessivo parlare di un vero e proprio «saccheggio dell'Asia»[45], non è nemmeno possibile ridimensionare l'immagine di feroce rapacità che si attribuisce alle compagnie dei pubblicani. Era inevitabile, d'altronde, che le *societates* si impegnassero in questo settore con lo scopo esclusivo di trarne il massimo profitto[46]. Anche in questo ambito non mancano le iscrizioni che documentano contenziosi tra provinciali e pubblicani e la prepotenza di questi ultimi. Un testo di Priene riporta addirittura che gli esattori non esitarono a far uso

[42] E. LO CASCIO, *La struttura fiscale dell'impero romano*, in M. H. CRAWFORD (a cura di), *L'impero romano e le strutture economiche e sociali delle province*, Pavia 1986, pp. 29-59.

[43] APPIANO, *Guerre civili*, 5.4: discorso di Marco Antonio a Efeso nel 42 a. C.; si veda il commento di E. Gabba in *Appiani bellorum civilium liber quintus*, Firenze 1970, pp. 16 sgg.

[44] H. ENGELMANN e D. KNIBBE, *Das Zollgesetz der Provinz Asia. Eine neue Inschrift aus Ephesos*, in «Epigraphica Anatolica», XIV (1989), pp. 1-206, ll. 68 sgg. (pp. 90 sgg.). Gli studi su questo straordinario documento sono in continuo aumento: si veda almeno C. NICOLET, *Le «Monumentum Ephesenum» et la délimitation du «portorium» d'Asie*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Antiquité», CV (1993), pp. 929-59.

[45] V. CHAPOT, *La province romaine proconsulaire d'Asie*, Paris 1904: a p. 18 il significativo titolo del capitolo è *L'Asie au pillage*; si veda però LO CASCIO, *La struttura* cit.

[46] C. NICOLET, *Rome et la conquête du monde méditerranéen 264-27 avant J.-C.*, I. *Les structures de l'Italie romaine*, Paris 1977, pp. 260 sgg.

della violenza e dell'assassinio per convincere i recalcitranti[47]. L'appello dei provinciali al governatore, in alcuni casi interessato a mantenere l'ordine e la tranquillità nella sua provincia, si dimostrò talvolta efficace, ma le *societates* dei pubblicani erano divenute assai potenti e quasi intoccabili.

Forse sin dalla citata *lex Sempronia* del 123 a. C., infatti, tali *societates* avevano ottenuto l'ambito riconoscimento della personalità giuridica: tale status, tra l'altro, consentiva alla compagnia di non sciogliersi per la morte di un suo membro; le compagnie di pubblicani si erano date poi un'organizzazione gerarchica *ad speciem reipublicae*, con appositi *magistri*, un'assemblea generale, un consiglio ristretto e, nelle province, *promagistri*, associati o semplici dipendenti. Avevano fissato, infine, un censo minimo di appartenenza. Al termine di questa evoluzione i pubblicani erano divenuti parte dell'ordine dei cavalieri e i loro interessi erano diventati gli interessi dei cavalieri[48]. Forti legami, infine, si erano creati tra pubblicani, grandi finanzieri romani e membri dell'ordine senatorio, che avevano investito quote delle loro sostanze negli affari delle compagnie[49].

Tutto ciò aveva creato all'interno dello stato romano una catena saldissima di interessi e di vincoli. Se si aggiunge che in Asia i pubblicani fungevano anche da banchieri e anticipavano ai provinciali con tassi da usura le somme che questi ultimi avrebbero dovuto versare, si può comprendere quali fossero allora i sentimenti dei provinciali nei loro confronti. Il prelievo fiscale era diventato una sorta di «macchina di sfruttamento»: per pagare il tributo gli Asiatici si indebitavano con i percettori, unici ad avere la liquidità necessaria, e i cittadini, in casi estremi, arrivarono a dare come garanzie del prestito edifici pubblici e mura delle città[50].

L'appartenenza dei pubblicani all'ordine dei cavalieri rappresentò un ulteriore freno alla buona volontà o al senso di giustizia dei governatori. Un altro importante provvedimento legislativo risalente a Gaio Sem-

[47] *I. Priene*, n. 117.

[48] C. NICOLET, *Deux remarques sur l'organisation des sociétés de publicains à la fin de la République romaine*, in *Points de vue sur la fiscalité antique*, Paris 1979, pp. 69-95.

[49] Cfr. CICERONE, *De imperio Cn. Pompei*, 18; cfr. C. DELPLACE, *Publicains, trafiquants et financiers dans les provinces d'Asie Mineure sous la République*, in «Ktèma», II (1977), pp. 233-52; il fatto che piú volte fosse iterato il divieto a membri dell'ordine senatorio di partecipare all'appalto delle imposte (cfr. *Pauli sententiarum fragmentum Leidense*, Leiden 1956, p. 5 par. 3) attesta in effetti la presenza di interessi senatorî in questo settore.

[50] APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 63. Cfr. M. ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, II, trad. it. Firenze 1973, pp. 242 sgg.

pronio Gracco, infatti, aveva mutato la composizione delle giurie dei processi *de repetundis*, ovvero di quei tribunali competenti alla persecuzione dei reati di concussione ed estorsione commessi dai governatori. Le giurie, già costituite da senatori, dal 123 a. C. furono composte da membri dell'ordine equestre. Giurati scelti tra i cavalieri, dunque, si trovarono a giudicare l'amministrazione provinciale dei governatori e abbiamo tutte le ragioni per credere che i processi *de repetundis* non solo furono lo strumento legale per reprimere gli abusi dei governatori, ma divennero ben presto un'arma politica potente verso governatori ostili ai pubblicani[51]. La solidarietà e identità di ordine tra pubblicani e cavalieri rappresentarono una forte minaccia per governatori onesti e attenti al benessere dei provinciali. Gli esempi che si sottopongono chiariscono bene una simile dinamica.

All'inizio del I secolo a. C.[52] un celebre processo rivelò tutta la drammaticità di una situazione paradossale. Il governatore d'Asia Q. Mucio Scevola, coadiuvato dal suo legato P. Rutilio Rufo, si era impegnato con forza nella repressione e punizione degli abusi dei pubblicani, attirandosi l'odio dei cavalieri. L'editto provinciale da lui promulgato fu preso a modello dai successivi governatori per le sue caratteristiche di equità ed equilibrio[53]. Al termine del suo mandato, però, fu intentato contro P. Rutilio Rufo (e non contro il troppo importante Scevola, autentico bersaglio delle accuse) un processo per concussione che si concluse con la scandalosa condanna dell'onesto Rufo, il quale andò in esilio proprio nella provincia d'Asia, teatro delle sue presunte malversazioni[54].

[51] La bibliografia su questo soggetto, centrale nella politica romana del II e I secolo a. C., è immensa. Cfr. C. VENTURINI, *Studi sul «crimen repetundarum» nell'età repubblicana*, Milano 1979, pp. 1 sgg.; B. SANTALUCIA, *La repressione penale e le garanzie del cittadino*, in *Storia di Roma* cit., pp. 535-56; U. LAFFI, *La morte del reo nel procedimento «de repetundis»*, in C. STELLA e A. VALVO (a cura di), *Studi in onore di Albino Garzetti*, Brescia 1996, pp. 231-56.

[52] Sul problema della datazione precisa del proconsolato d'Asia di Q. Mucio Scevola cfr. F. COARELLI, *Su alcuni proconsoli d'Asia tra la fine del II e gli inizi del I secolo a. C. e sulla politica di Mario in Oriente*, in *Epigrafia e ordine senatorio*, I, Roma 1982, pp. 435-51, il quale propende per il 94 a. C., mentre R. M. KALLET-MARX, *Asconius 14-15 Clark and the date of Q. Mucius Scaevola's command in Asia*, in «Classical Philology», LXXXIV (1989), pp. 305-12, e ID., *The trial of Rutilius Rufus*, in «Phoenix», XLIV (1990), pp. 122-39, considera (come già Broughton) il 98/97 a. C. la data piú probabile.

[53] CICERONE, *Ad Atticum*, 6.1.15; VALERIO MASSIMO, 8.15.6: «in eam provinciam ituris magistratibus exemplum atque normam officii».

[54] Le numerose fonti in BROUGHTON, *The Magistrates* cit., p. 7, con ID., *The Magistrates of the Roman Republic*, III. *Supplement*, Atlanta 1986. Cfr. anche M. C. ALEXANDER, *Trials in the Late Roman Republic, 149 BC to 50 BC*, Toronto 1990, n. 94. Cfr. in particolare LIVIO, *Periochae*, 70: «P. Rutilius, vir summae innocentiae, quoniam legatus C. Muci proconsulis a publicanorum iniuriis Asiam defenderat, invisus equestri ordini, penes quem iudicia erant, repetundarum damnatus in exilium missus est», e DIODORO SICULO, 37.5-6.

Dal 71/70 a. C. Lucullo mitigò la disperata situazione dei provinciali, stremati dalle misure punitive imposte da Silla dopo la fine della guerra mitridatica[55], alleggerendo l'intollerabile pressione fiscale[56]. I debiti nei confronti di Roma si erano infatti in poco tempo sestuplicati e gli interessi venivano calcolati in modo composto. Lucullo riportò, tra l'altro, l'interesse al tasso legale del 12 per cento annuo e proibí che i creditori potessero impadronirsi di piú di un quarto degli averi del debitore. In meno di quattro anni i debiti furono saldati e i provinciali poterono rientrare in possesso dei beni che avevano dovuto ipotecare[57]. A Roma, però, l'azione congiunta dei pubblicani, dei finanzieri e dei suoi avversari politici, tra cui in prima linea Pompeo, riuscí a privare Lucullo del comando d'Asia.

Piú realista, se non piú opportunista, fu Cicerone durante il governo della Cilicia (dal 51 al 50 a. C.). Le sue numerose lettere da lí inviate ci dipingono un quadro preciso dello stato – ancora economicamente critico – delle città della sua provincia. Cicerone, ben cosciente della deplorevole situazione lasciata dal suo predecessore (il potente Appio Claudio Pulcro) e preoccupato del benessere delle città greche, agli inizi del 50 a. C. emanò un editto con importanti provvedimenti relativi alle finanze delle città, ai debiti, ai tassi di interesse (ristabiliti al 12 per cento legale), ai contratti. In tutte queste misure, ben note da una celebre lettera[58], risulta chiaramente un'attenzione reale nei confronti dei provinciali, come pure è evidente un'espressa volontà di non collidere con gli interessi dei pubblicani e di conciliare buon governo e cura dei propri interessi. Almeno in un caso, infatti, Cicerone rinunciò ad applicare il proprio editto e a perseguire fino in fondo M. Scaptio, colpevole di malversazioni e di usura ma rivelatosi prestanome di potentissimi personaggi romani[59].

Questi tre esempi, ai quali altri se ne potrebbero aggiungere, spingono ad alcune considerazioni generali. Nell'ultima età della repubbli-

[55] Cfr. T. R. S. BROUGHTON, *Roman Asia*, in T. FRANK (a cura di), *An Economic Survey of Ancient Rome*, Baltimore 1938, p. 561; P. DESIDERI, *Posidonio e la guerra mitridatica*, in «Athenaeum», LI (1973), pp. 3-29 e 249 sgg.; C. P. JONES, *Diodoros Pasparos and the Nikephoria of Pergamon*, in «Chiron», IV (1974), pp. 183-205; VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 81 sgg.

[56] Attestazione importante T. DREW-BEAR, *Deux décrets hellénistiques d'Asie Mineure*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», XCVI (1972), pp. 435-71, con ampio commento.

[57] PLUTARCO, *Vita di Lucullo*, 4.1 e 4.20; DELPLACE, *Publicains* cit.

[58] CICERONE, *Ad Atticum*, 6.1.15 (20 febbraio del 50), ove Cicerone afferma anche di essersi ispirato all'editto di Scevola. Cfr. L. PEPPE, *Note sull'editto di Cicerone in Cilicia*, in «Labeo», XXXVII (1991), pp. 14-93, con la bibliografia precedente, e VIRGILIO, *Gli Attalidi* cit., pp. 70 sgg.

[59] CICERONE, *Ad Atticum*, 5.21.10-13, 6.1.5-8, 6.3.5-6, con DELPLACE, *Publicains* cit., che mette anche in rilievo l'ambiguità di fondo del comportamento di Cicerone.

ca sembravano assenti a Roma una preoccupazione diffusa e una protezione effettiva nei confronti dei provinciali, e mancava un sostegno concreto verso i governatori che avessero emanato provvedimenti efficaci di difesa e si fossero inimicati gruppi influenti.

Non è questo il luogo per tentare un'analisi di un simile stato di cose, ma è importante osservare che tangibili cambiamenti si riscontrano sin dall'inizio dell'età imperiale. Dal regno di Ottaviano Augusto cominciò ad attuarsi quel lento processo che vide il passaggio dei provinciali da sudditi ad abitanti compartecipi dell'impero; tra i primi segnali di questa integrazione possiamo senza dubbio indicare la maggiore cura verso le necessità degli amministrati. L'occasionale e sovente ostacolato impegno profuso da singoli governatori diventò un preciso indirizzo politico programmaticamente espresso[60]. Il monopolio del potere da parte di uno solo e il rarefarsi della lotta politica a Roma permise al nuovo signore di comprendere quale vantaggio potesse derivare per il suo impero dalla pace e dal benessere provinciali. Non che mancassero anche in età imperiale amministratori corrotti e avidi[61], ma i provinciali poterono disporre di maggiori strumenti per la denuncia dei reati e di maggiori attenzioni e garanzie a Roma. Sotto l'impero, inoltre, si accordava una certa importanza nella selezione dei futuri governatori di una determinata regione anche alla conoscenza della realtà provinciale che essi avrebbero dovuto amministrare.

Di pari passo era mutato anche il linguaggio del potere; l'editto del proconsole Paullus Fabius Maximus (9 a. C.) mediante il quale fu fatto coincidere l'inizio dell'anno in Asia con il giorno genetliaco dell'imperatore Augusto (23 settembre) è colmo di accenti che esaltano, con una prospettiva quasi messianica, il benessere raggiunto grazie alla prosperità nuova e alla giustizia assicurata dall'imperatore[62]. Se questo documento può essere considerato un testo eminentemente ideologico e propagandistico, concepito in modo adeguato alla mentalità dei Greci d'Asia, piú prosaico ma non meno interessante è invece l'editto emanato intorno al 14/15 d. C. dal governatore della Galazia Sextus Sotidius Strabo Libuscidianus[63]. Con il suo provvedimento egli vietava a fun-

[60] Il richiamo obbligato è qui alle *Res Gestae* di Augusto.

[61] Cfr. P. A. BRUNT, *Charges of provincial maladministration under the Early Principate*, in *Roman Imperial Themes*, Oxford 1998², pp. 53-95.

[62] U. LAFFI, *Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a. C. del nuovo calendario della Provincia d'Asia*, in «Studi Classici e Orientali», XVI (1967), pp. 5-98.

[63] S. MITCHELL, *Requisitioned transport in the Roman Empire*, in «Journal of Roman Studies», LXVI (1976), pp. 106-31 (testo bilingue in greco e latino); cfr. J. e L. ROBERT, in «Bulletin Epigraphique», 1977, n. 510.

zionari romani e soldati di utilizzare gratuitamente carri destinati alla *vehiculatio* (trasporti ufficiali) e definiva chiaramente il numero di veicoli e di animali e la tipologia dei servizi che la città di Sagalasso (Pisidia) era tenuta a fornire per questo scopo.

Nell'editto, Sotidius faceva in primo luogo riferimento a misure generali di Augusto e di Tiberio e poi a particolari *mandata* (nel testo greco ἐντολαί), ovvero a specifiche istruzioni dell'imperatore in merito. Emerge con evidenza che in un settore delicato nel quale potevano scontrarsi gli interessi di provinciali, militari e funzionari, gli imperatori non aspettavano che il malcontento arrivasse a Roma ma tentavano – per quanto possibile – di prevenire la *licentia* (nel testo greco πλεονεξία) e tutelare chi doveva prestare queste liturgie[64].

Bisogna naturalmente distinguere tra orientamento politico e prassi di dominio, ovvero tra due realtà che potevano anche essere molto distanti tra loro; è importante comunque evidenziare una tendenza che percorse il principato, da Augusto in poi: non imporre oneri eccessivi alle province, sovvenirle in momenti di calamità straordinarie, evitare loro governatori troppo avidi o crudeli[65]. Tra le dichiarazioni piú esplicite in questo senso è notevole la risposta di Traiano a Plinio. Al suo governatore, che proponeva un vantaggioso sistema per rimettere in circolazione denaro dei provinciali della Bitinia attraverso prestiti forzosi, Traiano scrisse che «costringere chi non vuole ... non è secondo la giustizia della nostra epoca»[66].

L'idea (maturata anche attraverso esperienze terribili come quelle delle guerre mitridatiche)[67] che la buona amministrazione delle province rivestisse un'importanza decisiva per la conservazione dell'impero era già presente in Cicerone[68], ma nell'età del principato questa concezione fu arricchita e si sostanziò con una serie di opportunità offerte ai notabili provinciali, tra cui la principale fu quella di entrare in senato e di ottenere le piú alte cariche magistratuali[69]. Per quel che possono valere

[64] MITCHELL, *Requisitioned transport* cit., p. 116.

[65] Si veda almeno TACITO, *Annales*, 4.6; SVETONIO, *Tiberius*, 32, con DIONE CASSIO, 57.10.

[66] PLINIO, *Epistulae*, 10.55 (risposta di Traiano): «Invitos ... compellere ... non est ex iustitia nostrorum temporum».

[67] Cfr. P. DESIDERI, *Mitridate e Roma*, in *Storia di Roma* cit., pp. 725-36.

[68] CICERONE, *De imperio Cn. Pompei*, 19; ma si veda in particolare l'importante lettera al fratello Quinto (*Ad Quintum fratrem*, 1.1), governatore d'Asia dal 61 al 59 a. C., un vero e proprio «commentariolum de provincia administranda» (definizione di D. R. Shackleton Bailey in ID. (a cura di), *Cicero. Epistulae ad Quintum fratrem et M. Brutum*, Cambridge 1980, p. 147).

[69] G. SALMERI, *Political life in Asia Minor under the Empire: evidence from Dio of Prusa*, in corso di stampa.

casi emblematici, si conclude ricordando i luoghi d'origine dei due consoli ordinari del 105 d. C.: Pergamo e la Lidia[70]; nello stesso anno era proconsole d'Asia Ti. Iulius Celsus Polemaeanus, di Sardi[71].

[70] C. Antius Iulius Quadratus e Ti. Iulius Candidus Marius Celsus (fonti in H. HALFMANN, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jh. n. Chr.*, Göttingen 1979, nn. 11 e 17).

[71] *Ibid.*, n. 16.

EMILIO GABBA

L'invenzione greca della costituzione romana

Fra IV e III secolo a. C. l'interessamento e, di conseguenza, le conoscenze che incominciarono a diffondersi nel mondo greco per Roma acquistarono una dimensione nuova. Fino ad allora le notizie sulla città, le sue origini e le sue possibili connessioni con il mondo greco, già di per sé scarse, erano circoscritte all'ambito delle leggende e dell'etnografia; esse dipendevano da una limitata informazione su di una città semibarbara, che era il frutto di contatti e di rapporti sporadici. Questi, se pur hanno lasciato a Roma e nel Lazio alcune tracce rilevabili dall'indagine archeologica e linguistica degli studiosi moderni, non si tradussero allora in una precisa ricerca storica sulle origini della città. Sarà caso mai in seguito, dopo l'affermazione dell'egemonia romana, che si ricercheranno nel passato, o addirittura si ricreeranno, tanto da parte greca quanto da parte romana, motivi e prove di piú antichi collegamenti. In realtà i non molti dati raccolti dall'etnografia greca relativamente alla Roma delle origini sono facilmente riconducibili a un modello normale di comportamento mentale greco di fronte a una popolazione straniera e barbara, con la tendenza a riportarla in qualche modo, centripetamente, al mondo greco[1]; un comportamento che aveva dietro di sé spesso un complesso processo di prestiti culturali, accettati e riutilizzati[2].

Il profondo cambiamento che si verificò nella seconda metà del IV secolo a. C. fu dovuto al deciso affacciarsi di Roma in Magna Grecia, e alla conquista del predominio nell'Italia centrale, contro Sanniti ed Etruschi. Le vittorie su Taranto e su Pirro, e tanto piú poi quella su Cartagine nella prima guerra punica, proiettarono infine Roma nel grande quadro della storia e della politica mediterranea. L'interesse etnografico, per quanto strumentalizzato, passava decisamente in seconda linea

[1] E. BICKERMAN, *Origines gentium* (1952), ora in ID., *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods*, Como 1985, pp. 399-417.

[2] C. AMPOLO, *La recezione dei miti greci nel Lazio: l'esempio di Elpenore ed Ulisse al Circeo*, in «La Parola del Passato», XLIX (1994), pp. 268-80; E. GABBA, *La nascita dell'idea di Roma nel mondo greco*, in «Rivista Storica Italiana», CIX (1997), pp. 425-35.

di fronte alla necessità di rendersi conto di una nuova realtà storica, della quale bisognava conoscere e capire la struttura e il funzionamento per valutarne le grandi capacità di cui dava prova sul piano militare e politico: fenomeno tanto piú strano in quanto nessuno avrebbe mai potuto immaginare, o prevedere, l'avanzata di una popolazione barbara. Essa veniva a sconvolgere una politica di equilibrio nella quale, accanto agli stati greci, aveva la sua parte la fenicia Cartagine. Questo nuovo interesse politico non poteva non tradursi presto in una riflessione storiografica, nella quale assunse posizione dominante Timeo di Tauromenio: a lui si deve la vera 'scoperta' di Roma da parte del mondo greco[3].

Proprio perché questo nuovo interessamento era dettato da un'esigenza concreta e attuale, le risposte concernevano problemi politici e istituzionali legati alla realtà romana contemporanea. Una prima constatazione merita attenzione. Polibio afferma che i Greci non conoscevano la potenza e la storia degli stati cartaginese e romano[4], ma mentre Aristotele nella *Politica* non ha alcun accenno a Roma, come si sa, egli si occupò invece a lungo della costituzione di Cartagine anche in confronto con quella spartana[5], e non senza apprezzamento, in quanto esempio di costituzione mista[6]. Sarà Eratostene, un secolo dopo e con l'esperienza delle guerre puniche, e probabilmente nel contesto della sua polemica antiaristotelica contro la divisione del mondo fra Greci e barbari, a citare casi di popoli non greci ma culturalmente avanzati e a confrontare (forse per la prima volta su questo terreno?) Cartaginesi e Romani, organizzati entrambi politicamente in modo ammirevole[7]. Di istituzio-

[3] A. MOMIGLIANO, *Atene nel III sec. a. C. e la scoperta di Roma nelle Storie di Timeo di Tauromenio* (1959), ora in ID., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1966, pp. 23-53.

[4] POLIBIO, 1.3.8.

[5] ARISTOTELE, *Politica*, 2.1272b-1273b. Aristotele parlava dell'arrivo degli Achei nel Lazio (DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.72.3; PLUTARCO, *Questioni romane*, 6 = fr. 609 Rose); aveva notizie imprecise sulla conquista gallica della città (PLUTARCO, *Vita di Camillo*, 22.3 = fr. 568 Rose); nei *Νόμιμα βαρβαρικά* faceva cenno dell'uso romano delle *praeficae* (VARRONE, *De lingua Latina*, 7.70 = fr. 604 Rose). Proprio perché CICERONE, *De legibus*, 2.59 e 2.64, trovava coincidenze fra la legge delle XII Tavole e norme soloniane funerarie, credo che si debba ribadire che la tradizione che vedeva nelle XII Tavole un'imitazione di leggi greche (che, già di per sé, non attesterebbe alcun interesse greco per questo codice romano) è una costruzione annalistica di II o I secolo a. C.: E. GABBA, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica*, in *Les Origines de la République romaine* («Entretiens Hardt», XIII), Genève 1967, p. 167, nota 1. Cfr. G. CRIFÒ, *La legge delle XII Tavole. Osservazioni e problemi*, in *ANRW*, I, 2 (1972), pp. 124-27; P. SIEWERT, *Die angebliche Übernahme solonischer Gesetze in die Zwölftafeln: Ursprung und Ausgestaltung einer Legende*, in «Chiron», VIII (1978), pp. 331-44.

[6] W. HUSS, *Geschichte der Karthager*, München 1985, pp. 458-66.

[7] STRABONE, 1.4.9; H. BERGER, *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes*, Leipzig 1880, pp. 168-69 (fr. II C 24).

ni romane è possibile che facesse già cenno in qualche sua opera politica Teofrasto[8]. Ma in Timeo la discussione sul piano istituzionale doveva essere molto approfondita se lo storico veniva a trattare del censimento del re Servio Tullio, e quindi probabilmente della divisione in classi del corpo civico romano già in età regia[9]. Il dato è molto importante se viene messo a confronto con una strana tradizione riflessa nel capitolo 17 della *Vita di Numa* di Plutarco, nel quale, trattando della creazione ad opera del re dei *collegia* professionali romani, si descrive un'inverosimile organizzazione della società romana fondata sulle τέχναι[10]. Anche se questa fantasiosa costruzione dipende, come io credo, dalla tarda annalistica, non è da escludere una qualche originaria radice pitagorica risalente al IV secolo e all'interesse per Roma e la sua storia che era presente in ambito tarentino[11].

Che i sovrani ellenistici si siano posti subito il problema di capire come funzionasse il sistema politico e di governo di Roma è attestato da episodi ben documentati. Sebbene da tempo a contatto con un potente stato repubblicano come Cartagine (anche se è significativo che i supremi magistrati della città vengano talora, a torto, chiamati 're'), i regimi monarchici greci si devono essere resi conto che la realtà romana presentava caratteri peculiari (si pensi all'assenza totale di truppe mercenarie), e cercarono di informarsi. Nel 280 a. C. l'inviato del re Pirro a Roma riferí al suo re che il senato, davanti al quale era stato introdotto a parlare, gli era apparso un'assemblea di molti re[12]. Il problema, politico prima ancora che storico-storiografico, di acquisire una conoscenza precisa dell'apparato statale romano rimarrà a lungo valido e ci condurrà un secolo dopo all'analisi di Polibio[13]. La centralità del senato nel processo decisionale romano continuerà ad essere rilevata dagli osservato-

[8] Come si può ricavare da DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 5.73, a proposito dell'origine della dittatura romana: E. GABBA, *Studi su Dionigi da Alicarnasso. I: La costituzione di Romolo*, in «Athenaeum», n.s., XXXVIII (1960), pp. 194-95.

[9] PLINIO, *Naturalis historia*, 33.42 = *FGrHist*, 566 F 61. A. MOMIGLIANO, *Timeo, Fabio Pittore e il primo censimento di Servio Tullio* (1963), ora in ID., *Terzo contributo* cit., II, pp. 649-56.

[10] E. GABBA, *The collegia of Numa: problems of method and political ideas*, in «The Journal of Roman Studies», LXXIV (1984), pp. 81-86 (con il rinvio nella nota 1 agli importanti lavori di A. Storchi Marino); L. JAPELLA CONTARDI, *I systemata di Numa: un aspetto della formazione della città antica*, Torino 1991.

[11] In generale cfr. GABBA, *Considerazioni* cit., pp. 157-63.

[12] PLUTARCO, *Vita di Pirro*, 19.6.

[13] Una prassi romana cosí inusitata come quella di immettere direttamente nella cittadinanza romana gli schiavi manomessi, per rafforzarla sí da poter poi dedurre molte colonie, veniva additata come esempio da seguire dal re Filippo V di Macedonia alla città di Larissa in una lettera databile attorno al 217 a. C.: *SIG*³, 543, ll. 30 sgg.; CHR. HABICHT, *Epigraphische Zeugnisse zur Geschichte Thessaliens unter der Makedonische Herrschaft*, in *Archaia Makedonia*, Thessaloniki 1970, pp. 273-79.

ri politici greci come un fattore specifico nel funzionamento dello stato romano, cosí distante dai governi monarchici e dalle corti regali ai quali i Greci del tempo erano abituati. Ancora nel 167/166 a. C. il re Prusia di Bitinia, ammesso in senato, proclamò i senatori suoi 'salvatori'[14]. Un testo non molto piú tardo, come il primo libro dei Maccabei, tanto piú interessante in quanto in parte estraneo ai moduli politici e storiografici della tradizione greca, al capitolo 8, insisterà di nuovo sul potere decisionale del senato, in chiara opposizione ai regimi monarchici orientali, con i quali il mondo giudaico aveva a che fare[15]. Anche in questo caso fu sulla base di informazioni acquisite sulle tendenze politiche di Roma e sul suo sistema di governo che Giuda Maccabeo decise di rivolgersi per aiuto a Roma contro il re Antioco IV di Siria.

I dati documentari, pur scarsi, che abbiamo sin qui raccolto e cercato di interpretare ci indicano come, una volta giunto a conclusione il fatto storico della conquista da parte di Roma dell'egemonia mediterranea, si sia potuto pervenire, con lo storico Polibio alla metà del II secolo a. C., a elaborare la teoria che proprio l'organizzazione costituzionale romana, e non soltanto il pur connesso sistema militare, avesse rappresentato un fattore decisivo per la conquista di quella stessa egemonia[16]. Il pur grande interesse della storiografia e del pensiero politico greco per i fatti costituzionali non era forse mai giunto a una formulazione cosí precisa. Di qui la necessità per lo storico di interrompere la narrazione dei fatti della seconda guerra punica dopo il disastro di Canne (216 a. C.), per inserire un libro apposito, il sesto, a trattare di questo argomento: a 6.2.3 è detto esplicitamente che la descrizione del sistema costituzionale romano, argomento quant'altri mai attraente e utile, servirà a far capire come sia stato possibile per Roma, in soli cinquantatre anni, far passare sotto la propria egemonia tutto il mondo conosciuto. Il sistema

[14] POLIBIO, 30.18; LIVIO, 45.44.19-21.

[15] F.-M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1944², pp. 145 sgg. Il testo è datato verso il 146-129 a. C. da A. MOMIGLIANO, *La data del primo libro dei Maccabei*, in ID., *La storiografia greca*, Torino 1982, pp. 302-7, ma taluni ritengono che la datazione dell'intero libro debba discendere verso la fine del II secolo a. C.: cfr. per esempio L. TROIANI, *Considerazioni sopra le Storie di Polibio*, in *Studia Classica Iohanni Tarditi oblata*, II, Milano 1995, pp. 1054-56.

[16] Sono presupposti il bel volume di F. W. WALBANK, *Polybius*, Berkeley - Los Angeles - London 1972, e naturalmente il suo *A Historical Commentary on Polybius*, 3 voll., Oxford 1957-82. Ma cfr. anche P. PEDECH, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964; D. MUSTI, *Polibio*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, I. *L'antichità classica*, Torino 1982, pp. 609-51, e L. CANFORA, *Polibio*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2, Roma 1993, pp. 823-45. Un'analisi completa dei capitoli polibiani che qui interessano è in C. NICOLET, *Polybe et les institutiones romaines*, in *Polybe* («Entretiens Hardt», XX), Genève 1974, pp. 209-58. Dello stesso Nicolet si vedano le note all'edizione POLYBE, *Histoires. Livre VI*, Paris 1977.

costituzionale con il suo funzionamento diventa quindi il centro dell'interpretazione di un vasto e complesso fenomeno storico. In realtà questo canone interpretativo poteva ben valere anche a spiegare l'ascesa e la caduta delle potenze greche[17], ma la difficoltà nel caso di Roma stava nel dover ripercorrere le mal note tappe storiche attraverso le quali la complessa costituzione romana era venuta svolgendosi fino alla situazione contemporanea allo storico, con un continuo progresso che aveva toccato un altissimo grado di perfezione nell'età della guerra annibalica[18]. Di qui, anche per la scarsa conoscenza dei precedenti sia nella sfera pubblica che in quella privata, l'incertezza sulla possibilità di prevedere gli esiti futuri di Roma, con chiara allusione a un possibile declino che Polibio anche in seguito è ben lontano dall'escludere.

Questa difficoltà di ricostruzione storica dipendeva, secondo Polibio, dal fatto che un tale argomento, per quanto suggestivo, era rimasto fino ad allora pressoché sconosciuto: infatti quanti avevano scritto attorno ad esso o erano ignoranti o avevano fornito un'esposizione non chiara e quindi inutile[19]. A me pare che qui Polibio si riferisse ad autori greci che avevano trattato della storia romana, poiché pare difficile che egli potesse attendersi dalla piú antica annalistica una descrizione della costituzione cittadina, o per lo meno una narrazione incentrata attorno a quei problemi. Comunque il passo ora citato di Polibio è inserito in un ragionamento che occupa i capitoli 63-64 del libro sesto. Esso è dedicato alla prima guerra punica e alla sua importanza epocale, alla sua durata ininterrotta che faceva di quella guerra la piú lunga fino allora combattuta. Le grandi battaglie navali erano state ben superiori a quelle combattute nell'Oriente ellenistico, per l'ampiezza dei mezzi navali impiegati dalle due parti. Da tutto questo Polibio ricavava la logica conclusione storica della legittimità della conquista romana del predominio, che non poteva affatto essere considerata come dovuta alla Fortuna, come credevano alcuni Greci[20] – come si sa, il motivo rimase a lungo tipico di una pubblicistica e di una storiografia antiromane –, e neppure al caso, ma propriamente nell'impegno posto dai Romani nell'aspirare audacemente al dominio e al potere e nella capacità di realizzare questa aspirazione.

A questa riflessione generale, di estrema importanza perché ribadiva il tema primario della storiografia polibiana, che era quello di di-

[17] POLIBIO, 6.3.1-3.
[18] *Ibid.*, 6.11.1.
[19] *Ibid.*, 1.64.3-4.
[20] *Ibid.*, 1.63.9.

mostrare, contro scrittori di chiara intonazione antiromana[21], appunto la validità storica legata a fattori concreti dell'egemonia conquistata da Roma, segue al capitolo 64 il rilievo che allora (alla metà del II secolo a. C.) i padroni del mondo non erano piú in grado di equipaggiare flotte paragonabili a quelle di un secolo prima. Polibio prometteva di darne la spiegazione, che non ci è giunta, durante la discussione sulla costituzione romana; tiene dietro a questo punto il passo da noi sopra discusso.

Ma perché il fatto costituzionale operasse veramente come canone storiografico interpretativo, era necessario dimostrare la superiorità della costituzione romana, vale a dire di una popolazione che per lo stesso Polibio era a mezza via fra barbarie e grecità, rispetto agli altri stati greci e a Cartagine[22]. Polibio si assunse consapevolmente il compito che Aristotele non aveva pensato a svolgere e al quale Eratostene aveva forse soltanto accennato, ma che ora, conclusa la fase espansionistica romana, era divenuto indispensabile. Solo riportando l'ordinamento costituzionale romano entro il quadro filosofico-politico greco, con una teorizzazione che ne mostrasse tutti i pregi e i vantaggi (senza per altro escludere possibili svolgimenti nel futuro), la legittimità di Roma all'egemonia si sarebbe presentata anche come altissima espressione di civiltà: Roma veniva cosí inserita al piú alto livello politico-culturale del mondo greco.

Tutto questo spiega perché Polibio si sia imbarcato in una discussione teorica molto complessa (e francamente noiosa), usando e combinando svariate fonti, ma senza trovare davanti a sé, per sua esplicita dichiarazione, nessuna trattazione (noi diremmo: giuridica, storica, politica) relativa al sistema costituzionale romano alla quale rifarsi. Di qui un'altra ragione per adottare e applicare una teoria greca per raggruppare e interpretare tutti i dati costituzionali e giuspubblicistici, del cui funzionamento era stato testimone. Sulla scorta di una vasta tradizione[23] Polibio sa che le tre forme costituzionali, della regalità, dell'aristocrazia e della democrazia, sono soggette, secondo quell'ordine prioritario e progressivo (che si fondava su di un tradizionale schema antropologico), a processi di cambiamento interno, di degenerazione e di naturale svolgimento, per i quali si trapassa da una forma costituzionale all'altra, determinando fasi di accrescimento, di massima fioritura, di cam-

[21] WALBANK, *A Historical Commentary* cit., I, p. 130; è difficile dire se i Greci di 1.63.9 siano gli stessi di 1.64.4.

[22] ID., *Polybius* cit., p. 153; Cartagine resta il vero centro del discorso polibiano; p. 155, per il confronto di Roma con gli stati greci.

[23] POLIBIO, 6.3.5 sgg.

biamento e poi di conclusione di questo processo storico. La stessa costituzione romana aveva seguito, dall'inizio fino alla fase di crescita, questo svolgimento naturale[24].

Questo ritmo è altresí scandito da grandi catastrofi naturali, dalle quali quell'evoluzione delle forme costituzionali prende inizio: è da quei momenti che la vita umana associata riprende secondo quello schema obbligato. Polibio ai capitoli 5-9 si inoltra in un'analisi minuziosa di questi cambiamenti, indicandone le cause, piú che in fattori propriamente politici, nelle reazioni umane, nelle passioni, nei comportamenti, nelle mentalità dei singoli e delle masse, e anche notando la nascita delle categorie morali e dei principî politici secondo i quali si veniva organizzando la vita civile; avendo anche ben presenti le esigenze economiche di un popolo e le spinte che ne derivano.

La circolarità (ἀνακύκλωσις) delle forme politico-costituzionali risponde a una necessità storica[25]. Si potrà errare sui tempi di svolgimento di questo processo, che è però ineluttabile. Tuttavia il regime politico romano sembrava deviare dall'ordine naturale, dopo il regolare sviluppo iniziale sopra accennato[26], e che Polibio descriveva nella perduta *Archeologia*. Anzi, l'indirizzo era all'opposto[27].

La spiegazione era indicata da Polibio nella cosiddetta 'costituzione mista', vale a dire nella formazione di un regime politico che, almeno in parte, potesse e sapesse sfuggire a quell'inevitabile, necessario processo di cambiamento in peggio, vale a dire che riuscisse a mantenere in equilibrio bilanciato fra di loro, nella loro fase migliore, i tre principî politici fondamentali: regalità, aristocrazia, partecipazione popolare[28]. Polibio non aveva bisogno in questo caso di entrare in una nuova descrizione teorica, perché gli era possibile richiamare il prototipo noto a tutti di una costituzione mista, quella spartana di Licurgo[29]. La differenza con il caso romano stava nell'aver agito Licurgo come legislatore autonomo a seguito di una personale riflessione storico-politica, mentre Roma era pervenuta alla mirabile organizzazione politica del tempo dell'autore in conseguenza di un lungo processo storico, fatto di molti contrasti e di azioni, per i quali i Romani avevano costantemente migliorato la loro

[24] *Ibid.*, 6.4.13.

[25] *Ibid.*, 6.9.10.

[26] *Ibid.*, 6.4.13.

[27] *Ibid.*, 6.9.12-14. Come si sa, l'*Archeologia* non ci è giunta; ne restano miseri frammenti: 6.11a. Cfr. F. TAEGER, *Die Archaeologie des Polybios*, Stuttgart 1922.

[28] K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York 1954; C. CARSANA, *La teoria della «costituzione mista» nell'età imperiale romana*, Como 1990.

[29] POLIBIO, 6.10.1-12.

costituzione[30]. È questa una teoria che facilmente risente della analoga riflessione catoniana, che è riferita da Cicerone[31], e che il nostro storico deve aver svolto nell'*Archeologia*.

La costituzione mista venutasi cosí a realizzare a Roma rappresentava senza dubbio un'interruzione nella circolarità delle forme politiche, e quindi nell'ordine naturale. Interruzione temporanea, per altro: Polibio già a 6.3.3 aveva avanzato delle riserve sul futuro. L'aver collocato nell'età della guerra annibalica[32] il punto piú alto del pur bellissimo sistema politico romano e i molti, espliciti riferimenti a un declino morale della classe dirigente dei suoi tempi, per non parlare poi dei dubbi seri espressi nella prefazione del libro terzo, fanno pensare che lo storico lasciasse aperta ogni previsione sul futuro. Dopo tutto i regimi a costituzione mista di Sparta e di Cartagine avevano pure conosciuto un inevitabile declino.

Ad ogni modo, con la discussione sulla circolarità delle tre forme costituzionali e sul modello della costituzione mista Polibio aveva preparato lo schema che gli consentiva di raggruppare e al tempo stesso di interpretare tutte quelle nozioni di ordine politico e di diritto pubblico che egli aveva visto praticamente operanti nella vita politica romana. Va ribadito che la teoria della costituzione mista era «un modo di analizzare e di interpretare la realtà politica». Questi dati sono visti nei momenti del loro pratico funzionamento ed è da questo funzionamento che si ricava una teorizzazione, o meglio la collocazione teorica dei diversi fattori politici. Il fatto costituzionale che interessava, cioè l'equilibrio bilanciato dei vari poteri, era inteso come modalità della decisione e dell'azione politica[33]. Per questa ragione l'attenzione dello storico era di fatto concentrata sullo svolgersi della vita politica in Roma, sebbene l'uso storiografico della teoria cosí applicata dovesse servire a spiegare l'egemonia conquistata su di un piano ecumenico. E di nuovo va ribadito che in questo modo il sistema politico romano veniva a trovare una collocazione legittimante al piú alto grado entro il quadro culturale greco.

L'impianto della descrizione polibiana nei capitoli 11-18 corrisponde, quindi, alle esigenze dell'interpretazione di un quadro storico; non è affatto una trattazione sistematica di diritto pubblico romano, anche

[30] *Ibid.*, 6.9.13-14.

[31] CICERONE, *De re publica*, 2.1.2.

[32] POLIBIO, 6.11.1.

[33] Il confronto implicito era con il funzionamento delle monarchie greche contemporanee: L. TROIANI, *Il funzionamento dello stato ellenistico e dello stato romano nel V e nel VI libro delle «Storie» di Polibio*, in *Ricerche di storiografia greca di età romana*, Pisa 1979, pp. 9-19.

se poi è servita, nel tempo, proprio come modello per tale tipo di trattazione[34].

Polibio si rese benissimo conto[35] che, con queste finalità e con questa prospettiva, la scelta dei materiali che egli doveva inevitabilmente fare avrebbe suscitato reazioni negative proprio nei lettori romani, i quali avrebbero subito e facilmente rilevato omissioni anche importanti. A questi lettori, cioè ai politici romani contemporanei, doveva verisimilmente importare poco il quadro generale di riferimento predisposto con tanta cura da Polibio; ma a quel quadro, per contro, potevano e dovevano essere interessati i lettori greci, sottoposti all'influenza della pubblicistica e della storiografia ostili a Roma. Era piuttosto per loro che Polibio argomentava in questo caso il suo ragionamento, attento sempre alla pubblica opinione greca. In questa autodifesa preliminare almeno due punti sono da rilevare qui. Il cittadino romano non aveva bisogno di provare ammirazione o compiacimento per le lodi che venivano tributate al sistema politico nel quale viveva, ai costumi e alle norme del quale era abituato fin dalla nascita. Indicare i silenzi di Polibio su questo o su quel particolare, anche di rilievo, era, ed è anche per noi, sostanzialmente inutile, se non con lo scopo di cercar di ricostruire i modi del pensiero polibiano.

Le tre componenti essenziali dell'ordinamento politico romano – la magistratura consolare, l'assemblea del senato, il popolo – sono identificati con le tre forme basilari di πολιτεία: regalità, aristocrazia, democrazia; questa identificazione spiega perché le tre componenti siano prese in esame in quell'ordine, anche se, come si vedrà, Polibio non nasconde affatto una preminente centralità del senato. Di quelle tre componenti sono quindi indicate le principali competenze, con una scelta che cade soprattutto su quei poteri e su quelle attività che meglio si prestavano a dimostrare d'essere circoscritti dalla presenza delle altre 'parti' costituzionali (capitolo 12, consoli; 13, senato; 14, popolo). Polibio non entra in una distinzione fra gli aspetti sostanziali dell'esercizio del potere politico e quelli piuttosto, o puramente, formali, ed è per questa ragione che non si sofferma a descrivere i modi secondo i quali si manifestava, per esempio, la volontà popolare. Questo atteggiamento non è rimasto senza conseguenze sulla ricerca storica moderna, che continua

[34] La descrizione delle istituzioni militari romane (POLIBIO, 6.19-42) ha un carattere differente, piú tecnico-descrittivo, e riproduce probabilmente un manuale romano certamente in parte oramai desueto: E. GABBA, *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze 1973, p. 144; E. RAWSON, *The literary sources of the pre-Marian army*, in «Papers of the British School at Rome», 1971, pp. 13-31.

[35] POLIBIO, 6.11.3-9.

a ridiscutere l'effettiva democraticità della vita politica romana nel II secolo a. C.[36] Quello che importa allo storico (capitoli 15-17) è che questa ripartizione delle responsabilità politiche operative imponeva alle parti una collaborazione, che limitava le possibilità di una loro conduzione autonoma della direzione politica, e che bloccava e ostacolava di conseguenza l'assunzione di posizioni di prepotere da parte di una delle tre componenti, con uno spostamento dei ruoli. Il che era capitato, per contro, a Cartagine, la cui costituzione mista non si era sottratta al processo di circolarità degenerativa e che al momento dello scontro con Roma piegava pericolosamente verso una preminenza del ruolo del popolo, mentre a Roma prevaleva ancora la parte aristocratica, cioè il senato[37]. Come è ben noto e spesso discusso, nel finale del capitolo 16.4-5, Polibio descrive il ruolo dei tribuni della plebe con la possibilità di bloccare l'attività e le decisioni del senato, e la necessità per i tribuni stessi di tener conto in ogni caso della volontà popolare a rappresentar la quale sono stati eletti: affermazione che richiama inevitabilmente, qualunque sia la soluzione, la concezione avanzata nel 133 a. C. da Tiberio Sempronio Gracco per giustificare la deposizione del collega Gaio Ottavio che si opponeva all'approvazione della legge agraria[38].

Ad ogni modo, secondo lo storico la solidità di questa collaborazione appariva evidente nei momenti di un grande pericolo esterno che minacciasse la comunità. L'osservazione, in sé ovvia, era in realtà ben situata perché riferita allo sforzo unanime sostenuto da Roma per resistere all'assalto di Annibale. Tuttavia lo storico aggiungeva[39] che era proprio nei momenti di maggiore prosperità, dopo il superamento dei pericoli dal di fuori, e quindi di rilassamento dalla tensione, che il sistema della collaborazione equilibrata mostrava tutta la sua validità. Sembra ovvio che, quali che fossero le riserve di Polibio sul declino morale della classe dirigente romana, questa sua era una constatazione che nasceva proprio dall'osservare il funzionamento costituzionale romano del suo tempo.

Dunque questa valutazione polibiana del sistema politico romano veniva a inserirsi nel mezzo del processo di ellenizzazione che investiva la

[36] La discussione si è riaccesa a seguito del saggio di F. MILLAR, *The political character of the classical Roman Republic, 200-151 B.C.*, in «The Journal of Roman Studies», LXXIV (1984), pp. 1-19. Si veda ora M. JEHNE (a cura di), *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*, Stuttgart 1995; E. GABBA, *Democrazia a Roma*, in «Athenaeum», LXXXV (1997), pp. 266-71.

[37] POLIBIO, 6.51.1-7.

[38] PLUTARCO, *Vite di Tiberio e Gaio Gracchi*, 15.1-9 = *Tib. Gracchus*, in *ORF*[4], 16.

[39] POLIBIO, 6.18.4-8.

vita pubblica e privata della città, con forte incidenza sulla cultura in generale, sulla riflessione politica (lo stesso Catone veniva a parlare delle tre forme politiche presenti nella costituzione di Cartagine)[40], sul pensiero giuridico. Il ragionamento polibiano rappresentava la premessa giustificativa indispensabile per ogni accettazione, anche a livello morale, dell'egemonia romana, e come tale venne recepito dalla pubblicistica romana (Cicerone nel *De re publica*) e nella storiografia (Dionigi d'Alicarnasso). Quest'ultimo applicò la teoria della costituzione mista all'intera vicenda storica di Roma, dando ad essa, come è stato giustamente detto[41], una dimensione dinamica, mentre in Polibio, e anche in Cicerone, la costituzione mista aveva rappresentato un punto di arrivo, una condizione di staticità, che poteva essere, al caso, solo suscettibile di degenerazione. Dionigi da un lato ricostruisce lo svolgimento costituzionale romano connettendolo alle iniziative di alcuni re (le 'costituzioni' di Romolo e di Servio Tullio), ma dall'altro descrive come quel sistema potesse rinnovarsi continuamente mediante l'assimilazione di forze nuove, specialmente ma non soltanto al livello sociale piú alto. Era allora essenziale la concordia nel corpo civico, anche con la possibilità di modificare il rapporto fra le forze, purché restasse predominante la parte moderata del sistema e fosse nelle capacità del senato di rimediare a una situazione compromessa con provvedimenti straordinari (la nomina di un dittatore).

In questo modo la teoria della costituzione mista applicata al funzionamento di un sistema circoscritto a un ambito cittadino avrebbe potuto essere applicata alla realtà storica di uno stato territorialmente vasto.

[40] Nelle *Origines*, 4, fr. 6 Jordan = SERVIO, *ad Aeneida*, 4.682. Per i rapporti di Polibio con l'ambiente catoniano: NICOLET, *Polybe* cit., pp. 243-55.

[41] CARSANA, *La teoria* cit.; cfr. E. GABBA, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1991, pp. 204-8 [trad. it. Bari 1996].

MARIA ANTONIETTA GIUA

Il dominio romano e la ricomposizione dei conflitti sociali

1. *La riflessione storica di Posidonio: l'accettazione di Roma da parte delle classi dirigenti greche.*

Il ruolo degli intellettuali greci nella mediazione fra tendenze autonomiste e accettazione dell'egemonia romana, identificabile per il II secolo essenzialmente nella riflessione di Polibio e di Panezio, trova una continuità di svolgimento nel pensiero posidoniano: continuità diretta, si può dire, sia rispetto allo storico di Megalopoli, se la narrazione di Posidonio costituiva, come pare, la prosecuzione di quella di Polibio[1], sia rispetto al filosofo di Rodi, la cui influenza sull'intellettuale di Apamea, per quanto difficile da precisare, sarà in qualche misura ipotizzabile come frutto del rapporto fra maestro e discepolo[2]. Il celebre articolo di W. Capelle[3], che studiava le relazioni di dipendenza del pensiero posidoniano sull'imperialismo romano da Polibio e, soprattutto, da Panezio, è stato sottoposto a ripetute, autorevoli revisioni critiche[4]: tuttavia, se ap-

[1] I dubbi derivano dall'incertezza della nostra tradizione. Ma un inizio dell'opera dal 146/145 è avvalorato dai frammenti conservati: discussione in I. G. KIDD (a cura di), *Posidonius*, II. *The Commentary (I), Testimonia and Fragments 1-149*, Cambridge 1988, pp. 4 sg. La tradizione gravemente frammentaria del testo di Posidonio pone, come si sa, problemi delicati per la ricostruzione delle *Storie*. Le due edizioni di L. Edelstein e I. G. Kidd (Cambridge 1972-88) e di W. Theiler (Berlin - New York 1982) rispondono la prima a criteri sin troppo restrittivi, la seconda a una scelta forse eccessivamente larga. Ho preferito seguire, quando possibile, l'edizione di Jacoby (*FGrHist*, 87 [II A 1961; II C 1963]).

[2] Sul periodo del discepolato di Posidonio alla scuola di Panezio ad Atene cfr. specialmente J. MALITZ, *Die Historien des Posidonios*, München 1983, pp. 11 sg.

[3] W. CAPELLE, *Griechische Ethik und römischer Imperialismus*, in «Klio», XXV (1932), pp. 86 sgg.

[4] Si vedano le obiezioni sollevate nell'ancora fondamentale contributo di H. STRASBURGER, *Posidonios on problems of the Roman Empire*, in «The Journal of Roman Studies», LV (1965), pp. 40 sgg. Per quanto riguarda Panezio, si discute della possibilità stessa di ricostruire il suo pensiero nell'interminabile dibattito sul passo di CICERONE, *De republica*, 3.36 (e in generale sull'intero libro): l'idea di una derivazione paneziana (e posidoniana) della celebre giustificazione che Lelio dà dell'egemonia romana come governo dei migliori nell'interesse dei popoli soggetti («quod talibus hominibus sit utilis servitus»), sviluppata da Capelle su un suggerimento di A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892, pp. 61 sgg., è stata nuovamente sottoposta a una critica radicale da J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Paris 1988, pp. 351 sgg. (il quale, contestualmente, respinge anche la tesi che risalgano a Carneade le critiche

paiono non privi di fondamento i dubbi sui reali orientamenti di Panezio di fronte al problema dell'egemonia di Roma[5], con maggiore sicurezza si possono cogliere le connessioni fra la storiografia polibiana e la riflessione di Posidonio. In ambedue i casi, comunque, nonostante incertezze e lacune della tradizione, si può ritenere che i due intellettuali del II secolo a. C. abbiano gettato le basi di un pensiero politico-filosofico che Posidonio elaborerà in seguito in forme originali, sotto la spinta di personali esperienze, in un momento particolarmente turbinoso nell'evoluzione dei rapporti fra Roma e il mondo greco-orientale.

Come per lo storico e come per il filosofo del II secolo a. C., anche per Posidonio i contatti personali con esponenti dell'élite intellettuale e politica di Roma (contatti databili già, verosimilmente, agli anni della prima formazione culturale ad Atene)[6] devono aver giocato un ruolo non trascurabile nello sviluppo della sua riflessione storica: essi fornivano un nucleo di conoscenze e di esperienze, sulle quali si innesterà in seguito un ripensamento dei problemi dell'impero che dall'urgenza delle vicende storiche riceverà la sollecitazione decisiva. Se in alcune figure di illustri personaggi dell'élite romana gli intellettuali greci si erano impegnati a proiettare valori morali e strumenti culturali che rendessero possibile riscattare il dominio romano dagli aspetti piú odiosi e indicarne la giustizia, la storiografia di Posidonio, pur collocandosi sulla stes-

all'ingiustizia della conquista romana – messe in bocca a Furio Filo – che avrebbero suscitato la risposta di Panezio. Sembra però eccessivo lo scetticismo che caratterizza l'intera ricostruzione dello studioso francese). Fra i sostenitori piú autorevoli della derivazione paneziana del discorso di Lelio cfr., per esempio, F. W. WALBANK, *Political morality and the friends of Scipio*, in «Journal of Roman Studies», LV (1965), pp. 13 sgg.; G. GARBARINO, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C.*, Torino 1973, pp. 37 sgg.; E. GABBA, *Storiografia greca e imperialismo romano* (1974), in ID., *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993, pp. 31 sg. Ancora piú difficili da definire sembrano i rapporti con Panezio del *De officiis* ciceroniano (cfr. nota 5). Alla base il vecchio, fondamentale problema dell'autonomia di Cicerone rispetto ai modelli greci, che gli studi piú recenti tendono a rivalutare. Cfr. E. GABBA, *Per un'interpretazione politica del De officiis di Cicerone*, in «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei», XXXIV (1979), pp. 117 sgg., seguito ora da E. NARDUCCI, *Introduzione* a CICERONE, *I doveri*, Milano 1994, pp. 10 sgg.

[5] K. Abel, che ha dedicato uno studio specifico alla tradizione relativa alla «missione culturale» di Panezio nella formazione dell'*humanitas*, deve ammettere che le sue idee politiche sono perdute (*Die kulturelle Mission des Panaitios*, in «Antike und Abendland», XVII (1971), pp. 119 sgg.). È sicuramente problematico definire i contorni del pensiero del filosofo sull'impero, tuttavia sembra altamente probabile che «la missione culturale» di Panezio tra gli amici del *grex Scipionis* intendesse offrire un fondamento etico all'esercizio dell'egemonia mondiale. Il dibattito critico sul problema è sintetizzato in FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 395 sgg.

[6] Potrebbe risalire al periodo ateniese la conoscenza di due illustri discepoli di Panezio, P. Rutilio Rufo (storico e politico di significato esemplare per Posidonio: cfr. oltre) e di Q. Mucio Scevola (propretore nel 120 a. C. della provincia d'Asia, da dove passò ad Atene: CICERONE, *De finibus*, 1.9). Cfr. MALITZ, *Die Historien* cit., p. 21, con note 131 e 135. Sulla numerosa presenza ad Atene di aristocratici romani sul finire del II secolo a. C. cfr. CH. HABICHT, *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995, pp. 294 sg.

sa scia, rispecchia una fase piú avanzata del problema politico. Al centro del suo interesse e della sua riflessione non è piú il contrasto etnico fra mondo romano e popoli greco-orientali: l'obiettivo non è piú quello di proporre una giustificazione etica o dottrinaria del dominio romano, ma, nell'ambito di una nuova realtà mondiale che non conosce confini interstatali, proporre modelli di altissimo profilo morale per una classe dirigente che assuma la funzione di garante dell'ordine sociale in qualunque area dell'impero[7].

Alla raffigurazione di personalità esemplari, dai tratti idealizzati, come Scipione Africano[8], L. Paolo Emilio e Scipione Emiliano, sia Polibio sia, verosimilmente, Panezio avevano assegnato la funzione di rappresentare il diritto di Roma a un'egemonia mondiale fondata su valori etici e culturali. Nello storico-filosofo di Apamea questa tendenza continua a svolgere un ruolo centrale nell'interpretazione degli strumenti e dei metodi della politica imperiale; tuttavia l'idea si evolve nella direzione di un recupero dei piú antichi valori della società aristocratica, in grado di operare quella rigenerazione della classe dirigente che, come si vedrà, è la risposta di Posidonio ai problemi sociali e politici del mondo greco-orientale.

I rapporti con la famiglia dei Marcelli[9] possono valere come significativa esemplificazione dell'impulso che esperienze e contatti personali fornirono alla trasfigurazione idealizzata di grandi personalità romane, chiamate a svolgere la funzione di modelli in un programma di rinascita dei gruppi dirigenti. Le virtú di eroe stoico che caratterizzano il vincitore di Siracusa nella biografia di Plutarco risalgono, secondo una plausibile ipotesi, a un *excursus* sulla storia della provincia di Sicilia che Posidonio doveva aver premesso alla narrazione della prima guerra servile[10]. La sensibilità e la mitezza mostrate da Marcello dovevano essere

[7] Il superamento del problema etnico era individuato già in STRASBURGER, *Posidonios* cit., che rimetteva in discussione celebri passi posidoniani, tra cui fr. 8 Jacoby (schiavitú volontaria agli Eracleoti dei Mariandini, piú deboli di ingegno), fino ad allora impropriamente generalizzato («quasi un ritorno alla vecchia idea della 'schiavitú per natura'» ancora per S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, II/1, Bari 1966, p. 164). La tesi del preminente interesse sociale nella riflessione di Posidonio sull'impero è stata svolta con vigore da P. DESIDERI, *L'interpretazione dell'impero romano in Posidonio*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CVI (1972), pp. 482 sgg.; ID., *Posidonio e la guerra mitridatica*, in «Athenaeum», LI (1973), pp. 249 sgg.

[8] E. GABBA, *P. Cornelio Scipione Africano e la leggenda*, ora in ID., *Aspetti* cit., pp. 116 sgg.

[9] Posidonio dovette essere in relazione col M. Marcello edile nel 91 a. C. – il quale fu ad Atene insieme con l'oratore Crasso (CICERONE, *De oratore*, 1.57) – e col figlio di questi, console nel 51 a. C. Sono attestati peraltro rapporti della famiglia dei Marcelli con Rodi: PLUTARCO, *Vita di Marcello*, 30.6-9 = fr. 44 Jacoby.

[10] GABBA, *Aspetti* cit., pp. 79 sgg.

una dimostrazione di come la politica e l'amministrazione romana nelle province si fossero inizialmente qualificate come sagge ed equilibrate e solo in seguito si fossero deteriorate, sino al rovesciamento totale che avrebbe creato le condizioni per lo scoppio della prima guerra servile[11].

Un ritratto, se non idealizzato, almeno altamente elogiativo è quello che Posidonio delinea di P. Rutilio Rufo, l'integerrimo ed efficiente collaboratore di Q. Mucio Scevola nell'amministrazione della provincia d'Asia[12], discepolo di Panezio, personalmente conosciuto dallo storico di Apamea forse sin dagli anni giovanili[13]. Un ricordo pieno di ammirazione è riservato, in un frammento delle *Storie*[14], anche alla vita sobria e parsimoniosa di quel Q. Mucio Scevola, console nel 117 a. C. e allievo anche lui di Panezio, verosimilmente entrato in relazione con Posidonio negli anni di Atene o, in seguito, a Rodi[15]. Q. Mucio Scevola e P. Rutilio Rufo, insieme con l'altro stoico di scuola paneziana, Q. Elio Tuberone[16], sono gli esponenti della classe senatoria che, nella crescente degenerazione del costume morale e politico, restano fedeli alla tradizione di semplicità, moderazione, integrità nella vita privata come nei rapporti sociali e politici[17].

L'intensificarsi delle relazioni con personaggi dell'élite politica e culturale di Roma sia a Rodi – la nuova patria dello storico filosofo[18] – sia nei soggiorni a Roma – particolarmente quello ufficiale in occasione della missione diplomatica a lui affidata nell'autunno dell'87 a. C.[19] – dovettero offrire materia e stimoli ulteriori per approfondire (da un os-

[11] Indicativo dell'interesse posidoniano per i problemi dell'amministrazione della Sicilia è l'elogio del governatore L. Sempronius Asellio (con lui è probabilmente da identificare Lucio Asillio), che, dopo la seconda guerra servile, si adoperò per la prosperità della provincia (fr. 215 Theiler; T. R. S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, II, rist. Chico Cal. 1984, p. 9).

[12] Fr. 213 Theiler.

[13] Incontri e conversazioni fra i due potrebbero essere avvenuti al tempo dell'esilio in Asia di Rutilio Rufo, quindi dopo il 92 a. C.

[14] Fr. 59 Jacoby.

[15] CICERONE, *De finibus*, 1.9; ID., *De oratore*, 1.75.

[16] Anche questo personaggio, imparentato con Scipione Emiliano, doveva essere personalmente legato a Posidonio, che gli dedicò un'opera (T 12, fr. 37 Edelstein-Kidd).

[17] Secondo ATENEO, 108 (fr. 59 Jacoby), i tre personaggi erano ricordati da Posidonio come esempio rarissimo di osservanza della *lex Fannia cibaria* del 161 a. C. e, in generale, dell'antica austerità di vita. Ampia documentazione in ABEL, *Die Mission* cit., pp. 137 sgg.

[18] Cfr. MALITZ, *Die Historien* cit., pp. 12 sgg. A Rodi Posidonio fece una carriera singolarmente rapida per un nuovo cittadino, sino a ottenere la pritania: merito del prestigio intellettuale e delle conoscenze influenti a Roma (*ibid.*, pp. 12, 15).

[19] Risale a questa ambasceria la conoscenza di Mario, sul quale il giudizio di Posidonio non è favorevole, almeno in relazione alla prima guerra mitridatica (DIODORO SICULO, 37.29.2).

servatorio non coatto come quello di Polibio) la riflessione sulla società e sulla politica romane alla luce dei rapporti fra i diversi gruppi all'interno dello stato. Il problema del giudizio sui metodi del dominio romano[20], lasciato aperto da Polibio, viene raccolto da Posidonio con una sostanziale novità di prospettiva: le prove di malgoverno date dai Romani nell'amministrazione delle province sono ormai una realtà che è davanti agli occhi di tutti; ma sembra anche altrettanto evidente che un'alternativa a Roma non si pone seriamente per Posidonio. Ineludibile, di conseguenza, è la necessità di un'analisi della crisi e la ricerca di soluzioni realistiche.

La lettura delle turbolente vicende della politica interna ed estera dello stato romano dai Gracchi sino alla prima guerra mitridatica – se, come pare, si deve credere al racconto di Diodoro[21] – non è altro che la traduzione in termini moralistici di un'interpretazione sociale applicata alla storia politica. Si era realizzata la funesta profezia di Scipione Nasica Corculum[22]: la distruzione di Cartagine, il venir meno della minaccia della grande avversaria, avevano provocato a Roma un sovvertimento dei valori tale da determinare la fine della concordia interna e il malgoverno dei popoli conquistati[23]. Un filo ininterrotto collega le vicende di Roma dal tribunato di Caio Gracco, alla cui perversa iniziativa si deve il trasferimento dai senatori ai cavalieri delle *quaestiones de repetundis*, fino alla politica del vecchio Mario, anche lui attratto dalle ricchezze asiatiche e pertanto coinvolto, agli occhi di Posidonio, nelle responsabilità dei cavalieri nello scoppio della guerra mitridatica. In questo deterioramento del sano costume senatorio, di cui il ceto equestre è

[20] Il passo piú discusso è il ben noto POLIBIO, 3.4.3 sgg. Un minuzioso riesame delle fonti e del dibattito critico in FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 339 sgg., con la recensione di E. Gabba (1992) in *Aspetti* cit., pp. 263 sgg. I giudizi divergono sul problema della ricezione, da parte di Polibio, di un inasprimento dei metodi di governo romani dopo Pidna. Un Polibio spiccatamente critico verso Roma è quello disegnato da D. MUSTI, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli 1978. Fra gli ormai classici lavori di F. W. Walbank si veda specialmente *Polybius and the Roman State*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», V (1964), pp. 239 sgg.

[21] La sezione del racconto diodoreo sul quale sono state avanzate riserve di un certo peso è l'introduzione alla rivolta servile del 134-132 (DIODORO SICULO, 34-35.2.1-3), che colloca in quel periodo il controllo dei cavalieri sulle corti giudicanti nei processi per peculato dei governatori delle province, con la conseguenza di dover rimettere in discussione l'ostilità di Posidonio verso il ceto equestre (F. CASSOLA, *Diodoro e la storia romana*, in *ANRW*, II, 30/1 (1982), pp. 768 sg., che sostiene la derivazione di Diodoro da un'altra fonte). Le obiezioni avanzate sembrano però superabili senza troppe difficoltà: cfr. K. VON FRITZ, *Posidonios als Historiker*, in *Historiographia Antiqua*, Leuven 1977, p. 190. Cfr. anche la breve discussione di K. S. SACKS, *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton 1990, pp. 211 sg., che lascia aperto il problema.

[22] Fr. 112 Jacoby.

[23] Sul motivo del *metus Punicus* cfr. specialmente H. BELLEN, *Metus Gallicus - Metus Punicus. Zum Furchtmotiv in der römischen Republik*, Stuttgart 1985, pp. 20 sgg.

causa principale, sono da ricercare le radici della violenza e del malgoverno nell'amministrazione provinciale; alla brutalità dei sistemi romani, che hanno colpevolmente dimenticato il principio della giustizia, devono essere ricondotte, in ultima istanza, tutte le forme di resistenza dei governati[24].

Ma la denuncia senza reticenze della crisi non significa affatto un approdo definitivo al pessimismo: i timori e le preoccupazioni diffusi negli ambienti politici e nell'opinione pubblica greca, che, già dopo Pidna, erano stati recepiti anche a Roma di fronte al pericolo di un esercizio del potere senza freni (come attesta il discorso catoniano in favore dei Rodî)[25], non hanno come effetto, in Posidonio, la rimessa in discussione della legittimità del dominio romano. Al contrario, proprio la lucida coscienza della crisi e delle sue cause è l'unico possibile presupposto per un intervento costruttivo. Lo storico sa, per averne esperienza o informazione diretta, che non solo Roma e l'Italia, ma le città greco-orientali sono agitate da inquietudini e violenti contrasti sociali: conosce bene le vicende di Atene dal tempo della rivolta di Aristonico[26] sino alle profonde lacerazioni provocate dalla guerra mitridatica[27]; saranno proprio queste ultime, come si vedrà, a fornire la materia per il quadro piú ricco e piú vivo che noi conosciamo del turbolento scenario politico contemporaneo nelle città greche.

Ancora: l'esperienza politica maturata a Rodi consentiva una riflessione sugli effetti benefici del dominio mondiale di Roma. Benché i Rodî, dopo la terza guerra macedonica, fossero stati penalizzati politicamente ed economicamente[28], la loro fedeltà a Roma non fu intaccata né dalla propaganda né dall'assedio di Mitridate[29]: che Posidonio, come rappresentante della dirigenza locale, si sia recato a Roma per ottenere, si può presumere, i riconoscimenti dovuti a tanta lealtà, è un indice importante del coinvolgimento dell'élite intellettuale nel sostegno a Roma[30]. La parallela testimonianza di un'ambasceria in senato,

[24] Cfr. DESIDERI, *Posidonio* cit., pp. 249 sgg., la cui ricostruzione, a mio avviso, resta valida nelle sue linee essenziali nonostante le obiezioni sollevate sul ruolo degli *equites*. Cfr. nota 21.

[25] *ORF*⁴, 163 sgg. Cfr. GABBA, *Aspetti* cit., pp. 68 sgg.; ID., *L'imperialismo romano*, in *Storia di Roma*, II/1, Torino 1990, p. 209.

[26] Fr. 108b Jacoby.

[27] Fr. 36 Jacoby. Cfr. oltre.

[28] La sottrazione del dominio sulla Caria e l'istituzione del porto franco a Delo erano stati considerevoli fattori di indebolimento. Sulla situazione politica ed economica di Rodi dopo l'alleanza con Roma del 164 a. C. cfr. H. H. SCHMITT, *Rom und Rhodos*, München 1957, pp. 173 sgg.; R. M. BERTHOLD, *Rhodes in the Hellenistic Age*, Ithaca-London 1984, pp. 195 sgg. e 213 sgg.

[29] Cfr. specialmente APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 24 sgg.

[30] G. B. BOWERSOCK, *Augustus and Greek World*, Oxford 1965, pp. 2 sgg.

affidata durante la dittatura di Silla al retore Apollonio Molone[31], offre una significativa conferma di questa tendenza: germinale preludio alla nascita di una collaborazione fra le classi dirigenti di Roma e delle città greche.

Un passo molto discusso di Strabone, che potrebbe risalire proprio a Posidonio[32], spiega come all'origine del buon governo di Rodi sarebbe stata una sorta di patto sociale, grazie al quale i cittadini ricchi provvedevano al mantenimento dei poveri[33], assicurando cosí una generale prosperità alla città e preoccupandosi, in particolare, delle sue attività marittime. L'equilibrio fra i diversi gruppi, determinato dai comuni interessi, presupponeva di fatto un controllo sociale da parte della componente oligarchica, la cui compattezza, durante la vicenda mitridatica, dovette essere decisiva per conservare la lealtà a Roma, unica garante di pace interna: non sarà, forse, casuale l'assenza per Rodi di documenti relativi a conflitti interni del tipo di quelli che, nello stesso periodo, sconquassarono, oltre ad Atene, molte altre città, provocando talora anche mutamenti nella scelta di campo fra il re pontico e Roma[34].

Contemporaneamente, la fama consolidata di Rodi come centro di studi scientifici e umanistici[35] attirava in gran numero gli aristocratici romani, fra i quali spiccano alcuni dei protagonisti della vita politica di quegli anni[36]. Con essi gli intellettuali greci maturavano, al di là dell'appartenenza etnica, una familiarità e una comunanza di interessi culturali che potevano gettare le basi per una omogeneità anche di orientamenti politici. Si può supporre che, quando negli anni 60 Pompeo si fermerà per ben due volte a Rodi[37], la sua presenza nell'isola non abbia

[31] CICERONE, *Brutus*, 90.312; VALERIO MASSIMO, 2.2.3. È significativo che durante la sua ambasceria a Roma, nell'81 a. C., fu consentito per la prima volta a un Greco di parlare in senato nella sua lingua. Cfr. W. SCHMID, *s.v.* «Apollonios» (85), in *RE*, II/1 (1895), coll. 141 sgg.

[32] STRABONE, 14.2.5. Per una derivazione posidoniana, piú volte proposta, cfr. da ultimo MALITZ, *Die Historien* cit., p. 16.

[33] Seguo la recente interpretazione di L. MIGEOTTE, *Démocratie et Entretien du Peuple à Rhodes d'après Strabon, XIV, 2, 5*, in «Revue des Etudes Grecques», CII (1989), pp. 515 sgg.

[34] Fra le città d'Asia ben noto, ad esempio, è il caso di Efeso, ribellatasi a Mitridate dopo avere fatto strage di Romani e Italici rifugiatisi nel tempio di Artemide (APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 23, 48); altri esempi elencati in R. BERNHARDT, *Polis und römische Herrschaft in der späten Republik (149-31 v. Chr.)*, Berlin - New York 1985, pp. 53 sgg. Sui motivi delle scelte nelle singole città in relazione a particolari interessi cfr. M. D. CAMPANILE, *Città d'Asia Minore tra Mitridate e Roma*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi ellenistici*, VIII, Pisa-Roma 1996, pp. 166 sgg. Sulla nota vicenda di Atenione ad Atene cfr. oltre.

[35] Cfr. ora L. ROSSETTI e P. LIVIABELLA FURIANI, *Rodi*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2, Roma 1993, pp. 687 sg.

[36] Furono a Rodi Lucullo, Cicerone, Cesare, Pompeo. Cfr. MALITZ, *Die Historien* cit., pp. 22 sgg.

[37] Sulle due visite, del 66 e del 62 a. C., cfr. *ibid.*, pp. 24 sg.

avuto un significato esattamente paragonabile a quella di Scipione Emiliano in Oriente agli occhi di Panezio[38]: non si trattava piú di un evento straordinario, carico di valori simbolici; nella fitta trama di esperienze e di relazioni che univa ormai gli intellettuali greci all'élite romana, il vincitore dei pirati e di Mitridate sarà potuto apparire come il politico romano capace di realizzare il programma posidoniano di pacificazione e di stabilità sociale nelle città dell'impero[39].

È noto che la propaganda mitridatica, ridando vita a movimenti analoghi del II secolo a. C., si impegnò a coinvolgere le città greche in un progetto che presentava il re pontico come vendicatore dell'Asia contro Roma: essa fece leva su elementi di sovversione sociale che dovettero allarmare i gruppi dirigenti cittadini[40], con il risultato di favorire fra questi una nuova coesione in funzione filoromana anche all'interno di pic-

[38] T 7 Edelstein-Kidd; fr. 127 Theiler. Su Scipione Emiliano a Rodi cfr. SCHMITT, *Rom* cit., pp. 179 sg.

[39] Risale probabilmente a Posidonio il ritratto particolarmente elogiativo di Pompeo che si legge negli *excerpta* di Diodoro, 38/39.9-10, 38/39.20 (F. R. WALTON, *Diodorus Siculus, Books XXXIII-XL*, rist. Cambridge Mass. 1984), che danno risalto alla *modestia*, alla semplicità, alla condotta esemplare nell'amministrazione della Sicilia. Cfr. MALITZ, *Die Historien* cit., pp. 24 sgg., 407 sgg. Secondo STRABONE, 11.1.6, Posidonio aveva dedicato una monografia a Pompeo. Potrebbe invece trattarsi della sezione conclusiva delle *Storie*, il cui ultimo frammento databile si colloca però nell'86 a. C. (fr. 38): discussione in STRASBURGER, *Posidonios* cit., pp. 42 sgg.

[40] APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 48; GIUSTINO, 38.3.9 (abolizione dei debiti, concessione della cittadinanza ai meteci, liberazione degli schiavi furono i provvedimenti adottati da Mitridate per punire alcune città ribelli: cfr. anche oltre). Cfr. P. DESIDERI, *Mitridate e Roma*, in *Storia di Roma* cit., p. 735. Un'ampia analisi delle testimonianze relative alla propaganda di Mitridate in E. SALOMONE GAGGERO, *La propaganda antiromana di Mitridate VI Eupatore in Asia Minore e in Grecia*, in *Contributi di storia antica in onore di A. Garzetti*, Genova 1976, pp. 89 sgg.; F. P. RIZZO, *Mitridate contro Roma tra messianismo e messaggio di liberazione*, in *Tra Grecia e Roma*, Roma 1980, pp. 185 sgg.; B. C. MCGING, *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator King of Pontus*, Leiden 1986, pp. 116 sgg. (che accentua la propaganda antiromana contro gli aspetti di sovversione sociale, che in realtà è difficile scindere). Non sempre facile è la datazione di questo materiale propagandistico fra II e I secolo a. C. In generale cfr. H. FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938. Probabilmente di età mitridatica *Oracoli sibillini*, III, 350 sgg. (oracoli a favore di Mitridate sono ricordati anche da Posidonio: fr. 36 Jacoby). Cfr. A. PERETTI, *Una storia di fantasmi oracolanti*, in «Studi classici e orientali», XXXIII (1983), pp. 39 sgg.; J. J. COLLINS, *The development of the Sibylline tradition*, in *ANRW*, II, 20/1 (1987), pp. 430 sgg.; M. MAZZA, *Roma e i quattro imperi. Temi della propaganda nella cultura ellenistico-romana*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XX (1996), pp. 340 sgg. Dubbi anche sulla celebre profezia di Publio, riportata da Flegonte di Tralle, autore di età adrianea: cfr. J. D. GAUGER, *Phlegon von Tralles, mirab. III. Zu einem Dokument geistigen Widerstand gegen Rom*, in «Chiron», X (1980), pp. 225 sgg. Controversi sono il significato e la cronologia della lettera di Annibale agli Ateniesi (*PHamb.*, 129), interpretata come documento autentico di propaganda antiromana nell'Atene premitridatica da E. CANDILORO, *Politica e cultura in Atene da Pidna alla guerra mitridatica*, in «Studi classici e orientali», XIV (1965), pp. 171 sgg. Cfr. ora, in senso contrario, J. D. GAUGER, *Orakel und Brief: zur zwei hellenistischen Formen geistiger Auseinandersetzung mit Rom*, e C. G. LEIDL, *Historie und Fiktion. Hannibalbrief (P. Hamb. 129)*, in *Rom und der Griechische Osten. Festschrift für H. H. Schmitt*, Stuttgart 1995, rispettivamente pp. 51 sgg. e 151 sgg.

cole città, per le cui modeste forze la resistenza a Mitridate comportava accentuati rischi[41].

Interessanti sono le testimonianze relative a uomini di cultura, alcuni dei quali si schierarono con Mitridate, altri con Roma: la scelta politica filoromana sembra generalmente collegata ai gruppi dirigenti locali, cosí come quella filomitridatica dovette innestarsi nei movimenti di massa suscitati dalla propaganda del re pontico e i cui echi furono accolti anche dalla storiografia[42]. Qualunque fosse la provenienza sociale di intellettuali-demagoghi come gli ateniesi Atenione e Aristione, essi dovettero appoggiarsi prevalentemente alle classi inferiori, come indica la tirata di Appiano contro i filosofi colpevoli di attaccare i ricchi e i potenti delle città[43]. Ma piú frequente sembra il caso di intellettuali che, come Posidonio a Rodi, aderirono alla causa di Roma in sintonia con le inclinazioni politiche delle dirigenze cittadine[44]. Il patrocinio di città d'Asia sostenuto da vari retori in ambascerie a Roma all'epoca delle guerre mitridatiche attesta, come si è già accennato, la loro importante funzione di intermediari fra Roma e gruppi di potere evidentemente ben visti dal governo romano[45].

Di questo confuso scenario politico Posidonio avrà avuto, verosimilmente, informazioni di prima mano. È facilmente immaginabile che esistessero legami anche personali fra gli aristocratici filoromani delle città greche e microasiatiche[46]: proprio in queste élite, che avevano vissuto le drammatiche esperienze delle lotte tra fazioni, possono essere indicati i destinatari delle *Storie* insieme ai gruppi senatorî di Roma.

Dobbiamo a Posidonio il racconto vivissimo e dettagliato degli effetti laceranti che la tempesta mitridatica ebbe sulla compagine sociale

[41] BERNHARDT, *Polis* cit., p. 57.

[42] Che si trattasse di una storiografia agguerrita è testimoniato dalla vivace polemica di Dionigi all'inizio delle sue *Antichità romane*: cfr. E. GABBA, *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari 1996, p. 42. Lo storico generalmente citato è Metrodoro di Scepsi (*FGrHist*, 184).

[43] APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 28: la digressione è suggerita proprio dalla vicenda di Aristione, che, con un regime di terrore, fu alla testa di un movimento antiromano dopo Atenione (cfr. oltre).

[44] Sul ruolo degli intellettuali nella politica filoromana delle città greche cfr. BOWERSOCK, *Augustus* cit., pp. 4 sgg.

[45] Oltre a Posidonio e Apollonio Molone a Rodi, si ricordano i due oratori e poeti di Sardi ambedue di nome Diodoro: Xenocles di Adramittio e Diotrephes di Antiochia sul Meandro, maestro di Ibrea di Milasa; testimonianze in CAMPANILE, *Città* cit., pp. 164 sgg. Si deve anche ricordare il caso del filosofo Teofane di Mitilene, amico di Pompeo, dal quale ottenne la salvezza per la sua città nel 62 a. C. (PLUTARCO, *Vita di Pompeo*, 42.8; VELLEIO PATERCOLO, 2.18.3; STRABONE, 13.2.3).

[46] A Rodi si rifugiarono temporaneamente, dalla città caria di Nisa, Cheremone e i suoi figli, perseguiti da Mitridate per attività filoromana (*SIG*[3], 741). Lo stesso può essere accaduto per molti altri aristocratici fuggiaschi. Posidonio potrebbe anche aver conosciuto i gruppi filoromani ateniesi legati a Medeios (MALITZ, *Die Historien* cit., nota 3 p. 324).

e sulle scelte politiche delle città. Mi riferisco al notissimo episodio del filosofo peripatetico Atenione, che, fra la primavera e l'estate dell'88 a. C., ebbe per teatro Atene[47]. È soprattutto questo ampio frammento di storia ateniese che ci consente di capire come la riflessione di Posidonio possa essere approdata alla conclusione che solo l'impero romano era in grado di tutelare gli interessi dei ceti superiori delle città greche. Il resoconto dei fatti è stato ormai ripetutamente e attentamente studiato negli ultimi decenni, anche in relazione all'importante documentazione epigrafica e numismatica di cui disponiamo[48].

Nonostante la complessità innegabile della politica interna ateniese a cavallo fra II e I secolo a. C. e nonostante la difficoltà di individuare con chiarezza il confuso intreccio dei legami fra uomini e fazioni[49], dal racconto posidoniano è possibile ricavare con una certa sicurezza alcuni elementi che piú interessano in questa sede: 1) il ritratto grottesco[50] del peripatetico di infima origine che, approfittando furbescamente dell'occasione propizia, si mette alla testa di un movimento filomitridatico, sino a diventare tiranno di Atene (la città dei Cecropidi!), tradisce, nei suoi toni ironici o sferzanti, il disprezzo sociale e l'ostilità politica dello storico aristocratico: uguale discredito si riversa, ovviamente, sui sostenitori del demagogo, per lo piú appartenenti ai ceti piú bassi; 2) almeno in una fase iniziale Atenione riuscí ad avere anche l'appoggio di alcuni appartenenti ai gruppi dirigenti, evidentemente non ancora decisi di fronte al drammatico dilemma fra Mitridate e Roma, forse delusi dalla politica romana[51]; 3) nel successivo sviluppo degli eventi, il mo-

[47] Fr. 36 Jacoby, conservatoci da ATENEO, 5.47-53, 211e-215b.

[48] Cfr. CANDILORO, *Politica* cit., pp. 134 sgg.; J. DEININGER, *Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland 217-86 v. Chr.*, Berlin 1971, pp. 245 sgg.; DESIDERI, *Posidonio* cit., pp. 249 sgg. E. BADIAN, *Rome, Athen and Mithridates*, in «American Journal of Ancient History», I (1976), pp. 105 sgg.; MALITZ, *Die Historien* cit., pp. 340 sgg.; BERNHARDT, *Polis* cit., pp. 39 sgg.; MCGING, *The Foreign Policy* cit., pp. 118 sgg.; G. R. BUGH, *Athenion and Aristion*, in «Phoenix», XLVI (1992), pp. 108 sgg.; HABICHT, *Athen* cit., pp. 299 sgg. Particolarmente ricco il commento di I. G. KIDD (a cura di), *Posidonius*, II. *The Commentary (II). Fragments 150-293*, Cambridge 1988, pp. 863 sgg.

[49] È stato specialmente BADIAN, *Rome* cit., a invitare alla cautela nella ricostruzione dei gruppi politici ateniesi, soprattutto a proposito della presunta rivoluzione oligarchica della fine del II secolo (la teoria di Ferguson seguita nello studio della Candiloro). Si discute della legittimità stessa della tradizionale terminologia politica in questa confusa fase della storia ateniese (cfr. MCGING, *The Foreign Policy* cit., pp. 114 sg.).

[50] Gli elementi psicologici del ritratto non sminuiscono il significato storico del frammento, anzi, sono essi stessi veicolo dell'interpretazione suggerita dall'autore: non sembra accettabile, quindi, l'interpretazione in chiave di semplice tipizzazione del tiranno proposta ora da K. BRINGMANN, *Poseidonios and Athenion: a study in Hellenistic historiography*, in P. CARTLEDGE, P. GARNSEY e E. GRUEN (a cura di), *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History, and Historiography*, Berkeley - Los Angeles 1997, pp. 145 sgg.

[51] DESIDERI, *Posidonio* cit., p. 253.

vimento antiromano si trasformò in sovversione sociale (il distacco della città da Roma aprí la strada, infatti, a iniziative demagogiche come l'abolizione dei debiti e la restaurazione della democrazia)[52]: i «benpensanti» (εὐφρονοῦντες) filoromani della città ne subirono immediatamente le conseguenze, diventando vittime di persecuzioni spietate, uccisioni e confische.

Dalla vicenda di Atene – come da quella di tante altre città interessate ai disegni di Mitridate – lo storico dovette capire che, per evitare l'esplosione delle tensioni sociali e difendere i privilegi dei ceti economicamente e socialmente piú forti, non esisteva alternativa all'intervento romano. Se la massa in balia di Atenione (e, poi, dell'altro tiranno Aristione)[53] aveva identificato le possibilità di ascesa sociale con l'adesione a Mitridate, la sicurezza dei «benpensanti» dipendeva unicamente dai nemici del re pontico. Accettare in questa prospettiva l'egemonia romana significava porre le basi per una omogeneità di orientamenti e di obiettivi tra le élite dirigenti locali e quella romana.

Cosí intensa e acuta sembra la preoccupazione di Posidonio per le turbolenze che negli ultimi decenni hanno agitato tutto il mondo sottoposto al dominio romano, cosí sentita l'esigenza di individuare le cause della crisi e gli strumenti di rigenerazione, che proprio in questo tema, credo, si potrebbe vedere il motivo unificante, il principio universale della sua storiografia[54], cosí come per quella di Polibio lo era stata l'ascesa di Roma a potenza mediterranea. Nella cosmopoli stoica (la cui idea il proemio della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo deve forse a Posidonio)[55] la centralità di Roma è osservata con sguardo disincanta-

[52] Fr. 36 Jacoby 212a-b. Nell'86 a. C. Mitridate, temendo defezioni, «diede la libertà alle città greche, proclamò l'abolizione dei debiti, diede la cittadinanza ai rispettivi meteci e liberò gli schiavi» (APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 48).

[53] *Ibid.*, 28 sg.; STRABONE, 9.1.20. Secondo alcuni i nomi dei due filosofi-tiranni potrebbero indicare la stessa persona: ampia discussione in KIDD (a cura di), *Posidonius*, II. *The Commentary (II)* cit., pp. 884 sgg.

[54] Sui diversi temi della storia universale di Posidonio cfr. ora J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *Die Weltgeschichte bei Posidonios*, in «Grazer Beiträge», XX (1994), pp. 87 sgg. (con ampia bibliografia). Che Posidonio abbia sviluppato un'idea coerente dell'egemonia romana è negato da E. S. GRUEN, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley - Los Angeles - London 1984, secondo il quale in ambiente greco non sarebbe stata elaborata una razionalizzazione dell'impero prima dell'età augustea; si tratterebbe dell'inevitabile risposta alla frammentarietà e alle incertezze della costruzione imperiale romana: un'interpretazione radicale che ha riacceso il dibattito sull'imperialismo romano (cfr. la discussione di E. Gabba in «Athenaeum», LXXV (1987), pp. 205 sgg.; contemporaneamente al libro di Gruen un attento riesame della politica romana in Oriente è stato proposto da A. N. SHERWIN-WHITE, *Roman Foreign Policy in the East, 168 B.C. to A.D. 1*, London 1984; sull'intero problema dell'imperialismo, fra tradizione antica e opinioni moderne, fondamentale GABBA, *L'imperialismo romano* cit., pp. 189 sgg.

[55] Cfr. oltre.

to, eppure con la fiducia in soluzioni realistiche. Il collegamento stabilito nel racconto posidoniano fra la prima guerra servile e il movimento di Aristonico in Asia[56], fra la rivolta degli schiavi dell'Attica e la seconda guerra servile in Sicilia[57], o fra l'insurrezione italica e la guerra mitridatica[58], significava un richiamo non solo alla contemporaneità dei fatti, ma soprattutto all'urgenza di un intervento unitario e risolutivo sulla comune matrice di quei mali[59]: il deterioramento morale con tutte le sue funeste conseguenze nei rapporti fra individui e gruppi sociali, ossia squilibrio fra i due ordini superiori, riprovevole valorizzazione dei ceti piú bassi, discordia civile, corruzione dei metodi nell'esercizio del potere.

Sarebbe interessante stabilire quanto l'analisi della crisi debba alle *Memorie*, scritte in greco, di P. Rutilio Rufo[60], la cui vicenda personale poteva considerarsi emblematica del processo di involuzione individuato nelle *Storie*. Quanto al tema moralistico della τρυφή, esso apparteneva già, com'è noto, alla storiografia ellenistica, ma la riflessione storica di Posidonio doveva avere connessioni profonde con la sua filosofia[61], che ci è impossibile ricostruire con sicurezza. È probabile, comunque, che alla base della censura morale dovesse essere il principio filosofico, stoico, di una società ecumenica regolata da una norma comune, il cui rispetto costituiva il metro per valutare la condotta dei gruppi sociali nello stato romano: una teoria che Posidonio potrebbe aver svolto in quei *Commentari* che vengono ricordati da Cicerone[62] e forse utilizzati nel terzo libro del *De officiis*[63].

Roma non si sottraeva al percorso involutivo che l'umanità, a giudi-

[56] Fr. 108b Jacoby.

[57] Fr. 35 Jacoby.

[58] Fr. 36 Jacoby; fr. 239 Theiler.

[59] Sulla visione sinottica dei punti di crisi si veda DESIDERI, *L'interpretazione* cit., nota 27 p. 486.

[60] Fr. 27; cfr. fr. 59 Jacoby. Ancora piú difficile è pronunciarsi sulla precisa influenza che potrebbero aver esercitato le idee di Scipione Emiliano attraverso P. Rutilio Rufo, tribuno militare a Numanzia e annoverato da Cicerone fra le personalità del cosiddetto circolo scipionico (STRASBURGER, *Poseidonios* cit., pp. 40 sgg.).

[61] Ateneo notava che le *Storie* di Posidonio erano in sintonia con la sua filosofia (T 12 Jacoby). Proposte recenti di lettura «filosofica» dell'opera (in relazione specialmente alla teoria sulle passioni) in K. BRINGMANN, *Geschichte u. Psychologie bei Posidonius* («Entretiens Hardt», XXXII), Vandœuvres-Genève 1986, pp. 29 sgg.; D. E. HAHM, *Posidonius's theory of historical causation*, in *ANRW*, II, 36/3 (1989), pp. 1325 sgg.; sullo spessore della storiografia posidoniana, con riferimenti ai presupposti psicologici, antropologici ed etnografici, interessanti considerazioni ed esempi di analisi in FRITZ, *Posidonios* cit., pp. 163 sgg.

[62] CICERONE, *De officiis*, 3.8.

[63] La vecchia ipotesi è stata sviluppata da DESIDERI, *Posidonio* cit., pp. 263 sgg., con nota 218, con importanti approfondimenti sull'analisi storica posidoniana.

zio di Posidonio, aveva attraversato sino ai suoi tempi[64]: in altri termini essa non aveva una destinazione naturale all'egemonia[65]. Ma la τρυφή, invocata a motivare la decadenza delle monarchie ellenistiche[66], era applicata alla realtà egemonica di Roma con valenze nuove, ossia in funzione di una società unificata, alla quale solo un gruppo dirigente moralmente integro poteva risparmiare tensioni e conflitti attraverso una gestione politica corretta e saggia.

In una visione cosí articolata e cosí poco rigida del dominio romano, sembra improprio identificare l'atteggiamento di Posidonio semplicemente con quello del «vinto disposto a collaborare»[67]: un atteggiamento che accomunerebbe indistintamente gli intellettuali greco-orientali da Polibio a Strabone. Se quest'ultimo, per esempio, in età augustea, preferirà scavalcare la narrazione posidoniana e ricollegarsi direttamente a Polibio, la cosa potrebbe significare l'intenzione di prendere le distanze da una storiografia percorsa da inquietudini e venature critiche di fronte all'egemonia di Roma[68].

Tanto meno si sarà indotti a ridurre la riflessione storica di una figura complessa come quella di Posidonio a quella di un intellettuale disonesto e opportunista: uno di quei disinvolti retori-politici (che dovettero pur esservi in età postsillana) disposti unicamente ad adulare gli aristocratici romani in cambio di beneficî per se stessi e per le loro comunità[69].

In realtà, come si vedrà anche in seguito, il rapporto degli uomini di

[64] SENECA, *Epistulae*, 90 (284 Edelstein-Kidd).

[65] È poco probabile che risalga a Posidonio l'applicazione a Roma della vecchia teoria climatica a sostegno di una centralità geografica di Roma e dell'Italia: non convince l'attribuzione al filosofo greco di STRABONE, 6.4.1 (sostenuta da K. SCHMIDT, *Kosmologische Aspekte im Geschichtswerk des Posidonios*, Göttingen 1980, pp. 60 sgg.) e di VITRUVIO, 6.1 (solidamente confutata da FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 382 sgg.). Vale la pena ricordare le potenzialità di incivilimento riconosciute persino ai barbari dell'Occidente: cfr. specialmente fr. 116 Jacoby, con P. TREVES, *La cosmopoli di Posidonio e l'impero di Roma*, in *La filosofia greca e il diritto romano* (Quaderno 221 dell'Accademia Nazionale dei Lincei), Roma 1976, pp. 60 sgg.; cfr. anche STRASBURGER, *Poseidonios* cit., p. 48.

[66] Frr. 10, 13, 21, 23 Jacoby; fr. 181 Theiler; in fr. 127 Theiler la distanza fra la mollezza egiziana e le sane energie di Roma subito dopo la distruzione di Cartagine.

[67] D. AMBAGLIO, *Gli Historikà Hypomnemata di Strabone. Introduzione, traduzione italiana e commento dei frammenti*, in «Memorie dell'Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», XXXIX (1990), p. 395, che cita la sostanza di alcune considerazioni su Polibio fatte da MUSTI, *Polibio* cit., p. 11. Ma cfr. le differenziazioni fatte successivamente dallo stesso Ambaglio.

[68] È un'ipotesi, credo plausibile, avanzata da AMBAGLIO, *Gli Historikà Hypomnemata* cit., p. 399.

[69] In quest'unica chiave l'interpretazione di M. H. CRAWFORD, *Greek intellectuals and the Roman aristocracy in the first century B.C.*, in P. D. A. GARNSEY e C. R. WHITTAKER (a cura di), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, pp. 193 sgg.

cultura di lingua greca con il potere romano configura una varietà di orientamenti che procede di pari passo con l'evoluzione delle vicende storiche, degli orientamenti culturali e dei percorsi biografici individuali.

2. *Il significato politico del classicismo di Dionigi di Alicarnasso.*

Le figure di retori-politici, alle quali si è accennato per l'epoca di Mitridate, dovettero svolgere un ruolo anche rilevante nelle città greco-orientali durante la guerra tra Cesare e Pompeo e in età triumvirale, tanto da partecipare da protagoniste ai contrasti interni tra fazioni e gruppi politici: personaggi come Eutidemo o Ibrea di Milasa[70] sono solo tra gli esempi piú noti, nei quali la professione di maestri di retorica fece tutt'uno con la fortuna nei pubblici onori. Benché niente si conosca della biografia di Dionigi negli anni precedenti al suo arrivo a Roma, si può facilmente ipotizzare che egli abbia avuto esperienza delle turbolente vicende che fecero da sfondo all'attività, spesso demagogica, di questi intellettuali. La stessa Alicarnasso fu coinvolta, probabilmente, sia nelle devastazioni di Mitridate sia nei successivi disordini interni che in varia misura interessarono la maggior parte delle città d'Asia[71]. Quando, all'indomani di Azio, l'intellettuale cario giunse a Roma, ormai unico centro del potere, di sicuro egli conosceva molto bene, e da vicino, quei disordini sociali e politici che, sullo sfondo del nuovo ordine mondiale realizzato da Roma, dovettero stimolare le sue scelte di campo in ambito sia politico che culturale. Se Posidonio, pur non senza perplessità, si era mostrato riconoscente verso le garanzie di ordine sociale offerte dall'egemonia romana, si può sostenere, senza timore di esagerare, che l'atteggiamento di Dionigi è ispirato a vero entusiasmo davanti alla pace mondiale instaurata dal regime augusteo e ai nuovi orizzonti che, con l'ordine sociale, si erano aperti alla cultura e alla politica.

Il dibattito moderno sul classicismo di Dionigi ha visto due fronti contrapposti: da un lato i sostenitori del classicismo come fenomeno fondamentalmente retorico-letterario, dall'altro i critici disposti a valorizzare l'orientamento politico che con tale fenomeno si esprime, insom-

[70] Su questi due retori, e specialmente sull'ascesa sociale e la brillante carriera politica di Ibrea (STRABONE, 14.3.24), si veda ora l'attento studio di E. NOÈ, *Un esempio di mobilità sociale nella tarda repubblica: il caso di Ibrea di Milasa*, in E. GABBA, P. DESIDERI e S. RODA (a cura di), *Italia sul Baetis*, Torino 1996, pp. 51 sgg. In generale BOWERSOCK, *Augustus* cit., pp. 5 sg.

[71] Parte della provincia d'Asia dal 129, Alicarnasso fu probabilmente fra i territori occupati da Mitridate nell'88 a. C. (APPIANO, *Guerre mitridatiche*, 21): L. BÜRCHNER, *s.v.* «Halikarnassos», in *RE*, VII/2 (1912), col. 2261.

ma le connessioni profonde tra opzione culturale e presa di posizione politica. È, in realtà, su questa seconda prospettiva che focalizza l'attenzione lo stesso Dionigi nella prefazione al trattato *Sugli oratori antichi*, nella quale si espone un programma culturale che l'aristocratico autore ha elaborato per le classi dirigenti che vivono sotto l'impero[72].

È noto che, prendendo in esame lo sviluppo dell'oratoria sino ai suoi tempi, lo storico-retore di Alicarnasso, rivolgendosi a un destinatario di nome Ammeo, esprime tutta la sua soddisfazione per la fine della crisi nella quale si era dibattuta l'oratoria politica a partire dalla morte di Alessandro Magno e per la sua rinascita, avvenuta solo in tempi recentissimi. È stata Roma, con la sua conquista del mondo, a permettere questa meravigliosa trasformazione, la quale consiste nel recupero dei grandi modelli classici, quelli che Dionigi intende proporre all'imitazione degli oratori: Lisia, Isocrate, Iseo, Demostene, Iperide, Eschine, gli storici[73].

Che il principio della mimesi non interessi esclusivamente l'aspetto stilistico, è dimostrato dalle coordinate politiche in riferimento alle quali Dionigi traccia il processo prima di involuzione, poi di rinascita

[72] In generale, sulla trattatistica retorico-letteraria di Dionigi cfr. G. KENNEDY, *The Art of Rhetoric in the Roman World: 300 B.C. - A.D. 300*, Princeton 1972, pp. 342 sgg. (sul nostro opuscolo specialmente pp. 350 sgg.); DENYS D'HALICARNASSE, *Opuscules rhétoriques*, I, Paris 1978, a cura di G. Aujac, Introduzione, pp. 17 sgg. Una brevissima presentazione anche nell'*Introduzione* di F. Cantarelli a DIONISIO DI ALICARNASSO, *Storia di Roma arcaica (Le antichità romane)*, Milano 1984, pp. 9 sgg. La prefazione dell'operetta sulla quale qui ci soffermiamo è stata analizzata, con efficacia di argomentazioni, nel quadro dei rapporti fra politica e cultura negli intellettuali greci dell'impero, da P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978, pp. 78 sgg. Un riesame complessivo dei problemi culturali e storico-letterari è proposto ora da T. HIDBER, *Das klassizistische Manifest des Dionys von Halikarnass. Die Praefatio zu den oratoribus veteribus. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart-Leipzig 1996. Sul classicismo stilistico di Dionigi come anticipatore del purismo linguistico della Seconda Sofistica in funzione dell'identità culturale greca cfr. ora la puntuale discussione di S. SWAIN, *Hellenism and Empire: Language, Classicism, and Power in the Greek World A.D. 50-250*, Oxford 1996, pp. 21 sgg. All'interno di uno studio sulle teorie antiche relative allo sviluppo e alla decadenza dell'eloquenza cfr. K. HELDMANN, *Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst*, München 1982, pp. 123 sgg. Una precisa connessione fra questioni stilistico-letterarie e clima politico dell'età augustea era già affermata in S. F. BONNER, *The Literary Treatises of Dionysius of Alicarnassus; A Study on the Development of Critical Method*, Cambridge 1939, pp. 10 sgg. Per uno studio complessivo del programma culturale di Dionigi in relazione alla sua riflessione politica il riferimento principale è ora il fondamentale saggio di GABBA, *Dionigi* cit., pp. 31 sgg. (il capitolo sulla rinascita classicista d'età augustea coincide sostanzialmente con l'articolo apparso in «Classical Antiquity», I (1982), pp. 43 sgg.). Agli aspetti del classicismo a Roma è dedicato il volume *Le classicisme à Rome aux I^ers^ siècles avant et après J.-C.* («Entretiens Hardt», XXV), Vandœuvres-Genève 1979, dove prevale la riflessione sugli aspetti letterari.

[73] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Sugli oratori antichi*, 1.4.2 sgg. Su imitazione e classicismo cfr. H. FLASHAR, *Die klassizistische Theorie der Mimesis*, in *Le classicisme* cit., pp. 79 sgg. Dionigi aveva scritto un opuscolo *Sull'imitazione*, del quale conosciamo solo frammenti (*Lettera a Pompeo Gemino*, 3).

dell'oratoria politica (o «filosofica»). Se da un lato, come si è detto, l'ordine mondiale di Augusto è «causa e origine» della positiva metamorfosi della cultura contemporanea, con questo, poi, deve fare i conti la realtà delle città greche, delle quali Dionigi aveva esperienza e che richiama piú volte nella sezione introduttiva dell'operetta. La corruzione dell'oratoria (i cui inizi sono significativamente collegati alla morte di Alessandro)[74] era stata resa possibile nelle città da una situazione politica nella quale la conquista romana non costituiva ancora una realtà totalmente consolidata. Al tempo in cui Dionigi scrive, Roma ha ormai costretto tutte quante le città «a rivolgere verso di sé i loro sguardi» e, in questa immensa unità politica definitivamente affermata e riconosciuta, si può contare sulle qualità di «chi detiene il potere», uomini colti, forniti di ottime capacità di giudizio, che sanno amministrare la cosa pubblica secondo i piú retti principî: sono appunto gli amministratori romani a garantire un ordine dal quale dipende la valorizzazione della componente sana e capace delle città. I risultati benefici del rinsavimento culturale promosso da Roma si sono già fatti apprezzare nella ricca produzione contemporanea – sia greca che latina – di opere storiografiche, di oratoria politica, di trattati filosofici[75]. È questo un punto centrale della riflessione dionigiana, in cui si saldano gli interessi dei gruppi oligarchici delle città ellenistiche con quelli della classe di governo romana.

Nella sintesi teorica sulla quale è costruito il programma culturale, la fiducia nelle garanzie di ordine sociale e di stabilità politica offerte da Roma e dalla sua élite dirigente sembra ormai completamente immune dai dubbi con i quali Posidonio guardava alle speranze di rigenerazione riposte nel ceto senatorio (anche se nella narrazione dell'opera storica Dionigi mostra di non ignorare i motivi di crisi)[76]. La correttezza e l'efficienza dell'amministrazione romana costituiscono ora una certezza ed è solo nel contesto politico istituito da Roma che può essere intesa la rinascita culturale e letteraria.

Un preciso riscontro a questa visione degli strati piú alti della società e della cultura è offerto, nel nostro testo, dalla connotazione attribuita a quell'eloquenza rozza e volgare che avrebbe dominato nelle città dopo la morte di Alessandro: «intollerabile per spudoratezza teatrale e rozza e priva di cultura filosofica cosí come di qualunque forma di educazione liberale», essa era riuscita a imbrogliare le masse, ottenendo ric-

[74] Sulla valenza storico-politica di questa data cfr. GABBA, *Dionigi* cit., p. 35. HELDMANN, *Antike Theorien* cit., pp. 122 sgg.; HIDBER, *Das klassizistische Manifest* cit., pp. 18 sgg.

[75] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Sugli oratori antichi*, 1.3.

[76] GABBA, *Dionigi* cit., p. 39, che richiama diversi passi delle *Antichità romane*.

chezza e prestigio superiori a quelli riconosciuti all'oratoria sana, ma soprattutto – quel che piú a noi qui interessa – era divenuta lo strumento per ottenere le cariche e i posti di potere nelle città[77].

I ruoli dirigenti nella vita cittadina sono, dunque, la vera, decisiva posta in gioco del contrasto fra le due forme di cultura: se l'ordine augusteo ha da poco ripristinato la razionalità dei benpensanti favorevoli a Roma, la folle e istrionica oratoria del periodo precedente dovrà essere identificata con quella dei tanti demagoghi che avevano imperversato nelle movimentate vicende politiche delle città ellenistiche fin dall'età di Mitridate.

Che i «discorsi politici» siano da intendere in un senso ormai convenzionale rispetto alla tradizione isocratea, ossia svuotati del loro antico riferimento alla vita politica, è un'opinione difficile da condividere[78], se si considera il preciso contesto al quale Dionigi li riferisce. Né sembra che si possa valorizzare esclusivamente l'aspetto tecnico, retorico, in considerazione di obiettivi propagandistici conseguenti a una destinazione eminentemente scolastica dell'opuscolo[79]. L'intellettuale di Alicarnasso era diventato sí professore di retorica a Roma, ma il suo insegnamento non era quello del modesto precettore che affida le nozioni a un manuale; al contrario, nelle opere conservate, egli si presenta come uno studioso, e il pubblico al quale si rivolge è formato da uomini di cultura[80], Romani filelleni, ma soprattutto Greci, che di fronte al definitivo radicarsi di Roma al centro della politica mondiale non potevano non porsi il problema dei modi nei quali la loro attività intellettuale potesse rapportarsi al nuovo contesto sociale e civile. Le riflessioni della prefazione devono dunque essere spiegate nel quadro di una elaborazione culturale-politica maturata da un Greco della classe dirigente che, nel proporre il modello classicistico, addita ai Greci uno strumento di identità e di unità per inserirsi nell'impero con un ruolo attivo, collaborando con quell'élite romana che è garanzia del nuovo ordine.

Il richiamo ai grandi modelli classici, in particolare a Isocrate, non si esaurisce nell'intento di proporre all'imitazione dei contemporanei schemi stilistici e letterari, ma vuole ricuperare quei contenuti etici che,

[77] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Sugli oratori antichi*, 1.1.

[78] Seguendo G. Aujac (DENYS D'HALICARNASSE, *Opuscules* cit., pp. 175 sg.), esprime questa opinione F. LASSERRE, discussione su T. GELZER, *Klassizismus, Attizismus und Asianismus*, in *Le classicisme* cit., p. 52.

[79] D. A. RUSSELL, discussione su F. LASSERRE, *Prose grecque classicisante*, in *Le classicisme* cit., p. 165.

[80] C. SCHULTZE, *Dionysius of Halicarnassus and his audience*, in *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writing*, Cambridge 1986, pp. 122 sgg.

nell'idealizzazione della cultura ateniese, si realizzavano in una concreta capacità di intervenire nella politica cittadina: è in questo senso che dovrà essere interpretata quell'antica «oratoria filosofica»[81] caduta in declino in età ellenistica, ma che, come paradigma di valori morali e base costitutiva dell'uomo politico, veniva ancora ricordata, nel II secolo a. C., da Diogene di Babilonia[82]. Alla cultura e all'eloquenza civica di Atene Dionigi sostituisce, come punto di riferimento e fattore di unità, il ruolo svolto ora da Roma nella politica e nella cultura mondiali.

La teoria della grecità di Roma, elaborata nella contemporanea *Storia di Roma arcaica*, costituiva, nell'ideologia dionigiana, un importante elemento di coesione dell'intera impalcatura ideologica, il cui messaggio doveva suonare rassicurante per i Greci. Nella stessa opera storica, del resto, l'egemonia di Roma era collocata in diretta successione rispetto a quelle di Atene e di Sparta[83].

Se finora i termini «asianesimo» e «atticismo» sono rimasti fuori dalla nostra discussione, è solo perché Dionigi non vi fa riferimento esplicito, né si sofferma sulla contrapposizione di due movimenti nettamente individuati sul piano tecnico, stilistico-retorico[84]. Le allusioni all'Asia, del resto pochissime, si collocano in un contesto diverso, quello di un orientamento culturale che, come si è visto, Dionigi mostra di disprezzare in quanto espressione rozza e istrionesca di interventi demagogici nella vita cittadina: questa eloquenza, che ha usurpato il posto che sarebbe spettato alla sua piú misurata antagonista, è arrivata «da qualche miserabile buco dell'Asia, una sciagura misia, frigia o caria», che ha preteso di governare le città greche scacciando la sua rivale dalla vita pubblica[85]. E ancor meno in senso tecnico può essere inteso il riferimento alla «Musa attica, antica e autoctona»[86], che sarebbe riuscita a riemer-

[81] Si veda quanto lo stesso Dionigi dice nella *Lettera a Pompeo Gemino*, 6.3 sgg., e nell'*Isocrate*, 4.3 sgg.

[82] LASSERRE, discussione su GELZER, *Klassizismus* cit., p. 52; su Isocrate e la παιδεία ateniese cfr. *ibid.*, pp. 26 sgg.; HIDBER, *Das klassizistische Manifest* cit., pp. 44 sgg. L'elogio della superiorità della cultura ateniese passò anche agli scrittori romani, specialmente Cicerone.

[83] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.3.1 sgg.

[84] Cfr. il sempre importante contributo di A. DIHLE, *Der Beginn des Attizismus*, in «Antike und Abendland», XXIII (1977), pp. 162 sgg.; SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 21 sgg. In generale, sul dibattito asianesimo/atticismo, che impegnò i grandi studiosi tedeschi di fine Ottocento, da Rohde a Schmid, da Norden a Wilamowitz, cfr. G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece*, London 1962, pp. 330 sgg.; B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs de IIe et IIIe siècles après J.-C.*, Paris 1971, pp. 81 sgg.; L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I, Paris 1993, pp. 379 sgg. con nota 239.

[85] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Sugli oratori antichi*, 1.1.1. Un riferimento al cattivo gusto di Egesia di Magnesia è nell'opuscolo *Sulla composizione stilistica*, 4.

[86] ID., *Sugli oratori antichi*, 1.1.6.

gere solo da poco quasi dappertutto, con l'eccezione di poche città d'Asia, lente ad apprendere per la loro ignoranza. A quanto si è già osservato prima sull'imitazione di Isocrate e dei modelli attici, si può aggiungere che lo stesso Dionigi, ancora una volta, indica esplicitamente, come obiettivo del suo opuscolo, quello di illustrare i modi di vita (non solo lo stile) degli scrittori scelti come esemplari (non solo oratori, ma anche storici): un compito che è considerato nell'interesse dell'umanità[87]. Non sarà neppure inutile ricordare il titolo di un'altra operetta scritta da Dionigi e oggi perduta: *Sulla filosofia politica, contro coloro che la denigrano*, probabilmente una polemica contro il disimpegno politico epicureo[88] e un programma di intervento attivo del filosofo nel contesto cittadino creato dall'impero[89].

L'ipotesi di una filiazione diretta dell'atticismo greco d'età augustea dal movimento atticista romano degli anni intorno alla metà del I secolo a. C.[90] è stata rimessa in discussione e confutata solidamente ancora di recente[91]. Già da tempo, in realtà, si sono individuate nella cultura ellenistica del II secolo a. C. le radici del movimento atticista[92]. L'analogo movimento letterario latino, sul quale, intorno alla metà del I secolo, ci informa ampiamente Cicerone nel *Brutus* e nell'*Orator* (46 a. C.)[93], sembra essere caratterizzato specialmente dall'apporto della teoria grammaticale greca[94].

Alla mimesi dei classici caldeggiata da Dionigi manca il preminente

[87] *Ibid.*, 1.1.4. Per un'ampia discussione sull'atticismo cfr. GELZER, *Klassizismus* cit., pp. 13 sgg., che analizza un gran numero di passi che inseriscono lo stile nell'ambito di categorie morali e politiche.

[88] BONNER, *The Literary Treatises* cit., p. 11.

[89] DESIDERI, *Dione* cit., p. 78.

[90] BOWERSOCK, *Historical problems in late republican and Augustan classicisme*, in *Le classicisme* cit., pp. 67 sgg.: i contatti sarebbero avvenuti grazie alla mediazione di Q. Elio Tuberone, il patrono di Dionigi (ma, come fa ora notare HIDBER, *Das klassizistische Manifest* cit., nota 173 p. 38, l'ipotesi era stata già formulata da A. W. F. BUSSE, *De Dionysii Halicarnassensis vita et ingenio*, Diss. Berlin 1841, p. 28).

[91] GABBA, *Dionigi* cit., pp. 36 sgg.; HIDBER, *Das klassizistische Manifest* cit., pp. 30 sgg.; SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 22 sgg.

[92] Cfr. S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, I, Bari 1966, pp. 498 sgg. LASSERRE, *Prose* cit., pp. 52 sg.; A. DIHLE, *Attizismus*, in ID., *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I, Tübingen 1992, p. 1166; GABBA, *Dionigi* cit., p. 36. HIDBER, *Das klassizistische Manifest* cit., pp. 23 sgg., indica ora, tra i precedenti del programma atticista nel II secolo a. C., la teoria delle arti figurative e, probabilmente, anche della retorica. Quanto all'ipotesi, avanzata da HELDMANN, *Antike Theorien* cit., pp. 127 sgg., che la prefazione derivi precisamente da una fonte della metà del II secolo a. C., è impossibile riferire a quel periodo la problematica dionigiana che ha al suo centro un'egemonia romana già consolidata. Cfr. HIDBER, *Das klassizistische Manifest* cit., nota 115 p. 23.

[93] Testimonianze e discussione *ibid.*, pp. 30 sgg.

[94] Sugli influssi stoici cfr. DIHLE, *Der Beginn* cit., pp. 162 sgg.

interesse linguistico dell'atticismo latino[95] (fu solo con la Seconda Sofistica che il purismo linguistico divenne elemento costitutivo della corrente atticista): la connotazione data al fenomeno nello scritto dionigiano lo fa apparire frutto della riflessione greca sulla cultura e sulla politica delle città greche nel loro incontro con Roma. Se Dionigi parte dalla sua conoscenza delle città greche, dove già le guerre mitridatiche devono aver favorito il fiorire di un'eloquenza volgare al servizio di agitatori di masse e demagoghi, è solo il contatto con la realtà sociale e politica della potenza egemone che gli permette di elaborare una teoria organica di impegno culturale sostenuto e favorito dalle virtú della classe di governo: che i δυναστεύοντες garanti di questo impegno siano da identificare non con Cesare o Augusto ma, in generale, con l'élite dirigente[96], sembra confermato da un passo del *Brutus* di Cicerone, nel quale lo stile asiano viene considerato in contrasto con l'*auctoritas* di un magistrato romano[97]. È stata opportunamente ricordata, del resto, l'antica contrapposizione fra Europa e Asia, alla quale Isocrate e Teopompo avevano dato una connotazione squisitamente culturale[98]: un conflitto ripreso e drammatizzato dalla propaganda antiromana d'età seleucidica, i cui temi furono utilizzati dalla storiografia filomitridatica alla quale si è già accennato. È dunque convincente l'ipotesi che vede già nella guerra mitridatica il primo impulso a quella cultura asiana, sviluppatasi nelle città greche[99], alla quale intendeva reagire il classicismo di Dionigi e degli altri intellettuali greci a contatto con Roma, da Cecilio a Strabone a Nicola Damasceno.

In questo quadro di precise interrelazioni tra vicende politiche e orientamenti culturali, si capisce come il classicismo di Dionigi possa essere additato come strumento di identità per i ceti elevati greci nell'impero e, al contempo, come fattore di unità e di coesione tra la componente greca rispettosa delle sue tradizioni e quella romana. Quest'ultima, d'altra parte, non solo poteva richiamarsi alla propria storia piú gloriosa, ma, una volta inserita nell'alveo della grecità, era messa nella

[95] Cfr. anche DIONIGI DI ALICARNASSO, *Isocrate*, 15.3. L'ἀττικισμός che dona grazia al λόγος di Lisia (*Sull'imitazione*, 5.1, p. 38 Aujac) non esclude diversi modelli.

[96] È questa l'interpretazione accolta da GELZER, *Klassizismus* cit., pp. 16 sg.; GABBA, *Dionigi* cit., pp. 34 e 38; per l'altra interpretazione cfr., per esempio, S. CAGNAZZI, *Politica e retorica nel preambolo del Περὶ τῶν ἀρχαίων ῥητόρων di Dionigi di Alicarnasso*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CIX (1981), pp. 52 sgg. (che non si sottrae a forzature e ingenuità).

[97] CICERONE, *Brutus*, 95.327, sul quale ha attirato l'attenzione GELZER, *Klassizismus* cit., p. 17 con nota 2.

[98] GABBA, *Dionigi* cit., p. 41.

[99] *Ibid.*, p. 38 (contro l'opinione di BOWERSOCK, *Historical problems* cit., p. 42, che nega ripercussioni culturali della guerra mitridatica).

condizione di guardare senza sospetto ai sentimenti patriottici del popolo conquistato. Veniva cosí teorizzata nella trattatistica retorica di Dionigi la medesima interpretazione che di Roma e del ruolo dei Greci nell'impero era concretamente calata nel racconto della *Storia di Roma arcaica*[100].

3. *Il «Sublime» e la crisi dell'oratoria antica.*

Qualunque considerazione sull'originale trattato dedicato al *Sublime* non dovrebbe prescindere dalla questione senza fine della sua paternità: una questione innanzitutto filologica, che sembra, però, pressoché impossibile da risolvere, nonostante siano state formulate le piú varie ipotesi. Il vivacissimo dibattito che continua a impegnare gli studiosi sembra essere approdato, tuttavia, almeno a un risultato oggi largamente condiviso: la collocazione cronologica dell'operetta nell'età augustea; ed è questo l'aspetto che a noi interessa per analizzare le diverse voci degli intellettuali nell'articolato panorama della cultura greca agli inizi del principato. Gli argomenti per una datazione alta poggiano, com'è noto, sull'omogeneità del tema dibattuto nella sezione conclusiva del trattato con riflessioni che dovevano essere comuni nella cultura del I secolo d. C. fino a Tacito. È essenzialmente su questa base che è stata generalmente abbandonata l'idea di un'attribuzione a Cassio Longino, erudito e uomo politico del III secolo d. C.[101], mentre sembrano assai poco affidabili i criteri linguistici e stilistici ai quali talora si è fatto appello per il problema della datazione[102]. Le pretese preoccupazioni atticistiche dell'autore del trattato sono ben lontane dal costituire un elemento sicuro di valutazione; e, del resto, proprio una mancanza di omogeneità (al di là della teoria unificante) è stata indicata dalla critica piú recente

[100] Una omogeneità di interessi e di interpretazioni fra gli opuscoli retorici e l'attività storiografica di Dionigi costituisce un'idea di fondo nel piú volte citato saggio di Gabba.

[101] Una recente, ampia messa a punto del problema in PSEUDO-LONGINO, *Del sublime*, a cura di F. Donadi, Milano 1996², pp. 49 sgg. Un attento riesame della questione filologica ha portato ultimamente a rilanciare, con buoni argomenti, la candidatura di Dioniso Longino, il nome della tormentata tradizione manoscritta (DIONIGI LONGINO, *Il sublime*, a cura di E. Matelli, Milano 1988, pp. 60 sg., 67; DIONISIO LONGINO, *Del sublime*, a cura di C. M. Mazzucchi, Milano 1992, pp. XXVII sgg.). Si tratterebbe di un Greco legato alla famiglia dei Cassii Longini, appartenenti ad ambienti filorepubblicani.

[102] Una datazione su questa base al II-III secolo d. C. è stata troppo fiduciosamente proposta da M. PINTO, *Aspetti dell'atticismo nell'autore del Sublime*, in «Atene e Roma», XX (1975), pp. 60 sgg. Assai piú caute le conclusioni di M. FERRARIO, *Ricerche intorno al trattato del «Sublime»*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CVI (1972), pp. 765 sgg.

come fattore caratterizzante della prosa classicista sul piano concreto della pratica espressiva[103].

Il trattato è presentato dall'autore in diretta e polemica connessione tematica con un omonimo opuscolo di Cecilio di Calatte, retore d'età augustea e amico di Dionigi di Alicarnasso. La dichiarata intenzione di meglio puntualizzare il problema del sublime rispetto all'intellettuale siciliano e di colmare le lacune da lui lasciate nella definizione dei metodi non escluderebbe affatto una datazione posteriore all'età augustea: la meditazione sul testo di Cecilio insieme al discepolo Terenziano, richiamata nell'esordio del nostro opuscolo, non indica evidentemente, di per sé, una contemporaneità tra lo scritto e la sua lettura[104].

Ma è il contenuto del capitolo conclusivo a suscitare la prevalente convinzione che solo in un periodo poco lontano dalla fondazione del principato avrebbero potuto essere elaborate le idee là espresse, perché verosimilmente solo allora esse conobbero quella larga diffusione alla quale accenna lo stesso autore[105]; e la passione che esse suscitano in lui sembra piú facile da spiegare con l'interesse immediato di discussioni contemporanee piuttosto che con un luogo comune rinverdito a secoli di distanza[106].

Il notissimo e dibattuto capitolo 44 del nostro trattato affronta, come si sa, la questione della crisi dell'oratoria, proponendo due spiegazioni solo formalmente antitetiche, in realtà riconducibili ambedue alla stessa matrice: una profonda insoddisfazione per il presente, che contrasta visibilmente con l'entusiastico ottimismo di Dionigi (la cui amicizia con Cecilio potrebbe spiegare l'impegno polemico del nostro anonimo con gli stimoli di una fresca e viva attualità). Il dilemma – solo apparente – riguarda il modo di interpretare le ragioni della crisi culturale contemporanea.

[103] Si veda lo studio di LASSERRE, *Prose* cit. Non sembra caratterizzante neppure il tanto discusso uso dell'ottativo, ritenuto in passato la piú squisita espressione del gusto atticista: cfr. REARDON, *Courants* cit., pp. 81 sgg.

[104] Cfr. le osservazioni di G. M. A. GRUBE, *The Greek and Roman Critics*, London 1965, p. 341. Anche altri riferimenti fatti nel corso del dialogo alle omissioni di Cecilio (8.1, 8.4) non consentono alcuna deduzione cronologica. Un fatto che stupisce molto (e che parla a favore di una datazione agli inizi dell'era volgare) è l'assenza di autori posteriori all'età augustea nella fitta trama di citazioni di cui il trattato è intessuto.

[105] Cfr. *Sul sublime*, 44.2, dove l'idea che la democrazia sia nutrice dei grandi è presentata come un'affermazione comunemente ripetuta (ἐκεῖνο τὸ θρυλούμενον).

[106] Il coinvolgimento del Longino ministro di Zenobia in una cospirazione contro Roma che gli costò la vita nel 273 d. C., non sembra un argomento convincente a favore di un suo possibile interesse per il problema della perdita della libertà repubblicana in relazione alla decadenza culturale (GRUBE, *The Greek and Roman Critics* cit., p. 341, che prospetta una lettura in questo senso della vicenda di Longino, di fatto rinuncia a pronunciarsi sulla datazione dell'operetta).

A un filosofo, per noi impossibile da identificare[107], è attribuita la convinzione che l'universale sterilità che affligge l'oratoria coeva, e che si manifesta in una generale scarsezza di uomini geniali e di nature sublimi, tragga origine dal tramonto della libertà politica, dalla fine di quella democrazia che è nutrice dei grandi spiriti e che sola consente il fiorire della grande eloquenza. Solo in essa trovano spazio l'inclinazione degli uomini alla reciproca rivalità e all'ambizione di primeggiare, e nelle nobili contese alimentate dalla libertà, nella ricerca degli onori concessi ai migliori, si esercitano e si affinano le qualità degli oratori. I contemporanei, invece – prosegue il filosofo –, sembrano cresciuti alla scuola di una sia pur legittima schiavitú[108], senza mai aver gustato la fonte piú bella e piú feconda dell'eloquenza, la libertà, e altro non sanno essere che sublimi adulatori: l'abilità oratoria, a differenza di ogni altra umana capacità, è per sua natura incompatibile con la condizione servile, perché richiede una connaturata, abituale disposizione al libero confronto delle opinioni, una consuetudine interiorizzata a mettere in discussione idee e costumi dominanti, insomma, un costituzionale rifiuto di ogni conformismo funzionale al potere. La schiavitú sortisce sugli spiriti gli stessi effetti che ha sui corpi la gabbia nella quale vengono allevati i pigmei: essa imprigiona l'anima impedendone il compiuto sviluppo, compromettendone irrimediabilmente la facoltà di giudizio autonomo e di libera manifestazione delle proprie idee[109].

La replica dell'autore alle parole del filosofo solleva dubbi sull'interpretazione politica della crisi della cultura contemporanea e sembra orientarsi su una spiegazione morale: premessa la generale inclinazione degli uomini a prendersela con il mondo in cui vivono, c'è da considerare l'eventualità che a corrompere i grandi ingegni non sia la pace universale, bensí la guerra che domina gli animi e le passioni che assediano e sconvolgono la vita contemporanea. La vera schiavitú, dunque, è quella impostaci dai nostri stessi vizi: brama di danaro, amore del piacere, ricchezza senza limiti, lusso, e, insieme, cupidigia, superbia, mollezza, che, col tempo, se nessun controllo interviene, generano negli animi quei padroni implacabili che sono la prepotenza, l'illegalità, l'impudenza[110]. Il discorso si muove fin qui su un terreno che sembra sia stato anch'esso familiare al dibattito del I secolo[111].

[107] L'identificazione con Filone è solo un'ipotesi, sia pure sostenuta da voci autorevoli come il Rostagni (ANONIMO, *Del sublime*, a cura di A. Rostagni, Milano s.d., pp. 25 sgg.).

[108] «"Οἱ δὲ νῦν ἐοίκαμεν" ἔφη "παιδομαθεῖς εἶναι δουλείας δικαίας..."»

[109] *Sul sublime*, 2.4.

[110] *Ibid.*, 6 sgg.

[111] Cfr. SENECA, *Controversiae*, I praef. 6 sgg.; PETRONIO, *Satyricon*, 88.

Quando però l'anonimo autore arriva a trarre le conclusioni sul grave deterioramento morale della sua epoca, significativamente riconduce la sua riflessione allo stesso terreno politico inizialmente posto in discussione: per gli uomini del suo tempo, incapaci di tenere a freno le passioni, «è meglio essere sudditi che essere liberi»[112]. Si ritorna cosí, sia pure per diverse vie, alla prospettiva indicata dal filosofo, senza che si individui una reale alternativa alla sua critica al principato in quanto origine del declino culturale. Ma è già indicativo delle intenzioni dell'autore del trattato il fatto stesso che egli accetti senza la minima riserva il dato preliminare del tramonto dei grandi ingegni e delle manifestazioni piú nobili della cultura. È stata giustamente sottolineata dalla critica la complementarietà delle opinioni sostenute dai due interlocutori, tanto che si può ritenere plausibile l'ipotesi che vede nei due personaggi un espediente drammatico per articolare con maggiore vivacità ed efficacia le diverse facce di una comune visione del problema[113].

Che per l'anonimo scrittore la prospettiva politica sia imprescindibile dal discorso estetico-letterario, è affermato esplicitamente nell'esordio dell'operetta, quando, rivolgendosi all'amico Terenziano, che gli aveva chiesto di buttar giú qualche appunto sul sublime, l'autore lo invita a considerare insieme a lui se le riflessioni raccolte risultino utili agli «uomini politici»[114]. Ci si trova di fronte, insomma, a una visione globale dei problemi della cultura e dell'oratoria, che accomuna il nostro trattato al metodo di Dionigi: una prospettiva politica che non è negata neppure da quegli studiosi che hanno letto l'operetta in chiave spiccatamente tecnica, riconducendone la tematica alle controversie fra apollodorei e teodorei, fra atticismo e asianismo, fra analogia e anomalia[115].

In ogni caso il contraddittorio del capitolo 44 focalizza e precisa, attraverso ambedue le opinioni presentate, in una circolarità e complementarietà di argomenti, una posizione che è agli antipodi dell'esaltazione dionigiana dei tempi nuovi. La decadenza culturale è guardata con

[112] *Sul sublime*, 44.10: «'Αλλὰ μήποτε τοιοῦτοι οἷοί περ ἐσμὲν ἡμεῖς ἄμεινον ἄρχεσθαι ἢ ἐλευθέροις εἶναι»: che non indica fiducia assoluta nell'attuale regime (cosí HELDMANN, *Antike Theorien* cit., pp. 292 sgg.), ma esprime con timore e perplessità l'accettazione di una soluzione senza alternative. Cfr. oltre.

[113] Cfr., per esempio, DESIDERI, *Dione* cit., p. 83; Mazzucchi, in DIONISIO LONGINO, *Del sublime* cit., p. 291. In senso contrario HELDMANN, *Antike Theorien* cit., p. 291.

[114] *Sul sublime*, 1.2.

[115] Rimando qui alle belle pagine di Rostagni, nell'*Introduzione* alla già citata edizione, pp. XIII sgg., XXV sgg. Sminuisce la valenza politica per valorizzare l'aspetto irrazionale, metafisico del sublime C. P. SEGAL, *"Υψος and the problem of cultural decline in the 'De sublimitate'*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXIV (1959), pp. 121 sgg.

rassegnazione, come un fatto incontrovertibile, anche dall'autore del trattato, e la sua dichiarata opzione per una società di sudditi piuttosto che di liberi non si configura come un'adesione al regime, bensí come un rassegnato ripiegamento su una situazione resa inevitabile dalle perverse inclinazioni della società contemporanea.

La pace ecumenica evocata nell'opuscolo[116] poteva, dunque, essere osservata con sguardo critico[117], vista come silenzio mortificante calato sulla libertà degli spiriti e sul progresso della cultura nel mondo governato da Roma: un'idea che è stata studiata specialmente in relazione a un passo famoso di Plinio il Vecchio[118], nel quale la decadenza delle arti è connotata come risultato dell'allargamento progressivo del dominio di Roma sul mondo, con tutti i vizi e le passioni che potere e ricchezza portano con sé. Anche nelle parole di Plinio la risposta al problema del declino culturale è data con motivazioni politiche e morali il cui nesso appare inscindibile.

L'ipotesi di un legame familiare dell'autore greco con gli Aelii Tuberones[119], i patroni di Dionigi, porterebbe a valorizzare, nel nostro opuscolo, una consonanza con idee degli ambienti senatorî romani, le stesse che Tacito nel *Dialogus de oratoribus* esprimerà con le parole appassionate del senatore Curiazio Materno[120]. Ma il giudizio che sulla crisi dell'eloquenza si ricava dal trattatista greco non nasce dall'ottica aristocratica della libertà politica repubblicana cosí come lo stesso Tacito la caratterizzerà nel proemio delle *Historiae*[121]: indispensabile alimento dei grandi ingegni, venuto meno con la fine delle libere battaglie della repubblica e con l'instaurazione del principato. La diagnosi «a due voci», concordemente negativa, formulata dall'anonimo sull'età contemporanea, muove da un osservatorio che è lo stesso di Dionigi, ossia di un non-Romano che riflette sugli effetti dell'ordine instaurato da Roma sull'intera ecumene. Naturalmente l'atteggiamento positivo, entusiasti-

[116] *Sul sublime*, 44.6.

[117] Cfr. H. FUCHS, *Der Friede als Gefahr*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXIII (1958), pp. 363 sgg.

[118] PLINIO, *Naturalis historia*, 14.1 sgg. Cfr. E. GABBA, *Scienza e potere nel mondo ellenistico*, in G. GIANNANTONI e M. VEGETTI (a cura di), *La scienza ellenistica*, Napoli 1984, pp. 16 sgg.; GABBA, *Dionigi* cit., pp. 48 sg.

[119] BOWERSOCK, *Historical problems* cit., p. 71.

[120] TACITO, *Dialogus de oratoribus*, 36 sgg. Cfr. LONGINUS, *Libellus De Sublimitate*, a cura di D. A. Russell, Oxford 1968², pp. 185 sg.; DESIDERI, *Dione* cit., pp. 84 sgg.; cfr. anche J. BAUSE, *Περὶ ὕψους, Kapitel 44*, in «Rheinisches Museum für Philologie», CXXIII (1980), pp. 264 sgg. Merita ricordare che anche la spiegazione data alla crisi dal nobile Vipstano Messalla poggia su ragioni etiche che si riconducono ai valori dell'antica educazione romana.

[121] TACITO, *Historiae*, 1.1.1: «postquam bellatum apud Actium atque omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit, magna illa ingenia cessere» (con riferimento alla storiografia).

co, dell'intellettuale di Alicarnasso è rovesciato: se per quest'ultimo Roma ha promosso la grande rinascita della cultura, l'anonimo trattatista proprio nella pace che da Roma si irradia sul mondo vede una «legittima servitú» e, insieme con l'asservimento politico, i germi della decadenza intellettuale e della corruzione morale.

4. *Conquista romana e provvidenza storica: Diodoro Siculo.*

Nell'opera di Diodoro Siculo, al quale solo gli studi piú recenti hanno tentato di riconoscere un'autonomia di pensiero per molto tempo ostinatamente negatagli[122], le fasi della conquista e dell'egemonia di Roma sul mondo venivano inserite in uno schema di storia universale in cui la vicenda di Roma rappresentava la fase conclusiva di un millenario percorso provvidenziale snodatosi in passato attraverso l'Oriente e la Grecia: un programma storiografico che collega Diodoro a quegli storici greci – da Dionigi a Plutarco fino a Dione Cassio – che, assorbendo sotto varie forme la storia romana nell'alveo della tradizione e della cultura ellenistiche, tendevano a capovolgere, come è stato di recente osservato[123], la realtà del contemporaneo flusso dei ceti elevati greci verso una progressiva integrazione nella compagine politico-amministrativa romana.

Lo storico di Agirio andava concludendo la sua fatica storiografica negli anni successivi ad Azio, quando, con tutta verosimiglianza, fu scrit-

[122] Su Diodoro ha pesato a lungo il metodo della critica delle fonti, che gli ha sempre negato capacità di elaborazione autonoma del materiale (si veda per tutti l'impietoso giudizio di E. SCHWARTZ, *s.v.* «Diodoros», in *RE*, V/1 (1903), coll. 663 sgg.). L'impegno di rivalutazione dell'indipendenza diodorea ha provocato sicuramente qualche eccesso (come nel caso di SACKS, *Diodorus* cit., sul quale ho espresso alcune perplessità in «Storia della Storiografia», XXIV (1993), pp. 170 sgg.), ma generalmente ha avuto il merito di indicare positive novità di prospettiva: cfr. M. SARTORI, *Storia, «utopia» e mito nei primi libri della «Biblioteca historica» di Diodoro Siculo*, in «Athenaeum», LXII (1984), pp. 494 sgg.; G. WIRTH, *Diodor und das Ende des Hellenismus*, Wien 1993; D. AMBAGLIO, *La «Biblioteca storica» di Diodoro Siculo: problemi e metodo*, Como 1995; M. CORSARO, *Diodoro Siculo e il problema della storiografia universale nel mondo antico*, Pisa 1995. Cfr. anche alcuni contributi contenuti in E. GALVAGNO e C. MOLÈ VENTURA (a cura di), *Mito storia tradizione. Diodoro Siculo e la storiografia classica*, Catania 1991, e l'introduzione generale di F. Chamoux alla *Bibliothèque historique*, Paris 1993. Varietà di interessi e di risultati in J. LENS TUERO (a cura di), *Estudios sobre Diodoro de Sicilia*, Granada 1994. Tra coloro che diedero il segnale di un mutamento di indirizzo negli studi diodorei si devono ricordare J. PALM, *Über Sprache und Stil des Diodoros von Sizilien. Ein Beitrag zur Beleuchtung der hellenistischen Prosa*, Lund 1955 (che riconobbe a Diodoro una sua autonomia sul piano dell'omogeneità linguistica e stilistica); W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel 1959; M. PAVAN, *La teoresi storica di Diodoro Siculo*, in «Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei», XVI (1961), pp. 19-52 e 117-51.

[123] P. DESIDERI, *Scrivere gli eventi storici*, in *I Greci*, I, Torino 1996, pp. 989 sgg.

to o ritoccato il proemio[124] ai 40 libri della *Biblioteca storica*, opera a noi nota solo parzialmente[125], ma il cui senso complessivo sembra potersi ricavare specialmente dalle discusse pagine introduttive.

Nonostante alcune difficoltà interpretative poste dalla storiografia diodorea, si può affermare che essa riecheggi quelle attese e prospettive universalistiche che, recepite nell'ideologia augustea[126], trovarono un terreno fertile specialmente negli intellettuali dell'Oriente greco affluiti a Roma dopo il 30 a. C.[127] La percezione di una rigenerazione del mondo nella nuova era di pace, alla quale allora veniva dato riconoscimento ufficiale[128], si traduce in Diodoro nella tranquilla fiducia in un mondo definitivamente placato e acquisito alla civiltà grazie all'ordinata convivenza resa possibile dalla conquista romana.

In questo quadro l'assenza di viva e immediata passione politica, tante volte rimarcata nello storico siciliano, può non essere altro che l'e-

[124] Il riferimento alla divinizzazione di Cesare (1.4.7), avvenuta all'inizio del 42 a. C., offre un *terminus post quem*. Sul periodo della raccolta del materiale e della stesura dei libri diodorei (sino agli anni 30-25) cfr. G. ZECCHINI, *L'atteggiamento di Diodoro verso Cesare e la composizione della «Biblioteca storica»*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CXII (1978), pp. 13 sgg.; M. SARTORI, *Note sulla datazione dei primi libri della «Bibliotheca historica» di Diodoro Siculo*, in «Athenaeum», LXI (1983), pp. 545 sgg. È stata sostenuta peraltro una datazione piú bassa, sulla base di DIODORO SICULO, 16.7.1 (fondazione di Taormina, secondo alcuni del 21 a. C. piuttosto che del 36 a. C.): per esempio, SCHWARTZ, *s.v.* «Diodoros» cit., col. 663.

[125] Com'è noto, possediamo meno della metà dell'opera: ci sono giunti per intero i libri 1-5 e 11-20, conosciamo il resto attraverso *excerpta* di Costantino Porfirogenito e di Fozio.

[126] La vocazione ecumenica del principato aveva i suoi precedenti nella tarda repubblica, specialmente in figure come Pompeo e Cesare: cfr. F. FABBRINI, *Translatio imperii. L'impero universale da Ciro ad Augusto*, Roma 1983, pp. 179 sgg.; A. MASTINO, *'Orbis', κόσμος, οἰκουμένη: aspetti spaziali dell'idea di impero universale da Augusto a Teodosio*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*, Atti del III seminario internazionale di studi storici *Da Roma alla Terza Roma* (21-23 aprile 1983), Napoli 1986, pp. 70 sgg.; C. NICOLET, *L'inventario del mondo*, trad. it. Roma-Bari 1989, pp. 19 sgg. (che analizza i precedenti letterari e la discussa simbologia del globo).

[127] La *Vita di Augusto* di Nicola Damasceno, datata al 25-20 a. C., sembra essersi ispirata direttamente all'autobiografia di Augusto. Cfr. G. DOBESCH, *Nikolaos von Damaskus und die Selbstbiographie des Augustus*, in «Grazer Beiträge», VII (1978), p. 91. E. GABBA, *The historians and Augustus*, in F. MILLAR e E. SEGAL (a cura di), *Caesar Augustus. Seven Aspects*, Oxford 1984, pp. 61 sgg. La monumentale storia universale di Nicola, in 144 libri, presentava uno schema simile a quello della *Biblioteca storica*. È interessante osservare come il Cesare divinizzato diodoreo richiami l'Augusto celebrato da Nicola come colui che «fu la guida del piú grande numero di uomini di cui si abbia memoria e stabilí i piú estesi confini dell'impero romano conferendo l'assetto piú sicuro alle popolazioni elleniche e barbariche» (da NICOLAO DI DAMASCO, *Vita di Augusto*, a cura di B. Scardigli, con la collaborazione di P. Delbianco, Firenze 1983): cfr. oltre.

[128] Il programma di conciliazione e di pacificazione era stato già avviato abilmente da Ottaviano sin dal 36 a. C., all'indomani della sconfitta di Sesto Pompeo (APPIANO, *Guerre civili*, 5.130 sgg.; cfr. AUGUSTO, *Res Gestae*, 5.1; E. GABBA, *L'impero di Augusto*, in *Storia di Roma*, II/2, Torino 1991, pp. 12 sg. Nel 29 a. C. si colloca la prima e piú solenne delle tre occasioni in cui fu chiuso il tempio di Giano per volere di Augusto (AUGUSTO, *Res Gestae*, 13; SVETONIO, *Divus Augustus*, 22.1).

spressione della volontà di proiettare la vicenda di Roma in una visione piú larga e superiore, in una costruzione di ampio respiro – nel tempo e nello spazio –, in cui l'esperienza contemporanea e gli echi dell'attualità acquistino significato solo in funzione del dipanarsi di un disegno universale.

La *Biblioteca storica* (che fin nel titolo non nasconde il carattere compilatorio che ha provocato le critiche sprezzanti dei moderni) intendeva tracciare, in successione cronologica, un profilo di storia dell'umanità – dalle origini sino al 60/59 a. C. –, le cui varie fasi e le cui molteplici facce, dall'Egitto alla Mesopotamia, dall'India alla Persia, dall'Etiopia all'Arabia alla Grecia, sembravano aver trovato una loro unitaria confluenza nella sintesi ecumenica operata da Roma. I fondamenti teorici di questo programma di storia universale sono chiariti nelle premesse metodologiche contenute nel proemio, un caso singolare di teoria della storia nel panorama della storiografia antica[129]: la tesi, spesso ribadita, che Diodoro abbia tratto da Posidonio questa sezione[130] non ne riduce affatto i motivi di interesse, se si considera il significato programmatico di una scelta che, in ogni caso, proponeva al lettore gli strumenti interpretativi dell'intera ricostruzione storica. Che nella concretezza del racconto (almeno nelle parti conservate) le idee enunciate nel proemio non trovino almeno apparente riscontro, è un fatto che è stato sovente messo in risalto, ma che, occorre dirlo, se anche dimostrato, accomunerebbe Diodoro a molti storici antichi, le cui convinzioni e le cui enunciazioni di metodo, frequentemente isolate e talora contraddette nelle sezioni narrative delle loro opere, non per questo perdono il loro significato. Nella stessa storiografia di Posidonio, se a lui risale davvero il proemio diodoreo, non sarebbero certo di immediata lettura i legami fra la riflessione sulla storia e lo sviluppo narrativo.

In realtà, l'economia complessiva della *Biblioteca*, cosí come l'organizzazione della materia nei primi libri, a un attento esame sembrano

[129] L'originalità di pensiero del proemio filosofico è stata sottolineata da L. Canfora in DIODORO SICULO, *Biblioteca storica. Libri I-V*, Palermo 1986, pp. XIV sgg.; L. CANFORA, *Le but de l'historiographie selon Diodore*, in H. VERDIN, G. SCHEPENS e E. DE KEYSER (a cura di), *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries B.C.*, Leuven 1990, pp. 316 sgg.

[130] La vecchia idea di Busolt e di Reinhardt è stata riaffermata ancora in anni recenti: cfr. specialmente A. BURTON, *Diodorus Siculus*, I. *A Commentary*, Leiden 1972, pp. 35 sgg.; MALITZ, *Die Historien* cit., pp. 412 sgg. In senso contrario, di recente, I. G. KIDD, *Posidonius as philosopher-historian*, in M. GRIFFIN e J. BARNES (a cura di), *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989, pp. 40 sg. F. Jacoby considerava Eforo la fonte delle riflessioni proemiali di Diodoro (*FGrHist*, 70, *Kommentar*, p. 43).

piuttosto costituire indizi di uno sviluppo coerente delle indicazioni programmatiche[131].

L'ossatura concettuale attorno alla quale si sviluppa la riflessione proemiale è costituita dalla visione universalistica stoica, posta dall'autore alla base di una necessaria relazione tra l'attività degli storici e l'opera della provvidenza. Di fronte al vincolo originario che lega tutti gli uomini al di là delle distinzioni geografiche e cronologiche, gli storici non fanno che adeguarsi all'ordine cosmico, registrando, anch'essi in un unico quadro d'insieme, gli avvenimenti dell'ecumene come se si trattasse di un'unica città: essi sono, in certo modo, i ministri della divina provvidenza[132]. Se nella vicenda universale tutti i popoli di tutti i tempi e di tutti i luoghi occupano il posto ad essi assegnato dal destino, lo storico non può che riprodurre questo ordine unitario e armonico, recuperando le tracce della provvidenza nei molteplici contributi che le piú diverse civiltà hanno portato al processo della cosmopoli: nella rispondenza fra l'attività dello storico e l'armonia cosmica, che regola le vicende dell'umanità, si realizza la funzione di una storiografia che è «come la metropoli di tutta la filosofia»[133].

Polibio, individuando nell'egemonia mediterranea di Roma la realizzazione meravigliosa della τύχη, aveva ritenuto inevitabile e naturale compito dello storico costruire una storia universale che avesse questo evento straordinario come suo centro focale: coerentemente al suo progetto aveva organizzato la materia e articolato la narrazione, limitandosi a descrivere lo spettacolo al quale gli era stato dato di assistere[134]: paesi e popoli – da Cartagine alle monarchie ellenistiche ai barbari dell'Occidente – erano divenuti materia della sua storiografia in quan-

[131] Su questa linea si muove lo studio di SARTORI, *Storia* cit. La presenza di elementi contraddittori nella narrazione, da sempre fin troppo sottolineati negli studi diodorei, è cosa tutt'altro che rara in opere tanto estese, nelle quali armonizzare una pluralità di fonti costituiva una difficoltà non irrilevante. Non è facile pronunciarsi neppure su alcune sezioni della *Biblioteca* contenenti motivi antiromani, come il resoconto della prima guerra punica (col filocartaginese Filino come fonte) o quello delle guerre servili (ispirate a Posidonio): l'origine siceliota, unita alla possibilità di informazione diretta, avrà avuto qui il suo peso, ma nella visione ecumenica di Diodoro dominano attese e speranze di rinascita che non sembrano toccate da elementi pessimistici. Sugli atteggiamenti critici ha insistito fin troppo, di recente, il saggio di SACKS, *Diodorus* cit., pp. 117 e 121 sgg. Un passo fra i piú dibattuti è 32.2.4 sui metodi per conquistare e conservare gli imperi, la cui attribuzione a Polibio è stata contestata (FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 334 sgg.). Inutile dire che la perdita degli ultimi libri della *Biblioteca* ci priva di un elemento di giudizio decisivo.

[132] DIODORO SICULO, 1.1.3.

[133] *Ibid.*, 1.2.3.

[134] L'idea della storia come spettacolo (θέαμα) è dello stesso POLIBIO, 1.1.5-6, 3.1.4. Si vedano le riflessioni di M. VEGETTI, *Lo spettacolo della storia in Polibio. Genealogia di un equivoco*, in D. LANZA e O. LONGO (a cura di), *Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medio evo*, Firenze 1989, pp. 121 sgg.

to entrati nel teatro della storia che vedeva Roma come grande protagonista.

La posizione di Diodoro, almeno all'apparenza, si direbbe, sotto questo aspetto, meno lineare. Senza dimenticare che le nostre ricostruzioni devono fare i conti con la tradizione gravemente lacunosa del testo, non si possono nemmeno eludere alcuni problemi posti sia dall'impianto generale della *Biblioteca* sia dalle argomentazioni dello stesso proemio. Innanzitutto: Roma era assente per circa la metà dell'opera. La risposta a questa obiezione è implicita nello stesso progetto diodoreo: intendendo ripercorrere il lunghissimo e complicato itinerario dell'umanità attraverso il tempo e lo spazio, lo storico collocava Roma all'interno di una successione cronologica tripartita, che, prendendo le mosse dalle vicende mitiche dei Greci e dei barbari precedenti alla guerra troiana e passando attraverso la storia universale sino alla morte di Alessandro, intendeva arrivare all'età cesariana. All'interno di questo disegno complessivo si possono capire le ragioni della comparsa di Roma sulla scena solo nel libro XXII, insieme con le guerre di Pirro[135], nel momento in cui essa si impose all'attenzione degli stati ellenistici nello scacchiere politico mediterraneo.

Colpisce indubbiamente anche il fatto che nell'ampia premessa filosofica manchi ogni accenno a Roma. Ma una serie di indicazioni contenute nello stesso proemio, se opportunamente valorizzate nelle loro connessioni, possono costituire una rete sufficientemente solida di elementi di valutazione. Il riconoscimento della grandezza e della centralità di Roma si esprime al capitolo 4 del proemio, dove la città è presentata come uno dei due felici presupposti che hanno consentito la realizzazione dell'ambiziosa fatica storiografica diodorea. Per affrontare le laboriose ricerche, costate all'autore trent'anni di pericoli e di sofferenze, egli aveva potuto contare non solo sulla forza inarrestabile della sua passione intellettuale, ma anche sull'abbondanza di documenti messigli a disposizione da Roma: un merito, quest'ultimo, tanto maggiore se rapportato all'enfasi conferita da Diodoro alla singolarità del proprio impegno. E mentre è lecito nutrire dubbi sulla realtà di fatiche e viaggi attraverso Europa e Asia (dove la ritualità del *topos* storiografico sembra prevalere sulla reale ansia di conoscenza autoptica)[136], è solo la menzione di

[135] Per la distribuzione della materia nei singoli libri cfr., per esempio, K. MEISTER, *La storiografia greca*, trad. it. Roma-Bari 1992, pp. 207 sgg.

[136] Sulla prospettiva libresca della storiografia diodorea rimando alle osservazioni di Canfora in DIODORO SICULO, *Biblioteca storica* cit., pp. IX sgg. (esenti dall'acrimonia della critica ottocentesca sul carattere compilatorio dell'opera).

Roma che suggerisce allo storico parole di viva immediatezza nel ricordare un'esperienza personale. Dopo aver acquisito una buona familiarità con il latino grazie alla frequentazione dei Romani che vivevano in Sicilia, Diodoro aveva soggiornato a lungo nella città: erano state le memorie in essa conservate a permettergli di conoscere con esattezza tutte le vicende di questa grande potenza[137]. La quantità e l'accessibilità delle risorse che Roma mette a disposizione per un'impresa come quella diodorea si inscrivono nel quadro di una supremazia[138] riconosciuta alla città «che con la sua potenza si estende sino ai confini del mondo abitato».

Sembra dunque legittimo concludere che a Roma Diodoro guardi come al centro di una egemonia ecumenica, al di fuori della quale niente può essere pensato, senza la quale non avrebbe potuto essere costruita quell'opera immensa e laboriosa che è la *Biblioteca storica*. Si enfatizzano già qui alcune caratteristiche dell'ideologia universalistica[139]: l'estensione e le attitudini egemoniche dell'impero fanno di Roma il centro mondiale che elargisce benefici e irradia le proprie risorse di civiltà a tutti i sudditi.

Nella stessa direzione si muovono altre indicazioni del capitolo 4. Stendendo – o rielaborando – il proemio al termine della sua impresa, lo storico vuole tracciare una rapida sintesi della distribuzione della materia. Il punto d'arrivo della suddivisione cronologica qui tracciata è costituito dall'inizio della spedizione gallica di Cesare, «colui che per le sue imprese fu chiamato dio»: quest'uomo eccezionale sottomise le piú agguerrite tribú galliche ed estese il dominio romano verso le isole britanniche[140]. Se anche si tiene nel dovuto conto la convenzionalità della formula con la quale si esprime l'omaggio a Cesare[141], è innegabile l'ammirato riconoscimento per colui che con le sue imprese sovrumane aveva addirittura superato Eracle e Dioniso[142], consentendo l'espansione romana verso nord e l'acquisizione alla civiltà di nuovi popoli dell'Oc-

[137] Gli ὑπομνήματα ricordati da Diodoro saranno gli *Annales maximi* o, anche, opere della tarda annalistica (Canfora in DIODORO SICULO, *Biblioteca storica* cit., p. XIV). I soggiorni a Roma si datano intorno alla metà del I secolo a. C.

[138] Merita ricordare i termini usati per designare la potenza di Roma: ὑπεροχή, ἡγεμονία.

[139] Sulle caratteristiche dell'impero universale cfr. FABBRINI, *Translatio* cit., pp. 7 sgg.; A. MOMIGLIANO, *The origins of universal history* (1982), in ID., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, pp. 77 sgg.; sugli aspetti spaziali dell'impero universale cfr. MASTINO, *Popoli* cit., pp. 63 sgg.

[140] DIODORO SICULO, 1.4.6 sg.

[141] F. W. WALBANK, recensione a SACKS, *Diodorus* cit., in «The Journal of Roman Studies», LXXXII (1992), p. 251.

[142] DIODORO SICULO, 5.21.2 (a proposito dell'invasione della Britannia).

cidente[143]. Anzi, la probabile riproposizione della motivazione ufficiale della divinizzazione di Cesare può dare la misura di un'adesione indiscussa del suddito zelante a temi della propaganda cesariana fatti propri da Ottaviano[144]. L'anno del primo consolato di Cesare e del primo triumvirato, cosí come l'inizio della guerra gallica, con la loro valenza simbolica riguardo alla bruciante ascesa politica del personaggio, permettevano di enfatizzarne il ruolo evergetico nella fase conclusiva della storia umana. Allo stesso fine sembrano ricondurre le altre allusioni a questo benefattore degli uomini[145], inserite in un'opera cosí avara di ricordi contemporanei: la presa di Alesia[146], le favolose spedizioni oltre il Reno e oltre la Manica[147], la meritoria ricostruzione di Corinto[148], tutto concorre a delineare le qualità eccezionali del guerriero come dell'uomo di pace, fondatore di città, esempio di integrità e di umanità: per le sue virtú egli merita di essere celebrato attraverso la storia[149]. Si misura qui la distanza dalla storiografia latina senatoria, che trasmetterà a Tacito la convinzione dell'impossibilità di sopravvivenza della grande storiografia durante il principato[150]. Al contrario, con Cesare, eroe divinizzato, superiore a tutti quelli del passato, si aprono nuove vie per gli storici (un concetto analogo, significativamente, è applicato ad Augusto da Nicola Damasceno)[151] cosí come si offrono nuovi traguardi a un'egemonia che, come affermerà Strabone sulla scia dello stesso Augusto, si acquista con le armi e si esercita attraverso le forme del vivere civile[152].

Si chiudeva con Cesare non un itinerario meramente cronologico, ma una progressiva realizzazione di quella unità mondiale[153] le cui linee

[143] Per questa apertura all'Occidente il riferimento principale è Posidonio: cfr. TREVES, *La cosmopoli* cit., pp. 60 sg.

[144] Cfr. ZECCHINI, *L'atteggiamento* cit., p. 15; SARTORI, *Note* cit., p. 549.

[145] Non è dimostrabile l'ipotesi avanzata da SACKS, *Diodorus* cit., pp. 172 sgg. e 191 sgg., che l'esaltazione di Cesare sia volutamente contrapposta a un'ostilità per Ottaviano in relazione alla diversa politica nei confronti della Sicilia.

[146] DIODORO SICULO, 4.19.2.

[147] *Ibid.*, 5.21.2, 25.4.

[148] *Ibid.*, 32.27.

[149] *Ibid.*, 32.27.3.

[150] TACITO, *Annales*, 4.32 sg. Cfr. DIONE CASSIO, 53.19.

[151] *FGrHist*, 90 F 125-26 (cfr. nota 127). Tutto l'elogio di Augusto nella biografia del damasceno presenta tratti comuni con il Cesare diodoreo, specialmente in DIODORO SICULO, 32.27: di ambedue si rilevano le virtú sovrumane, le capacità belliche, le doti di umanità, garanzia sicura per la conquista militare come per la vita civile dei popoli entrati nell'immenso impero.

[152] «διὰ τὸ πολεμεῖν καὶ τὸ πολιτικῶς ἄρχειν» (STRABONE, 17.3.24). Cfr. E. NOÈ, *Considerazioni sull'impero romano in Strabone e Cassio Dione*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CXXII (1988), pp. 104 sgg.

[153] Diodoro parla di κοιναὶ πράξεις, «storia comune», unitaria del mondo.

di sviluppo erano segnate da tre cesure di significato epocale. La guerra di Troia per la prima volta aveva proiettato in una dimensione unitaria Greci e barbari (i cui miti e le cui vicende piú antiche avevano proceduto separatamente nel racconto dei primi sei libri della *Biblioteca*)[154]; poi l'impulso decisivo all'unificazione del mondo dato da Alessandro, col quale la polarità fra Oriente e Occidente aveva potuto sembrare elemento declinante sia sul piano politico che etico[155]; infine Cesare, che con le sue conquiste aveva reso possibile una convergenza delle singole, molteplici tappe del cammino umano verso l'attuazione di un ordine ecumenico[156].

Nella costruzione di questo immenso quadro Diodoro mette a frutto il ricco e variegato strumentario della sua cultura ellenistica, sul quale gli studi piú recenti hanno giustamente insistito[157]. Nello straordinario intreccio di storia e di etnografia, di realtà e di utopia, che attraversa la *Biblioteca storica*, traspare sicuramente anche l'intenzione di sollecitare i gusti di un pubblico – forse prevalentemente greco – attratto dalle narrazioni edificanti o fantastiche[158]. Ed è solo l'esperienza della tradizione evergetica ellenistica che ci permette di intendere la fiducia diodorea nella monarchia dei re civilizzatori[159]. Tuttavia queste si rivelano come categorie secondo le quali la storia romana viene inserita e riletta nel multiforme percorso della storia dell'umanità: etnografia e utopia venivano ricuperate alla sfera della storia[160] per illustrare una varietà

[154] Dei primi sei libri, dedicati al periodo precedente alla guerra di Troia, i libri 1-3 raccontavano mitologia e antichità dei barbari, i libri 4-6 quelle dei Greci.

[155] Si vedano ora le riflessioni di WIRTH, *Diodor* cit., pp. 21 sgg.

[156] Questa linea evolutiva, tracciata quarant'anni fa da R. LAQUEUR, *Diodorea*, in «Hermes», LXXXVI (1958), pp. 285 sgg., era intesa a riscattare la dignità di Diodoro come storico attraverso l'individuazione di una chiave interpretativa unitaria della sua opera. L'obiettivo era quello di inserire quest'ultima nel solco della storiografia politica di marca tucididea. I piú recenti studi diodorei, pur con risultati diversi, hanno giustamente allargato la prospettiva critica, valorizzando anche gli aspetti tradizionalmente estranei al filone politico allo scopo di una migliore definizione del Diodoro storico.

[157] Oltre agli studi già citati, si veda GALVAGNO e MOLÈ VENTURA (a cura di), *Mito* cit. (in particolare i contributi di M. PAVAN, *Osservazioni su Diodoro, Polibio e la storiografia ellenistica*, pp. 5 sgg., e l'intervento di M. Mazza, pp. 389 sgg.).

[158] Cfr. SARTORI, *Storia* cit., p. 531. Su questo filone disimpegnato della storiografia ellenistica cfr. E. GABBA, *True history and false history*, in «The Journal of Roman Studies», LXXI (1981), pp. 50 sgg.

[159] Sul ruolo dei *culture heroes* nella storiografia diodorea cfr. specialmente SARTORI, *Storia* cit., pp. 494 sgg.; SACKS, *Diodorus* cit., pp. 61 sgg.

[160] Si vedano le attente osservazioni di SARTORI, *Storia* cit., pp. 506 sgg., specialmente a proposito della sezione etnografica del libro III, derivata verosimilmente da Agatarchide (popoli che abitano sulle coste del Mar Rosso e dell'Oceano Indiano: 3.15 sgg.), sui capitoli 56-60 del libro II (le isole di Giambulo) e 41-46 del libro V (il viaggio di Evemero).

di tappe e di scenari, convergenti tutti verso la conclusione unitaria attuatasi con il piú grande degli eroi-benefattori, Cesare.

In una prospettiva di storia del mondo come storia di acquisizioni di civiltà, si legittima anche lo spazio riconosciuto nell'opera diodorea ai racconti mitici. Eroi e semidei – teorizza l'interessante proemio al libro IV – hanno offerto i loro benefici all'umanità intera, quindi meritano di ricevere, oltre agli onori dei posteri, l'elogio degli storici che li consegnerà all'eternità: Eforo, escludendo l'età mitica dal suo racconto, è venuto meno, a giudizio di Diodoro, al suo progetto di storia universale. Nella linea ininterrotta che collega le tradizioni piú antiche dell'Oriente e dell'Occidente, dei Greci e dei barbari, con le successive età storiche, Sesostri o Eracle, Dioniso o Osiride si collocano sullo stesso piano di Pompeo e di Cesare in quanto tutti egualmente artefici di beneficî per l'uomo e promotori di civiltà. Ma è solo con uomini come Pompeo e Cesare che si è aperta una nuova era: l'egemonia romana con loro ha esteso i propri confini sino a farli coincidere con quelli della terra abitata[161]; grazie alle loro conquiste è giunto a compimento il lungo processo di unificazione del mondo nei valori di civiltà promossi da Roma. Polibio conosceva popoli situati al di fuori del dominio romano[162]; in Diodoro sembra scomparsa la distinzione fra «mondo» come concetto geografico e «mondo» come sfera di controllo politico di Roma.

Se questa era la visione di Diodoro (e se la perdita degli ultimi libri della *Biblioteca* non travisa il nostro giudizio sottraendoci il racconto della storia piú recente), sembra lecito affermare che la sua storiografia non riproponesse un impianto di tipo eforeo[163] (caratterizzato da una pluralità non gerarchizzata di centri di interesse), ma, seguendo il metodo polibiano, adottasse come canone di storia universale la realizzazione di quel fine al quale la provvidenza aveva destinato Roma: la mis-

[161] Per Pompeo cfr. DIODORO SICULO, 40.4.1 (iscrizione posta da Pompeo per celebrare le sue imprese in Asia). Sul ruolo di Pompeo nella formazione dell'ideologia universalistica cfr. MASTINO, *Popoli* cit., pp. 68 sg.; NICOLET, *L'inventario* cit., pp. 22 sgg. L' ammirazione che Diodoro mostra per Pompeo, integerrimo governatore della sua Sicilia (DIODORO SICULO, 38-39.20), non fa che esaltare la portata e il significato della civilizzazione romana. Non importa qui stabilire se essa possa avere, ad esempio, una matrice posidoniana: si tratta comunque di una figura che esercitò un grande fascino su molti intellettuali greci alla fine della repubblica (cfr. G. MANGANARO, *Note diodoree*, in GALVAGNO e MOLÈ VENTURA (a cura di), *Mito* cit., pp. 201 sg.). Di Cesare si è già detto.

[162] J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *The emergency of universal historiography from the 4th to the 2nd centuries B.C.*, in VERDIN, SCHEPENS e DE KEYSER (a cura di), *Purposes* cit., pp. 185 sg., ricorda POLIBIO, 3.37.1-3.38.3 e 3.59.3.

[163] A una presenza determinante del modello eforeo crede ancora CORSARO, *Diodoro* cit., pp. 16 sgg.

sione civilizzatrice dell'impero doveva costituire il principio unificante attorno al quale lo storico intendeva organizzare l'immensa materia della sua opera, limitandosi, come «ministro della provvidenza», a registrare l'ordine cosmico finalmente compiuto: vale la pena ricordare il favore di cui Diodoro ha goduto tra gli scrittori cristiani[164].

Dunque, sembravano essersi dissipati i timori espressi da Posidonio sulle sorti dell'impero. Roma si era dimostrata in grado di superare la crisi[165] denunciata dall'intellettuale di Apamea: la nuova realtà egemonica si imponeva di diritto alla riflessione degli storici. Alla luce di questo evento epocale veniva ripresa in età augustea e aggiornata con varietà di schemi la vecchia dottrina della successione degli imperi: una teoria che – come era già avvenuto nel II secolo a. C. e ancora in età mitridatica – poteva comportare implicazioni antiromane, proprio perché il susseguirsi di un'egemonia all'altra contemplava la crisi e la caduta delle singole potenze imperiali[166]. Esponenti di questa tendenza sono stati considerati intellettuali di origine provinciale come Pompeo Trogo, Timagene di Alessandria[167], lo stesso Diodoro. Quanto sappiamo di questi storici, tuttavia, non consente conclusioni univoche e si è inclini attualmente a ridimensionarne gli spiriti antiromani[168]. In realtà è solo l'età cesariano-augustea a proiettare nel pensiero storiografico una nuova dimensione universalistica, che identifica la storia dell'impero con la storia dell'intera umanità: è per questo che con la conquista romana non può che avere termine quella successione di imperi che era conseguente a motivi di debolezza e di crisi insiti nei limiti di estensione e di influenza dei singoli potentati. Si dovrà allora studiare nei singoli autori di storie

[164] G. ZECCHINI, *La conoscenza di Diodoro nel Tardoantico*, in GALVAGNO e MOLÈ VENTURA (a cura di), *Mito* cit., pp. 347 sgg.

[165] Si vedano le belle pagine dedicate ora a questo tema nel saggio di WIRTH, *Diodor* cit.

[166] Della teoria sono state indicate le origini nel mondo orientale o greco: nell'ampia bibliografia si vedano specialmente J. W. SWAIN, *The theory of the four monarchies. Opposition history under the Roman Empire*, in «Classical Philology», XXXV (1940), pp. 1 sgg.; D. FLUSSER, *The four empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*, in «Israel Oriental Studies», II (1972), pp. 148 sgg.; A. MOMIGLIANO, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi* (1980), in ID., *La storiografia greca*, Torino 1982, pp. 293 sgg.; ID., *The origins* cit. (che ha illustrato le origini greche della dottrina); D. MENDELS, *The five empires. A note on a propagandistic topos*, in «American Journal of Philology», CII (1981), pp. 330 sgg.; FABBRINI, *Translatio* cit., pp. 146 sgg. L'intero problema è riesaminato ora da MAZZA, *Roma* cit., pp. 315 sgg. Cfr. anche J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *Aemilius Sura*, in «Latomus», XLVIII (1989), pp. 110 sgg.

[167] *FGrHist*, 88.

[168] Si veda specialmente il problema dell'interpretazione di Timagene in M. BRUNO SUNSERI, *Sul presunto antiromanesimo di Timagene*, in *Studi di storia antica offerti dagli allievi di Eugenio Manni*, Roma 1976, pp. 91 sgg.; M. SORDI, *Timagene di Alessandria: uno storico ellenocentrico e filobarbaro*, in *ANRW*, II, 30/2 (1982), pp. 775 sgg.

universali in quali forme e con quali intenzioni sia stata eventualmente utilizzata la dottrina delle successive egemonie.

Per quanto riguarda Diodoro, si può dubitare della legittimità di leggere la sua costruzione storica secondo il vecchio schema[169]. La *Biblioteca*, come si è visto, segue uno sviluppo a piú ampio raggio, articolato in senso non solo diacronico, ma anche sincronico lungo l'itinerario dell'incivilimento umano. Ma di fronte a un Trogo, che, seguendo la scelta di alcuni intellettuali greci[170], opponeva all'impero di Roma quello dei Parti[171], la posizione del Greco di Sicilia non sembra lontana dall'ammirazione di Dionigi per un impero «che, primo e unico fra quelli che si ricordano in tutti i tempi, fece dell'Oriente e dell'Occidente i confini del suo dominio»[172]. Solo questo impero, il piú grande, il piú duraturo, il piú capace di splendide imprese di conquista, ha potuto realizzare un impero realmente universale, l'unico non destinato a cadere[173]. Se i toni di Diodoro risultano meno enfatici, non per questo sembra da mettere in dubbio non solo il suo lealismo verso i padroni del mondo, ma anche la sua fiducia in un approdo definitivo della storia umana all'universalismo del dominio romano. Spostandosi dalla Sicilia a Roma all'Egitto[174], egli aveva fatto esperienza di osservatori diversi

[169] Qualche perplessità già in TREVES, *La cosmopoli* cit., p. 40, ma specialmente in SARTORI, *Storia* cit., nota 163 p. 527. Nessuna formulazione esplicita della teoria compare nelle sezioni conservate della *Biblioteca*.

[170] Attestazioni famose di questo orientamento sono LIVIO, 9.18.6, e DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.4.3. Cfr. P. TREVES, *Il mito di Alessandro e la Roma di Augusto*, Milano 1953.

[171] Sulle *Historiae Philippicae* di Pompeo Trogo, opera che conosciamo grazie al compendio di Giustino (c. 200 d. C.), cfr. ora J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *An Augustan world historian: the Historiae Philippicae of Pompeius Trogus*, in «Greece & Rome», XXXIV (1987), pp. 56 sgg.; ID., *La Historia Universal de Pompeyo Trogo: coordenadas espaciales y temporales*, Madrid 1992.

[172] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.3.3. Per la discussione dionigiana sugli imperi mondiali in 1.2.1-4 cfr. J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *Die Abfolge der Weltreiche bei Polybios und Dionysios von Halikarnassos*, in «Historia», XXXII (1983), pp. 411 sgg.; P. M. MARTIN, *De l'universel à l'éternel: la liste des hégémonies dans la préface des A.R.*, in «Pallas», XXXIX (1993), pp. 193 sgg.; GABBA, *Dionigi* cit., pp. 169 sg.

[173] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.3.5: Dionigi usa, come Diodoro, l'aggettivo κοινός per qualificare l'impero. A differenza di Polibio, che prospettava limiti non solo di estensione, ma anche di durata per l'egemonia romana, Dionigi sembra sottrarre l'impero alla caducità comune a tutti gli altri. Cfr. MARTIN, *De l'universel* cit. Sugli echi di questi passi di Dionigi in Appiano cfr. J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *Appian and the world empires*, in «Athenaeum», LXII (1984), pp. 640 sgg. Elio Aristide, nell'orazione *A Roma*, 91, contrapponendo il dominio eterno, universale di Roma a quello di Macedoni, Persiani, Medi, Assiri, paragonerà l'alternarsi di questi popoli nell'egemonia alla guida di un gioco della palla.

[174] DIODORO SICULO, 1.44.1, 1.46, 1.83, 3.11 (la descrizione di Alessandria in 17.52 pare frutto in buona parte di autopsia: Canfora in DIODORO SICULO, *Biblioteca storica* cit., pp. XII sgg.). La visita in Egitto, poco dopo l'anno 60 a. C., avvenne in coincidenza con l'ambasceria romana ad Alessandria presso Tolomeo XII Aulete (SVETONIO, *Divus Iulius*, 54.3), ma nulla si sa di un eventuale ruolo di Diodoro nella legazione.

dai quali guardare la realtà egemonica di Roma: qualunque sia stato il grado di coinvolgimento diretto nella politica contemporanea[175], nel clima ecumenico dell'impero l'uomo di studi di un'antica provincia dell'Occidente greco sembra collocarsi come in una realtà stabile e duratura, tranquillamente riconosciuta, per la cui interpretazione forniva ai lettori gli strumenti di una filosofia che suggellava il valore provvidenziale dell'*imperium sine fine*.

[175] Anche gli studi recenti tendono a escludere in Diodoro un impegno politico diretto: cfr., per esempio, SARTORI, *Storia* cit.; specialmente SACKS, *Diodorus* cit., pp. 172 sgg., si è soffermato sul probabile isolamento dello storico nella società romana.

Un impero greco-romano

PAOLO DESIDERI

L'impero bilingue e il parallelismo Greci/Romani

1. *«Scarse ed esili tracce».*

L'interesse dei Greci per Roma non è un fenomeno di alta antichità. Una serie apparentemente nutrita di «testimonianze»[1], risalenti addirittura a Esiodo, potrebbero indurre a ritenere che fin da epoca remota essi si fossero posto il problema di riconoscere matrici epiche (troiane e/o achee) a una città delle cui origini gli stessi abitanti sapevano in realtà ben poco. Sarebbe però un'impressione fallace. È vero che i Greci erano portati a ricostruire connessioni mitiche fra loro e gli altri popoli[2], e che fino da Omero, e dai poemi del cosiddetto *Ciclo epico*, il mito della guerra di Troia, e della dispersione degli eroi seguita alla sua conclusione, aveva costituito il luogo privilegiato per la tessitura di una grande tela «storica», comprensiva dei popoli e le città stanziati attorno al bacino del Mediterraneo; una tela al cui centro, punto di riferimento di tutto il sistema, si collocavano naturalmente i Greci stessi. Ma è altrettanto vero che, in questa costruzione postuma di una rete di relazioni tra i popoli, a Roma e al Lazio non spettava all'inizio, e non spettò a lungo, alcun ruolo privilegiato[3]. L'impressione contraria è solo il frutto di una distorsione ottica, derivante dall'influenza esercitata sulla conservazione selettiva di quelle «testimonianze» dall'assai piú tardo imporsi dell'egemonia, e poi del dominio, di Roma su tutta l'ecumene antica: un fenomeno che indusse i Greci dei tempi nuovi a ricercare, per svilupparle in piú complesse costruzioni, le «scarse ed esili tracce»[4] di una presenza remota di Roma nell'universo intellettuale dei loro ante-

[1] Ripercorse ora analiticamente da G. VANOTTI, *Roma polis hellenis, Roma polis tyrrhenis. Riflessioni sul tema* (1998), in stampa nei «Mélanges de l'Ecole Française de Rome».

[2] E. BICKERMAN, *Origines gentium* (1952), ora in ID., *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods*, Como 1985, pp. 399-417.

[3] E. GABBA, *La nascita dell'idea di Roma nel mondo greco*, in «Rivista Storica Italiana», CIX (1997), pp. 425-35; in generale il mio quadro di riferimento per quanto segue è costituito da ID., *Problemi di metodo per la storia di Roma arcaica*, in *Bilancio critico su Roma arcaica fra monarchia e repubblica. In memoria di Ferdinando Castagnoli*, Atti dei Convegni Lincei, 100 (Roma, 3-4 giugno 1991), Roma 1993, pp. 13-24.

[4] Prendo in prestito l'espressione da PLUTARCO, *Vita di Flaminino*, 11.7.

nati di qualche secolo prima, favorendone con ciò la conservazione nel momento in cui andarono perdute per sempre le opere degli autori piú antichi che essi avevano diligentemente compulsato. Con quelle opere scomparvero viceversa i piú generali contesti epici, o comunque narrativi, nei quali quei singoli dati erano incorporati, e quindi le notizie relative ad altri centri e popoli verosimilmente presenti, allo stesso modo, in quell'universo referenziale.

È certo che già a partire dalle fasi piú remote della sua vicenda storica, seppure non in modo uniforme e continuo, e per lo piú attraverso la mediazione etrusca, anche Roma è stata esposta, nonostante la sua marginalità geografica, alle influenze culturali provenienti dal mondo greco, e specialmente magnogreco[5]. Tali influenze riguardano la sfera della religione, del diritto, dell'economia, della lingua, dell'arte, della tecnologia, del costume ecc.; e nel loro complesso configurano un processo acculturativo di grande portata, che si è sviluppato in maniera per cosí dire naturale, cioè senza, o con ben limitate, interferenze di carattere propriamente politico o militare. Ma non è il fenomeno acculturativo in sé, né in questa prima forma né in quella successiva, piú imponente e politicamente e ideologicamente connotata, per tradizione identificata con la celebre formula oraziana del «Graecia capta»[6], che qui interessa. Il nostro problema è piuttosto quello di capire come il mondo greco abbia vissuto il rapporto con Roma, nella misura in cui, e a partire dal momento in cui, è possibile ritrovare le tracce di una specifica attenzione per esso; e in particolare il ruolo che questo specifico modo di rapportarsi a Roma in quanto alterità – nelle varietà delle sue manifestazioni nel tempo e nello spazio, e nel gioco di sponda ben presto instauratosi con le reazioni degli stessi Romani – ha avuto nel continuo rimodellarsi dell'autopercezione dei Greci[7] nei secoli in cui si è progres-

[5] Su una tematica cosí complessa (e controversa) mi limito a rinviare ai profili sintetici (e alle bibliografie) di N. HORSFALL, *Roma*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2, Roma 1993, pp. 791-822; G. MADDOLI, *L'Occidente*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 1022-23. Per l'età piú antica cfr. i contributi delle prime due sezioni del vol. I (*Roma in Italia*) della *Storia di Roma*, Torino 1988; un aggiornamento della documentazione e delle problematiche sta preparando ora per il vol. III de *I Greci* C. Ampolo, che voglio qui ringraziare per aver letto e migliorato questo saggio, offrendo generosamente il supporto della sua specifica competenza su molti dei temi in esso trattati.

[6] Ultimamente la documentazione complessiva è stata riesaminata da E. S. GRUEN, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca N.Y. 1992. Resta d'obbligo il rinvio a E. FRÄNKEL, *Rome and Greek culture* (1935), in *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, Rom 1964, II, pp. 583-598; cfr. inoltre P. VEYNE, *L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations*, in «Diogène», CVI (aprile-giugno 1979), pp. 3-29, e in contesto piú generale A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, trad. it. Torino 1980. Per un approccio nuovo e stimolante cfr. ora il saggio di A. Wallace-Hadrill in questo volume.

[7] Cfr. D. ASHERI, *Identità greche, identità greca*, in *I Greci*, II/2, Torino 1997, pp. 5-26.

sivamente imposto il dominio romano nel Mediterraneo. È inutile dire che si tratta di un processo «parallelo», non solo in senso cronologico, a quello per cui è venuta a prender forma l'autopercezione degli stessi Romani, in quanto vissuta come contradditorio confronto col mondo greco.

Bisogna naturalmente distinguere i due assai diversi contesti nei quali, pur all'interno del mondo greco, vennero elaborandosi nozioni e idee su Roma a partire dal IV secolo. Per quanto riguarda la Grecia vera e propria, ancora nella prima metà del IV secolo – diciamo al tempo delle leggi Licinie-Sestie a Roma – neppure un uomo avido di notizie storiche, antiquarie, e di costumi di popoli, qual era Aristotele, che sapeva molto di Cartagine e della sua costituzione, aveva un'informazione men che vaga della storia piú antica della lontana cittadina sul Tevere[8]. Dionigi di Alicarnasso, il piú sistematico e motivato dei piú tardi cacciatori di tracce antiche di conoscenza greca di Roma, tre secoli dopo ci assicura che anche il filosofo aveva voluto avanzare una sua personale, quanto apparentemente oziosa, versione delle origini della città, sempre ricollegandole alle storie del dopo-Troia[9]. A Dionigi, interessato com'era a dimostrare il carattere ellenico di Roma, non pareva vero che Aristotele avesse parlato (forse nei *Νόμιμα βαρβαρικά*) di Achei sbandati come autori, per quanto involontari, di uno stanziamento nel Lazio. È strano invece che gli fosse sfuggita, sembrerebbe, la definizione di Roma come «πόλις Ἑλληνίς» che, stando alla *Vita di Camillo* di Plutarco, aveva dato poco piú tardi, non sappiamo su quali basi, l'allievo dello stesso Aristotele (ma anche membro dell'Accademia platonica) Eraclide Pontico. Quest'ultimo parlava in un suo trattato *Sull'anima* (non si capisce a che proposito) dell'assalto che i Galli avevano dato a Roma, rivelando peraltro di avere idee molto incerte su che cosa fosse la città al suo tempo, e addirittura sulla sua collocazione geografica; perfino Plutarco, che ci conserva la notizia, appare propenso a dare scarso credito a uno scrittore che definisce «favolistico e bugiardo»[10]: si potrà dunque pensare che per questo motivo Dionigi abbia preferito omettere una simile «testimonianza».

Sempre a un contesto greco-continentale sembra riconducibile la notizia, risalente a una data imprecisata di fine IV o inizio III secolo, secondo la quale il re Demetrio Poliorcete avrebbe conosciuto una «parentela» (συγγένεια) fra Romani e Greci: proprio in omaggio a questa

[8] GABBA, *La nascita* cit., p. 426.

[9] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.72.3-4 (fr. 609 Rose).

[10] PLUTARCO, *Vita di Camillo*, 22.2-3 (fr. 102 Wehrli); cfr. D. MUSTI, *I Greci e l'Italia*, in *Storia di Roma*, I cit., pp. 48-49; e ultimamente F. CASSOLA, *Chi erano i Greci?*, in *I Greci*, II/1 cit., p. 22.

parentela il re macedone avrebbe infatti restituito ai Romani i pirati anziati che aveva catturato. La notizia proviene da Strabone, che la dà parlando di Anzio, e senza menzionare la sua fonte; non è detto che questa συγγένεια vi fosse connessa alla tradizione dei *Νόστοι*: potrebbe invece implicare una qualche relazione istituitasi di recente fra Roma e il mondo greco (magari con l'ambasceria ad Alessandro, sulla quale subito torneremo). Il re si sarebbe infatti in tale circostanza dichiarato sorpreso «che gli stessi uomini fossero al comando dell'Italia e intanto inviassero bande di pirati; e che, avendo costruito nel Foro un tempio ai Dioscuri, onorassero quelli che tutti chiamano 'Salvatori', ma poi mandassero in Grecia, la patria dei Dioscuri, gente che andava lí per depredare»[11]. La conclusione fu, secondo (la fonte di) Strabone, che «allora i Romani imposero agli Anziati la cessazione di questa attività». Un segno di condiscendenza da parte romana, che ricorda quello, assai piú marcato nel senso della sottomissione, dell'invio ad Alessandro, non molti anni prima, di un cospicuo donativo in oro; un evento di cui parla Memnone di Eraclea[12] – pur se non coerente in tutti i dettagli – ma sul quale non occorre qui soffermarci, perché nessun autore parla in questo contesto di una «parentela» fra Romani e Greci, e ancor meno di un'origine comune.

I rapporti con Roma erano per forza di cose piú diretti, e quindi l'informazione piú accurata, nella grecità di Magna Grecia e Sicilia (all'interno della quale, peraltro, sarebbero necessarie ulteriori piú articolate distinzioni): anche qui, tuttavia, un particolare interesse per la città e i suoi abitanti si riscontra solo a partire dalla metà del IV secolo, in evidente connessione con la progressiva espansione politica di Roma verso il Mezzogiorno d'Italia[13]. La prima cosa che è dato osservare è che in questo ambiente a nessuno veniva in mente di considerare i Romani altro che come barbari. Ciò risulta con chiarezza almeno da un passo di Aristosseno di Taranto, vissuto nei decenni centrali del IV secolo. Nei *Σύμμικτα συμποτικά* lo scrittore afferma che i «Posidoniati che abitano nel golfo tirrenico, essendo stati elleni all'origine, si erano imbarbariti divenendo etruschi o romani». «Allo stesso modo – ammonisce i suoi

[11] STRABONE, 5.3.5 (trad. di A. Biraschi); F. CANALI DE ROSSI, *Le ambascerie dal mondo greco a Roma in età repubblicana*, Roma 1997, n. 462 (con bibliografia). Di particolare interesse l'analisi che fa dell'episodio VEYNE, *L'hellénisation* cit., p. 10.

[12] *FGrHist*, 434 F 18; cfr. la discussione su questo e altri passi connessi in L. BRACCESI, *Grecità adriatica. Un capitolo della colonizzazione greca in Occidente*, Bologna 1977², pp. 250 sgg.

[13] Questo non esclude naturalmente che anche in precedenza accenni a Roma possano esser stati presenti in contesti letterari greci di quest'area, come l'ipotetica *Cronaca Cumana*: cfr. la discussione di E. GABBA, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica*, in *Les origines de la République romaine* («Entretiens Hardt», XIII), Vandœuvres-Genève 1967, pp. 144 sgg.

concittadini Aristosseno – anche noi, ora che anche i teatri si sono barbarizzati, e che questa musica volgare si è completamente corrotta, siamo in pochi a ricordarci, ritrovandoci fra noi, che cosa era la musica»[14]. Ma anche l'autore dal quale Strabone traeva il giudizio che la grecità della Magna Grecia era ormai ridotta – non è chiaro quando – alle città di Taranto, Reggio e Napoli, collocava i Romani, insieme a Lucani, Bruzzi, Campani, fra i popoli responsabili di questo imbarbarimento[15]. Immediatamente a ridosso (282 a. C.) dell'arrivo di Pirro in Italia si situa poi l'episodio, narrato da Dionigi, dell'ambasciatore Postumio Megello fatto oggetto dei sarcasmi dei Tarantini per il suo modo, considerato barbaro[16], di esprimersi in greco. E tuttavia non è possibile sottovalutare una testimonianza come quella di Eratostene di Cirene, che, come vedremo meglio piú avanti, attribuisce tanto ai Romani quanto ai Cartaginesi una struttura politica eccellente. Dietro una presa di posizione del genere si intravede una lunga storia di contatti, probabilmente mediati dalla Sicilia, tra grecità africana e Roma, nel cui contesto la connotazione dei Romani (e dei Cartaginesi) come barbari si rivelava assai scarsamente significativa.

2. *L'origine troiana di Roma.*

È in ogni caso dall'ambiente greco di Sicilia che proviene lo storico che per la prima volta dedicò a Roma e al mondo romano una specifica attenzione: quel Timeo di Tauromenio che specialmente da Momigliano in poi è d'uso considerare il vero «scopritore» del ruolo e dell'importanza, ormai non solo italica, della città sul Tevere[17]. Secondo Dionigi, Timeo fu il primo (a non considerare la sbrigativa sintesi di Ieronimo di Cardia) che dedicò uno spazio adeguato a Roma, e ciò non solo

[14] ATENEO, 14.632ab; cfr. A. FRASCHETTI, *Aristosseno, i Romani e la 'barbarizzazione' di Poseidonia*, in «Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Sezione di archeologia e storia antica», III (1981), pp. 97-115; A. L. PROSDOCIMI, *Le lingue dominanti e i linguaggi locali*, in G. CAVALLO, P. FEDELI e A. GIARDINA (a cura di), *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, Roma 1989, pp. 68-72. In un altro passo, probabilmente dalla *Vita di Pitagora*, si parla dei Romani come di una delle popolazioni italiche (sono citati insieme Messapi, Lucani, Peucezi) tra le quali si sarebbero diffuse le teorie pitagoriche (sulla circostanza cfr. GABBA, *Considerazioni* cit., p. 157); ma non è specificato che si tratti di barbari. Sulla tradizione del discepolato Pitagora-Numa cfr. oltre.

[15] STRABONE, 6.1.2; cfr. D. ASHERI, *Colonizzazione e decolonizzazione*, in *I Greci*, I, Torino 1996, p. 91.

[16] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 19.5.1; cfr. APPIANO, *Guerra sannitica*, 7.2.

[17] A. MOMIGLIANO, *Atene nel III secolo a. C. e la scoperta di Roma nelle storie di Timeo di Tauromenio*, in «Rivista Storica Italiana», LXXI (1959), pp. 529-56 (poi in ID., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, pp. 25-53).

in quanto raccontò in una specifica monografia la guerra con Pirro, ma perché già prima aveva trattato della parte piú antica della storia della città nella sua *Storia universale*[18]. In realtà, nel valutare la posizione di Timeo su Roma, è inevitabile che si attribuisca maggior peso all'episodio della guerra di Pirro; non sarà infatti un caso che proprio dall'opera su Pirro provenga la testimonianza che meglio documenta la convinzione di Timeo che l'origine dei Romani dovesse essere ricondotta a Ilio. Si tratta dell'argomento – che Polibio ridicolizza – ricavato dalla cerimonia dell'«Equus October»: secondo lo storico siceliota, una sorta di rievocazione annuale della distruzione di Ilio[19]. Non è da escludere che l'idea dell'origine troiana della città fosse già presente nelle *Storie*, ma si può ragionevolmente ritenere che sia stato il tentativo epirota di espansione in Magna Grecia, e il sempre piú forte coinvolgimento di Roma negli affari politici del Sud d'Italia seguito al suo fallimento, a spingere Timeo a cercare un fondamento piú solido a una tradizione che, come si è visto, era già presente da tempo nella letteratura sui *Nóστoι*[20].

È difficile dire se, oltre a produrre nuovi argomenti, anche sulla base di una ricognizione autoptica nel Lazio[21], a favore di questa tradizione, Timeo l'abbia orientata nel senso dell'integrazione (come era stato fino ad allora)[22], o non viceversa per la prima volta in quello dell'opposizione, rispetto al mondo greco. Il fatto certo è che, in concomitanza con l'avventura italiana di Pirro (che rappresentò, come sottolinea Pausania[23], probabilmente da Ieronimo di Cardia, il primo vero e proprio confronto militare fra Romani e Greci), per la prima volta l'antefatto mitico dei rapporti fra questi stessi popoli – o i loro remoti progenitori – appare configurarsi, almeno nell'ottica di Pirro, in termini oppositivi. «In Pirro si destò il ricordo della presa di Troia e la speranza che la sua impresa bellica gli sarebbe riuscita allo stesso modo: infatti lui, discen-

[18] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.6.1 (*FGrHist*, 566 T 9b); è possibile che nella monografia l'«archeologia» di Roma sia stata trattata di nuovo (cfr. R. VATTUONE, *Sapienza d'Occidente. Il pensiero storico di Timeo di Tauromenio*, Bologna 1991, pp. 269 sgg.).

[19] POLIBIO, 12.4b (= *FGrHist*, 566 F 36); cfr. VATTUONE, *Sapienza* cit., pp. 282 sgg.

[20] Sulla storia della diffusione del mito dell'origine troiana di Roma cfr. ultimamente GRUEN, *Culture* cit., pp. 6-51; G. VANOTTI, *L'altro Enea. La testimonianza di Dionigi di Alicarnasso*, Roma 1995 (per l'epoca che ci interessa cfr. specialmente pp. 41 sgg.).

[21] Cfr. *FGrHist*, 566 F 59 (da DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.67.4) sulle reliquie troiane a Lavinio; in realtà non è sicuro che questo frammento sia da attribuire alla monografia (cfr. VATTUONE, *Sapienza* cit., p. 283).

[22] Cfr. C. AMPOLO, *Enea ed Ulisse nel Lazio da Ellanico (FGrHist 4 F 84) a Festo (432 L)*, in «La Parola del Passato», CCLXVI (1992), pp. 321-42.

[23] PAUSANIA, 1.11.7. D. Musti, in PAUSANIA, *Guida della Grecia*, I, Milano 1982, p. 301, scrive: «Pirro è sentito come un autentico nodo storico sia nei rapporti intragreci, sia in quelli tra Greci e Romani».

dente di Achille, avrebbe portato guerra a una colonia di Troia»[24]. La conseguenza sembra essere che, per Pirro, i Romani non abbiano in comune con i Greci se non la mitica conflittualità di un tempo lontanissimo, e quindi debbano essere senz'altro considerati barbari. Lo prova in effetti un episodio ricordato da Plutarco nella *Vita* del re epirota, la riflessione comunicata a uno degli «amici», poco prima della battaglia di Eraclea, alla vista dell'esercito romano: «La disposizione di questi barbari, o Megacle, non è barbara; ma li vedremo alla prova»[25]. È solo a partire da questo momento che l'origine troiana, depurata dell'originaria mistione con la componente achea, viene a connotarsi come antefatto mitico, e quindi strumento ideologico, dell'opposizione fra i Greci (in quanto eredi degli Achei, nemici dei Troiani) e Roma (in quanto discendenza del troiano Enea). Sembra iniziare dunque qui, apparentemente per una suggestione «romantica» del re d'Epiro, il lungo viaggio che condurrà, nel contesto culturale romano, alla formulazione compiuta del mito troiano come connotato di identità «nazionale» dell'*Eneide* di Virgilio; un'identità definita come alternativa, se non oppositiva, rispetto a quella greca[26].

Ma noi ci occuperemo ora degli sviluppi che tale nuovo orientamento ebbe nel mondo greco. Non era naturalmente una novità una lettura del mito troiano che ne facesse un prototipo di ostilità fra popoli, e incidentalmente un fattore di identità greca. Alle origini stesse della storiografia, Erodoto aveva formulato l'ipotesi che il conflitto greco-persiano non fosse che la versione attuale di un piú generale e reiterato antagonismo fra l'Europa e l'Asia, di cui la guerra di Troia aveva rappresentato l'episodio fino ad allora piú grandioso. Un tale genere di let-

[24] PAUSANIA, I.12.1 (trad. di S. Rizzo). E. GABBA, *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma (III-II secolo a. C.)* (1976), in ID., *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993, pp. 108 sgg., insiste a buon diritto sul fatto che, dal punto di vista romano, l'accettazione del mito di fondazione eneadico non implica, almeno nel III secolo, un atteggiamento antigreco (cosí anche GRUEN, *Culture* cit., pp. 29 sgg.); dal punto di vista greco però le cose sembrano diverse. Già in Erodoto la guerra fra Troiani e Achei è considerata un episodio del conflitto «storico» fra Europa e Asia (cfr. piú avanti); i Troiani sono considerati esplicitamente barbari da ISOCRATE, *Panegirico*, 158 sgg.; LICOFRONE, *Alessandra*, 1226-82, concepisce il futuro impero di Roma, fondato da Enea, come una delle sventure a cui andranno incontro i distruttori di Troia (sulla profezia eneadica dell'*Alessandra* cfr. ultimamente la discussione di VANOTTI, *L'altro Enea* cit., pp. 41 sgg.).

[25] PLUTARCO, *Vita di Pirro*, 16.7 (trad. di N. Marasco); cfr. ID., *Vita di Flaminino*, 5.4-5 (dove Plutarco istituisce un confronto tra questa battuta di Pirro e il controverso giudizio dei Greci sui Romani al tempo della prima vera campagna militare romana in Grecia). Sull'episodio cfr. ora F. HARTOG, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996, pp. 174 sg.

[26] Sulle modalità dell'uso romano del mito di Enea cfr. A. MOMIGLIANO, *Come riconciliare greci e troiani* (1982), in ID., *Roma arcaica*, Firenze 1989, pp. 325-45; L. CANFORA, *Roma «città greca»*, in «Quaderni di Storia», XXXIX (gennaio-giugno 1994), pp. 34 sgg.; e ultimamente A. GIARDINA, *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma-Bari 1997, pp. 62 sgg.

tura è fra l'altro attestato abbastanza precocemente anche in ambito italico: nel terzo quarto del IV secolo a. C.[27], negli affreschi della tomba François di Vulci, alla contrapposizione Achei/Troiani della scena del sacrificio dei prigionieri risponde la contrapposizione Romani/Etruschi di quella del massacro dei seguaci di Cneve Tarchunies[28]. La novità introdotta da Pirro nell'incipiente III secolo sta nel fatto che ora per la prima volta la coppia oppositiva Achei/Troiani diventa il punto di riferimento mitico del conflitto greco-romano in Magna Grecia, in funzione di un'identificazione dei Romani come barbari in quanto Troiani – l'equazione Troiani = barbari si poteva già trovare in Isocrate – e quindi di una connotazione in senso «nazionale» di tale conflitto. Diversi episodi mostrano come in seguito, e almeno fino alla fine della guerra con Antioco III, questa tematica abbia giocato un ruolo importante nella politica e nella diplomazia greca, e come i Romani l'abbiano a loro volta saputa sfruttare a proprio vantaggio.

Prima di tutto va menzionato un episodio accaduto in Sicilia nel corso della prima guerra punica: la città di Segesta, che appartiene all'area dell'egemonia cartaginese, sopprime il presidio punico e si dà ai consoli romani «in ragione dell'affinità (οἰκείωσις) con i Romani: dicevano infatti di discendere da Enea»[29]. Anche se qui l'elemento oppositivo è rappresentato dai Cartaginesi, abbiamo uno schema che si ritroverà poi piú volte applicato in ambito greco: città o popolazioni che invocano protezione romana richiamandosi al mito troiano; è caratteristico che, pur essendo greche (o per lo meno da tempo ellenizzate), queste comunità mettono per cosí dire tra parentesi la propria ellenicità per rivendicare benemerenze troiane. Il primo caso, quello che vede come protagonisti gli Acarnani, si verifica attorno al 240 a. C. Questa popolazione chiede aiuto a Roma contro gli Etoli, ottenendo che un'ambasceria romana richieda a questi ultimi di sgomberare le città acarnane occupate, con la motivazione che gli Acarnani «erano stati i soli a non mandare un tempo aiuti ai Greci contro i Troiani, che erano i loro progenitori»[30]. Sem-

[27] M. CRISTOFANI, *Ricerche sulla pittura della tomba François di Vulci*, in «Dialoghi di Archeologia», I (1967), pp. 186-269, ripreso da F. COARELLI, *Le pitture della tomba François a Vulci: una proposta di lettura*, ivi, serie 3, II (1983), pp. 43-69 (poi in ID., *Revixit ars. Arte e ideologia a Roma. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Roma 1996, pp. 138-39). Sul significato degli affreschi cfr. ora GIARDINA, *L'Italia romana* cit., p. 65.

[28] Per un tentativo di recuperare il punto di vista etrusco cfr. D. BRIQUEL, *Le regard des autres. Les origines de Rome vues par ses ennemies (début du IV^e siècle / début du I^{er} siècle av. J.C.)*, Paris 1997, pp. 57-116 (e specialmente 96 sgg.).

[29] ZONARA, 8.9 (DIONE CASSIO, 11); questa *cognatio* è ricordata anche da CICERONE, *In C. Verrem*, 2.4.72, mentre l'origine troiana della città figura già in TUCIDIDE, 6.2.3.

[30] GIUSTINO, 28.1 (cfr. CANALI DE ROSSI, *Le ambascerie* cit., n. 2).

bra ragionevole ipotizzare che il richiamo omerico sia stato originariamente d'iniziativa acarnana; ma anche il semplice fatto che il senato romano l'abbia fatto proprio indica che a Roma si è capito il vantaggio che si poteva trarre da un simile argomento. Naturalmente non è in discussione il carattere barbaro, o comunque non greco, dei Romani: vedremo in effetti che ancora una generazione piú tardi un Licisco, pure acarnano, parla senz'altro dei Romani come di barbari; e non sarà il solo. Ma, anche cosí, l'origine troiana della città sembra consentire almeno a qualche spezzone di grecità di reclamarne, anche contro altri Greci, speciali condizioni di favore.

I casi piú significativi sono quelli delle città della Troade, che (come Lampsaco) chiedono aiuto ai Romani contro il re Antioco in nome della συγγένεια prima ancora che essi sbarchino in Asia, o che (come Dardano o Ilio) si schierano dalla loro parte subito dopo lo sbarco. Il quadro politico-diplomatico è sempre quello da cui è scaturita la guerra contro Filippo V: i Romani intervengono in Grecia, e poi in Asia, non solo e non tanto per diretti motivi di risentimento che li oppongano alla potenza ellenistica, prima i Macedoni, poi i Siriaci, quanto perché si ergono a paladini di singole città greche (o addirittura del principio stesso della libertà delle città greche) minacciate dall'invadenza dei re, che appaiono invece i portatori del principio politico opposto della negazione della libertà delle città. In questo contesto, vediamo che una serie di città d'Asia, minacciate dai progetti dei Seleucidi di riaffermazione dei propri diritti dinastici su tutta l'Anatolia, fanno appello a Roma contro Antioco. Si tratta di Lampsaco, Smirne e Alessandria Troade[31], e almeno per quanto riguarda Lampsaco, che è sita in realtà all'estremo nord-occidentale della Frigia ellespontiaca, sappiamo che l'appello trae il proprio fondamento da una invocata συγγένεια con Roma.

Una lunga iscrizione ci conserva il testo di un decreto votato dalla città in onore del cittadino Egesia, per come ha operato nell'interesse dei concittadini in tale circostanza[32]. Veniamo cosí a sapere che su richiesta degli stessi Lampsaceni Egesia si è recato, quando ancora era in corso la guerra romano-macedone, presso il comandante navale Lucio[33]

[31] La notizia proviene da POLIBIO, 21.13.3; cfr. poi DIODORO SICULO, 29.7; APPIANO, *Guerra siriaca*, 2.5. Sul contesto storico e ideologico cfr. P. DESIDERI, *Studi di storiografia eracleota. II: La guerra con Antioco il Grande*, in «Studi Classici e Orientali», XIX-XX (1970-71), pp. 498 sgg.; E. S. GRUEN, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley - Los Angeles - London 1984, pp. 538 sgg.; J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Rome 1988, pp. 133 sgg.

[32] *SIG*³, 591; *IGR*, IV, 179; *I. Lampsakos*, n. 4; e ora CANALI DE ROSSI, *Le ambascerie* cit., n. 236.

[33] ll. 17-18. Si tratta di L. Quinzio Flaminino, legato del fratello Tito, comandante in capo

in Grecia; poi a Marsiglia, i cui cittadini sono «fratelli» dei Lampsaceni[34]; poi insieme a una delegazione marsigliese a Roma[35]; infine di nuovo in Grecia, a Corinto, presso il console Tito (Quinzio Flaminino) e i dieci commissari incaricati della sistemazione delle questioni postbelliche[36]. Ovunque Egesia raccomanda ai Romani la sua città – riuscendo alla fine a ottenerne l'*adscriptio* al trattato di pace che chiude la «seconda guerra macedonica» – in nome di questa piú volte richiamata συγγένεια[37], della quale tuttavia non è mai specificata la natura. La spiegazione piú verosimile di tale omissione, dal momento che la controparte romana mostra di accettare subito questa «parentela», potrebbe risiedere proprio nel fatto che non sono necessarie precisazioni: nel senso che entrambe le città possano per cosí dire automaticamente riconoscersi nel mito di Enea, Lampsaco come terra di origine dell'eroe, Roma come città derivata dalle sue peregrinazioni in Occidente. Lampsaco è in ogni caso una delle città che costituiscono il κοινόν religioso centrato sul santuario di Atena Ilias della nuova Ilio[38], e questa circostanza – cioè il collegamento con Ilio – potrebbe apparire sufficiente a legittimare il richiamo al mito troiano.

In effetti i rapporti fra Roma e Ilio, stretti all'insegna della parentela mitica, sembrano aver avuto inizio qualche tempo prima. A un momento imprecisabile, ma in ogni caso anteriore all'inizio del regno di Antioco III, risale la lettera, «scritta in greco», con la quale Roma avrebbe «promesso a un re Seleuco l'amicizia e l'alleanza del senato e del popolo, alla sola condizione che assicurasse l'immunità da ogni carico (fiscale) agli Iliesi, suoi consanguinei»[39]. Di questa lettera, secondo Svetonio, dette lettura l'imperatore Claudio in senato per motivare la decisione di rimettere in perpetuo i tributi ai medesimi Iliesi. Gli Iliesi avrebbero poi figurato fra gli *adscripti* alla pace di Fenice (205 a. C.), con cui si chiude la «prima guerra macedonica», aprendone addirittura la lista di parte romana[40]. L'attendibilità di entrambe queste notizie è

della spedizione romana; la missione di Egesia è cominciata probabilmente fra autunno e inverno del 197.

[34] ll. 26-27, 42-48; per l'ἀδελφότης fra Lampsaco e Marsiglia cfr. anche l. 54.

[35] ll. 48-69.

[36] ll. 69-77.

[37] Cfr. ll. *18/19*, 21, 25, *31*, 55, *60* [in corsivo i luoghi in cui il termine è in gran parte integrato]; alla l. 31/32 è usato anche il termine di οἰκειότης (nella lettera di Lucio).

[38] *I. Lampsakos*, p. 24.

[39] SVETONIO, *Claudius*, 25.3: «consanguineos suos Ilienses»; cfr. GIARDINA, *L'Italia romana* cit., pp. 62 sg.

[40] LIVIO, 29.12.14.

contestata[41], ma a favore dell'accettazione si può addurre anche la considerazione che difficilmente i Lampsaceni avrebbero potuto proporre una loro parentela, se quella degli Iliesi non fosse già stata ampiamente riconosciuta. Lo stesso argomento vale a maggior ragione se si prendono in considerazione gli episodi, ricordati da Livio, relativi alle prese di contatto con città della Troade – e in particolare con Ilio – da parte dell'esercito romano dopo lo sbarco in Asia[42]. Il piú importante di questi episodi, quello che potrebbe definirsi il «pellegrinaggio» di Scipione Africano alla cittadella di Ilio, compare con grande enfasi anche nell'*Epitome* di Giustino delle perdute *Storie filippiche* di Pompeo Trogo[43]. Anche qui è difficile pensare che comandanti romani potessero prendere iniziative del genere senza che «il senato e il popolo romano» ne avessero da tempo creato le premesse diplomatiche e ideologiche, certamente anche sulla spinta di sollecitazioni provenienti dalla stessa cittadina della Troade.

3. *I Romani come barbari.*

Ci si può domandare quale risonanza possano aver avuto questi richiami troiani, specie i piú antichi, anteriori al primo apparire di una forza militare romana nelle acque e sulle coste della Grecia vera e propria, nel modo di vedere e valutare Roma da parte dell'opinione pubblica greca del tempo. L'impressione è che abbiano agito nel senso di rafforzare l'idea che i Romani fossero barbari; certo non l'hanno indebolita. Come abbiamo anticipato, l'acarnano Licisco basava in effetti gran parte della sua argomentazione contro la richiesta etolica a Sparta di partecipare alla lega militare contro Filippo – siamo nel 210 a. C. – sul fatto che tale alleanza era egemonizzata da una città barbara: Roma, per l'appunto; Sparta avrebbe tradito i suoi piú celebrati meriti storici nei confronti della grecità tutta se avesse accettato la responsabilità di aprire ora ai barbari d'Occidente quelle porte della Grecia che i suoi an-

[41] Cfr. ultimamente la discussione di A. COPPOLA, *Memorie troiane e ambascerie romane*, in L. BRACCESI (a cura di), *Hesperia, 4. Studi sulla grecità di Occidente*, Roma 1994, pp. 180-81 (favorevole ad accettarla); contrario invece, ad esempio, A. MASTROCINQUE, *Manipolazione della storia in età ellenistica: i Seleucidi e Roma*, Roma 1983, pp. 127-28.

[42] LIVIO, 37.9.7, 37.37.2-3.

[43] GIUSTINO, 31.8.1-4. È notevole, come testimonianza di una percezione diffusa, nel mondo greco, dell'origine troiana dei Romani, il famoso oracolo relativo all'emersione dell'Isola Sacra, ricordato in PLUTARCO, *Sugli oracoli della Pizia*, 399e, dove essi sono definiti appunto «Τρώων γενεά»: siamo, sembrerebbe, attorno al 197 a. C. (H. W. PARKE, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London - New York 1988, p. 131).

tenati avevano cosí eroicamente difeso contro i Persiani. Possiamo certo pensare che Polibio, lo storico che riporta questo discorso (insieme a quello di segno opposto dell'etolo Clenea) in una parte delle sue *Storie* scritta forse cinquant'anni dopo, lo caricasse di valenze e sfumature derivanti dall'esperienza dei fatti nel frattempo intercorsi; ma sarebbe ingiustificato dubitare che Licisco possa aver sviluppato argomenti di questo genere, che lo stesso contraddittore Clenea non contesta[44].

La proposizione di tali argomenti appariva fra l'altro pienamente legittimata dall'odiosità (dal punto di vista greco) di una particolare clausola del trattato di alleanza antimacedone stipulato fra i Romani e gli Etoli[45], al quale gli Spartani erano ora invitati ad aderire: quella in base alla quale la parte mobile – e specialmente le persone – della preda bellica realizzata dagli alleati sarebbe stata di proprietà romana, mentre agli Etoli sarebbe spettata la parte non asportabile, terre e case. Questa clausola aveva già mostrato, al momento in cui Licisco pronuncia il suo discorso, i suoi effetti facilmente prevedibili: la vendita in schiavitú – ad opera dei Romani – degli abitanti di alcuni centri acarnani saccheggiati. Ma avrebbe continuato a mostrarne anche in seguito, quando la stessa sorte colpí popolazioni greche molto meno periferiche, come gli abitanti di Egina e di Oreo nell'Eubea. E furono questa volta i Rodiesi – pur legati a Roma, se non da trattati, da vincoli operativi di antica data[46] – a qualificare senza mezzi termini questi loro «amici» dell'epiteto di barbari, in un altro non meno celebre discorso, quello pronunciato da Trasicrate[47] in un contesto polibiano non ricostruibile con certezza, ma che apparteneva comunque al libro XI delle *Storie* (e quindi da collocare all'interno della stessa guerra, apparentemente poco prima della conclusione della pace di Fenice, del 205).

Anche in questo caso non sembra che ne siano seguiti incidenti diplomatici o obiezioni polemiche; cosí come quando, al concilio panetolico di Naupatto della primavera del 199, i delegati macedoni cercano di dissuadere gli Etoli dal raccogliere l'invito romano a muovere di nuovo contro Filippo. È questa volta Livio (certamente da Polibio, che manca per questa parte) a riportare il loro discorso, nel quale si cerca di mettere in guardia dagli speciosi argomenti dei Romani. Essi ricordano iro-

[44] Su questo discorso (e gli altri relativi al carattere barbaro dei Romani) cfr. J. DEININGER, *Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland 217-86 v. Chr.*, Berlin - New York 1971, pp. 29 sgg.

[45] Per una presentazione di questo trattato (del 212 o 211 a. C.) cfr. L. MORETTI, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, Firenze 1976, n. 87.

[46] CANALI DE ROSSI, *Le ambascerie* cit., n. 233.

[47] POLIBIO, 11.4-5 (in particolare 5.7).

nicamente come sia stata mal tutelata la libertà delle città greche di Sicilia e Magna Grecia da coloro che pretendono ora di difendere quella di Atene o di altre comunità elleniche. Per esse non è certo la Macedonia a rappresentare un pericolo, ma proprio

> questi stranieri (*alienigenae*), separati da noi piú per la lingua, gli usi, le leggi che non da distanza di mare o di terra ... Lasciate che legioni straniere (*externas*) si avvezzino a queste terre, e ne subirete il giogo ... Cause minori possono per qualche tempo tenere divisi o alleati Etoli, Acarnani, Macedoni, tutta gente che parla la stessa lingua; ma con gli stranieri (*alienigenis*), con i barbari, tutti i Greci sono e saranno sempre in eterna guerra: sono nemici infatti per natura, che è sempre la stessa, e non per cause che continuamente mutano[48].

Nel successivo intervento gli Ateniesi non contestano la definizione dei Romani come *alienigenae* e *barbari*, anche se rilevano che le devastazioni compiute da Filippo nel territorio dell'Attica tolgono peso ad argomenti di questo genere[49]; né la contestano i Romani stessi nell'intervento col quale si conclude il concilio[50].

Del resto, dall'uso linguistico della commedia di Plauto sembra risultare una pacifica accettazione da parte dei Romani del proprio status, per chiamarlo cosí, di barbari: basta pensare al celebre «Plautus vortit barbare» del Prologo del *Trinummus*[51], e ai numerosi altri passi plautini, anche di qualche decennio piú tardi, nei quali col termine *barbari* si allude ai Romani (e con *barbaria* all'Italia)[52]; Catone peraltro si rende conto del carattere spregiativo, dal punto di vista greco, della definizione, e chiaramente se ne sente offeso[53]. In ogni caso i Romani rivendicano orgogliosamente di fronte ai Greci, e anche in senso antigreco, la loro natura di Troiani. Cosí, nel racconto liviano dell'istituzione dei *ludi Apollinares*, troviamo documentata una lettura romana del mito delle origini troiane, che ne sottolinea gli elementi di opposizione alla Grecia; risultò infatti dalla ricognizione dei testi profetici noti come *Carmina Marciana*, fatta nel 212 a. C. per disposizione del senato, che l'esito infausto della battaglia di Canne vi era prevista in questi termini: «Amnem, Troiugena, fuge Cannam, ne te alienigenae cogant in campo Diomedis conserere manus...»[54]. E allo stesso modo dovranno leggersi

[48] LIVIO, 31.29 (trad. di C. Vitali, con modifiche).
[49] *Ibid.*, 31.30.
[50] *Ibid.*, 31.32.
[51] PLAUTO, *Trinummus*, 19; cfr. ID., *Asinaria*, 11: «Maccus vortit barbare».
[52] Cfr. *Miles gloriosus*, 211: «poetae ... barbaro» (Nevio); *Poenulus*, 598: «barbaria» (Italia); *Captivi*, 883: «urbes barbaricas» (città italiche); *Curculio*, 150; *Stichus*, 193; ecc.
[53] PLINIO, *Naturalis historia*, 29.14.
[54] LIVIO, 25.12.5 sgg.

le dediche apposte da Flaminino ai propri donativi delfici, quali risultano da un passo della plutarchea *Vita di Flaminino*, sul cui contesto torneremo piú avanti.

> Tito stesso fu molto orgoglioso d'aver liberato la Grecia: offrendo infatti a Delfi degli scudi d'argento e il proprio grande usbergo, vi fece incidere queste parole: «Figli di Zeus che godete delle veloci cavalle, Tindaridi signori di Sparta: un dono grandissimo vi diede Tito, discendente di Enea, costruendo la libertà per i figli dei Greci». Anche ad Apollo dedicò una corona d'oro con questa iscrizione: «Questa corona d'oro posò sulle ambrosie chiome del figlio di Latona il grande condottiero degli Eneadi. Tu che da lungi saetti, concedi al divino Tito la gloria del valore»[55].

Non può essere casuale questa sottolineatura delle proprie origini troiane nel momento stesso in cui si concede la libertà alla Grecia. Nel pensiero di Flaminino questa concessione doveva essere interpretata come una quintessenza di magnanimità: i Romani avrebbero anche potuto approfittare della vittoria sulla Macedonia per vendicarsi legittimamente sui «figli dei Greci» dell'antica distruzione della loro città di origine. Cosí in effetti sarà presentata qualche decennio piú tardi dall'epigrammatista greco Polistrato la distruzione di Corinto ad opera di Mummio: «gli Eneadi lasciarono incompianti gli Achei che avevano incendiato la reggia di Priamo, sottraendo loro gli onori funebri»[56].

4. *Una via di mezzo fra Greci e barbari.*

L'argomento usato dagli Ateniesi contro Filippo ci ricorda però che la teoria, o meglio l'ideologia, della contrapposizione «naturale» fra Greci e barbari (alla quale si richiamava la delegazione macedone) era stata sí molto forte in Grecia per tutto il v secolo e fino ai primi decenni del iv (basta pensare ad Aristotele); ma aveva poi cominciato a lasciare spazio a una visione sostanzialmente diversa, quella secondo la quale l'elemento fondamentale della distinzione doveva essere identificato, piuttosto che con connotati naturali (come l'appartenenza a un determinato ἔθνος), con la disposizione o meno ad acquisire una cultura che, pur essendo per definizione greca, a nessuno, neppure ai Greci, era offerta in modo per cosí dire automatico. Un'idea di questo genere si può forse trovare già in Isocrate, il quale dichiara nel *Panegirico* (380 a. C.) che

[55] PLUTARCO, *Vita di Flaminino*, 12.11-12 (trad. di D. Magnino).

[56] *Antologia Palatina*, 7.297.5-6 (A. S. GOW e D. L. PAGE, *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, Cambridge 1965, I, p. 166, n. II). Cfr. J. TOULOUMAKOS, *Zum Geschichtsbewußtsein der Griechen in der Zeit des römischen Herrschaft*, Göttingen 1971, p. 24.

la vera gloria di Atene consiste nell'aver fatto sí «che il nome di Elleni designi non piú la stirpe, ma il modo di pensare, e che siano chiamati Elleni non quelli che hanno la nostra stessa origine, ma quelli che hanno in comune con noi la nostra cultura»[57]. È stata però soprattutto l'età che ha seguito le imprese di Alessandro a vedere applicato concretamente questo principio in tutte le aree geografiche nelle quali si è poi consolidato, con l'instaurazione delle monarchie ellenistiche, il dominio politico dell'*élite* macedone. Il fenomeno non può certo essere descritto o analizzato in questa sede (basti il rinvio ai saggi della prima parte di questo volume); ma vale la pena di ricordare un aneddoto famoso, nel quale si riassume emblematicamente la problematica che ci interessa.

Racconta dunque Strabone, a chiusura del primo libro della sua *Geografia*, all'interno di una polemica con Eratostene relativa al modo di distinguere le zone abitate nella descrizione geografica, che Eratostene stesso avrebbe negato il valore di una distinzione in tale sede fra Greci e barbari, polemizzando a sua volta con chi aveva dato ad Alessandro il famoso consiglio[58] di «trattare i Greci come amici e i barbari come nemici»; consiglio che Alessandro non avrebbe in realtà seguito, «accogliendo con favore e beneficando quanti poteva tra gli uomini di valore». L'argomento, riportato da Strabone, che secondo Eratostene militava a favore della decisione di Alessandro, era che «in effetti molti dei Greci sono spregevoli (κακούς), mentre molti dei barbari sono civili (ἀστείους), come gli Indiani e gli Ariani, o ancora i Romani e i Cartaginesi, che hanno degli ordinamenti politici cosí splendidi»[59]. Strabone sosteneva che in realtà Alessandro aveva seguito il senso, se non la lettera, del consiglio: «presso gli uni [*sc.* i Greci] infatti domina l'ordine, il senso politico, e tutto ciò che si accompagna all'educazione e al ragionamento, mentre presso gli altri [*sc.* i barbari] il contrario»; in tal modo negando l'evidenza delle simpatie «orientali» di Alessandro. Ma quel-

[57] ISOCRATE, *Panegirico*, 50 (trad. di F. Cassola); su questo passo cfr. anche ASHERI, *Identità* cit., p. 13, e, con un'interpretazione diversa e probabilmente piú corretta («gli unici Greci ad essere genuinamente tali sono quelli che hanno assorbito la cultura ateniese»), G. W. MOST, *Atene come scuola della Grecia*, in *I Greci*, II/2 cit., pp. 1346-47, 1351-52. Sulla possibilità che popolazioni barbare si ellenizzino cfr. comunque ISOCRATE, *Evagora*, 49-50 (365 a. C.).

[58] Si trattava di Aristotele, secondo PLUTARCO, *Sulla fortuna o virtú di Alessandro Magno*, 1.6.329b.

[59] STRABONE, 1.4.9; sul passo cfr. MOMIGLIANO, *Saggezza* cit., pp. 6 e 18 (datazione al 240-230 a. C.); P. THOLLARD, *Barbarie et civilization chez Strabon. Etude critique des livres III et IV de la «Géographie»*, Paris 1987, pp. 29-31; P. DESIDERI, *Eforo e Strabone sui «popoli misti» (Str. XIV, 5.23-26)*, in *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità* («Contributi dell'Istituto di storia antica», XVIII), Milano 1992, pp. 19-31; e ultimamente W. NIPPEL, *La costruzione dell'«altro»*, in *I Greci*, I cit., p. 179; HARTOG, *Mémoire* cit., pp. 111 sgg.; e il saggio di E. Gabba in questo volume.

lo che qui interessa sottolineare è che per Eratostene l'ordinamento politico romano era già molto prima di Polibio un modello di perfezione, ed era di per sé la prova di quanto fosse angusta la posizione di chi pensava di poter riproporre la contrapposizione Greci/barbari come strumento di classificazione dei popoli.

È difficile dire se a un'idea del genere fosse ispirata la decisione, presa nel 228 a. C. dai Corinzi, di ammettere i Romani ai giochi istmici, che Polibio colloca nel contesto di una ricognizione dei movimenti diplomatici romani al tempo della prima διάβασις in Grecia[60]. Certo le testimonianze polibiane sopra esaminate indicano che nell'opinione pubblica greca i Romani continuavano ad essere considerati barbari, con tutte le implicazioni politiche e propagandistiche del caso, ancora decenni piú tardi; e non c'è bisogno di ricordare che in piena età augustea è per sradicare un'idea del genere che Dionigi di Alicarnasso ritiene di dover scrivere le sue *Antichità romane*[61]. È importante in tale contesto un passo come quello celebre in cui Plutarco (presumibilmente da Polibio[62], ma non senza aggiungere qualcosa di proprio, come si vedrà meglio piú avanti) riferisce le riflessioni dei Greci nella lunga notte seguita alla proclamazione della loro libertà da parte di Flaminino, ai giochi istmici del 196. Al centro di tali riflessioni un paradosso: quegli stessi Greci tradizionalmente ossessionati dalla preoccupazione per la libertà, al punto di aver combattuto per essa una serie continua di guerre, si trovavano ora liberi (dai Macedoni), praticamente senza aver versato una goccia di sangue, grazie ai Romani. Tutti i grandi condottieri greci, che avevano vinto famose battaglie, le avevano vinte in realtà per asservire la Grecia.

> Viceversa uomini di una stirpe diversa, che sembrano avere pochi ed esili rapporti di antica comunanza d'origine con la Grecia, dai quali non ci sarebbe stato da aspettarsi che potesse derivarle qualche vantaggio anche solo con una parola o un consiglio, proprio questi con grandissimi pericoli e fatiche l'avevano sottratta a odiosi padroni e tiranni, rendendola libera[63].

Le tradizioni mitiche, diventate da Pirro in poi un argomento di separazione, piuttosto che di unificazione, fra Greci (Achei) e Romani (Troiani), si stavano in effetti rapidamente trasformando per i Romani

[60] POLIBIO, 2.12.8 (cfr. GABBA, *Sulla valorizzazione* cit., p. 111; B. FORTE, *Rome and the Romans as the Greeks saw them*, Rome 1972, pp. 13-14; la notizia è amplificata in Dione Cassio (ZONARA, 8.19).

[61] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.4; cfr. E. GABBA, *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, trad. it. Bari 1996, pp. 171 sgg.; HARTOG, *Mémoire* cit., pp. 183 sgg.

[62] Cfr. POLIBIO, 18.46.14.

[63] PLUTARCO, *Vita di Flaminino*, 11.3-7 (cfr. FORTE, *Rome* cit., p. 73 nota 110).

stessi, come si è visto, in strumento di un'autopercezione che tendeva a escludere l'elemento greco, e a contrapporsi ad esso. Ma il loro comportamento sorprendente nei confronti del mondo greco sembrava tradire il desiderio di impostare i rapporti con esso in termini del tutto particolari, e in qualche modo implicava il riconoscimento di una differenza dei Greci rispetto a qualunque altro popolo. Per i Greci i Romani restavano comunque ἀλλόφυλοι, che è un modo eufemistico per dire barbari; ma – a far uso della concettualizzazione eratostenica – si doveva trattare di quel tipo di barbari che istituzioni, costumi, ma anche atteggiamenti politici collocavano di diritto in una categoria per cosí dire intermedia[64]. Molto piú tardi, in piena età augustea, Strabone ci presenta questo concetto in forma esplicita, quando, polemizzando con Eforo, contrappone il modo romano di trattare con i Greci a quello che avevano avuto gli stessi Greci (in particolare i Tebani) nei confronti dei loro «connazionali». L'egemonia dei Tebani sulla Grecia era fallita, aveva osservato Eforo,

> perché si erano curati solo della virtú militare, trascurando gli aspetti civili dei rapporti fra gli uomini. Ma avrebbe dovuto precisare – aggiungeva Strabone – che quest'ultimo elemento è utile con i Greci, mentre con i barbari la forza è piú utile della ragione. Cosí i Romani, in età antica, combattendo con popolazioni selvagge, non avevano alcun bisogno di un'educazione siffatta, mentre a partire dal momento in cui cominciarono ad avere contatti con popoli e stirpi civili puntarono all'acquisizione anche di quella, diventando cosí padroni del mondo[65].

Già Polibio deve aver avuto una posizione di questo genere: certo sulla base di considerazioni di ordine pratico, che suggerivano l'opportunità di non esasperare sul piano ideologico un contrasto politico fra i due popoli che alla metà del secolo appariva definitivamente risolto a favore di Roma; ma probabilmente anche per l'autentica convinzione, maturata nei decenni di residenza romana, che esistessero i presupposti per un'*interpretatio Graeca* almeno di alcuni aspetti importanti di quel mondo[66]. La propensione a far propri i valori del mondo greco poteva spiegare del resto gli atteggiamenti filellenici di una parte significativa della sua élite politica, pur se debba considerarsi troppo schematica la

[64] Cfr. E. GABBA, *Storiografia greca e imperialismo romano (III-I secolo a. C.)* (1974), in ID., *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993, p. 27.

[65] STRABONE, 9.2.2 (cfr. FORTE, *Rome* cit., pp. 185-86; FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 507 sgg., con riferimento alla probabile matrice posidoniana). Naturalmente, per Strabone i Romani continuano ancora al suo tempo l'opera di «civilizzazione» dei barbari d'Occidente (cfr. specialmente 2.5.26 (C 127), le osservazioni di A. M. Biraschi, in questo volume, e HARTOG, *Mémoire* cit., pp. 203 sgg.).

[66] Cosí ad esempio l'interpretazione come «costituzione mista» della struttura costituzionale romana (su cui cfr. il saggio di E. Gabba in questo volume).

tradizionale (e già antica) contrapposizione fra filelleni e antielleni. In tal senso potrebbe essere letta la reticenza, a dire il meno, di Polibio circa la leggenda delle origini troiane, quale emerge, oltre che dalla mancata menzione di Enea, anche dalla già ricordata polemica con Timeo a proposito dell'«Equus October»[67]; tale leggenda stava ormai assumendo a Roma caratteri decisamente anti-Greci. Molto piú significativa, in positivo, la sua accentuazione della disponibilità, e del volenteroso interesse, dei Romani a recepire la cultura greca, come si vede in particolare nei passi in cui Polibio ripercorre la storia dei suoi rapporti «educativi» con il giovane Scipione Emiliano, il figlio del vincitore di Pidna. Di per sé il fatto che in una storia rigorosamente pragmatica - per usare la terminologia dello stesso Polibio - sia inserita una sezione cosí scopertamente autobiografica fa pensare all'urgenza di un particolare messaggio. Ma quando si guarda ai contenuti di questa sezione, si capisce che Polibio intende in effetti proporvi, attraverso la rievocazione di una vicenda specifica, quella che potrebbe essere una configurazione ideale del ruolo della Grecia in un mondo egemonizzato da Roma: una competenza di tipo educativo nei confronti dell'élite romana, nella quale i valori tradizionali che hanno fatto grande la città non vadano perduti, ma vengano anzi meglio fondati in una rinnovata consapevolezza di una missione imperiale[68].

Per quanto riguarda la questione delle origini della città, Polibio poteva ben sentirsi legittimato dal taglio contemporaneistico e pragmatico della sua *Storia* a sorvolare su di essa e a trattarla in modo evasivo; ma almeno sul piano ideologico il problema restava, tanto piú in quanto i Romani continuavano sulla loro strada di incorporazione del racconto di Enea - costruito in senso antigreco - all'interno del proprio mito «nazionale».

5. *Cicerone e l'idea di un rapporto speciale tra Greci e Roma.*

È dubbio che già a Polibio debba esser fatta risalire l'idea - che si trova in Cicerone, e in forma per cosí dire sistematica nelle *Vite* di Plutarco - secondo la quale esisterebbe un rapporto privilegiato, un vero e proprio parallelismo per cosí dire bipolare, fra Greci e Romani, tale che

[67] Cfr. D. MUSTI, *Polibio e la storiografia romana antica*, in *Polybe* («Entretiens Hardt», XX), Vandœuvres-Genève 1974, pp. 130 sgg. (con bibliografia precedente).

[68] POLIBIO, 31.23-30; cfr. FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 539 sgg. È notevole che, secondo quanto testimonia CICERONE, *De republica*, 4.3, Polibio considerasse una grave carenza dell'ordinamento politico romano la mancanza di un sistema educativo.

l'integrazione «funzionale» fra i due popoli possa esser considerata come un fenomeno unico nella storia, diverso da qualunque altro processo di natura che noi definiremmo acculturativa[69]. Un'idea del genere potrebbe essere di origine romana, e forse è apparsa chiara proprio a Cicerone, nei cui testi di fatto la troviamo per la prima volta. È qui il caso di ribadire che il livello del nostro discorso è quello della riflessione sul modo in cui gli antichi hanno interpretato il fenomeno dell'acculturazione greco-romana, in particolare in quanto essa serva a evidenziare aspetti dell'autocoscienza greca nel contesto romano; e non quello della ricognizione dei suoi concreti elementi costitutivi. Da questo punto di vista inoltre è evidentemente opportuno, anche se difficile, cercare di valutare separatamente l'apporto dato alla riflessione greca da quella romana – che a partire da un certo momento è significativa – in quanto questa è comunque prioritariamente finalizzata, anche se attraverso un confronto con l'identità greca, a una definizione di quella romana[70].

Non si può dunque fare a meno di ricordare almeno gli elementi essenziali, e piú generali, del discorso che Cicerone fa sui Greci, o meglio sul peculiare rapporto che lega Roma alla Grecia: un rapporto tanto vitale quanto pericoloso, nella misura in cui da quella stessa inesauribile ricchezza intellettuale che la seconda può offrirle, la prima rischia di derivare contemporaneamente lo smarrimento dei motivi originari della propria grandezza. Da qui l'impegno costante che Cicerone dedica a porre in rilievo l'irriducibilità e l'autonoma dignità dei valori romani, nonché la qualità e la quantità delle risorse di cui il popolo romano dispone, che gli consentirebbero di superare agevolmente il greco anche sui terreni da questo preferiti, solo che reputasse utile misurarsi anche su quelli[71]. Tuttavia è chiaro che Cicerone giudica proprio preciso dovere – almeno nei momenti o nei periodi nei quali non per propria scelta gli viene meno la possibilità di operare in senso direttamente politico – di promuovere la diffusione a Roma della cultura greca: un sistema di conoscenze e di valori che, opportunamente adattato al *mos* romano, e integrato in esso, è in grado di assicurare la crescita intellettuale e morale dei suoi concittadini.

Mai forse la paradigmaticità della παιδεία greca è affermata con tanta decisione e partecipazione come in un passo famoso della prima lettera al fratello Quinto (60-59 a. C.), dove Cicerone lo ammonisce delle responsabilità che gli incombono come governatore della provincia d'Asia.

[69] HARTOG, *Mémoire* cit., p. 180.
[70] Questo è in effetti il punto prospettico da cui si colloca, ad esempio, GRUEN, *Culture* cit.
[71] Cfr. specialmente il Proemio delle *Tusculane*.

Se la sorte ti avesse collocato al governo di Afri, o Ispani, o Galli, genti selvagge e barbare, la tua umanità ti richiederebbe comunque di provvedere alle loro esigenze, ai loro interessi, e alla loro salute; ma dal momento che abbiamo la responsabilità di quella stirpe di uomini a partire dalla quale la *humanitas* stessa – oltre a risiedervi stabilmente – si ritiene sia pervenuta agli altri, è evidente che dobbiamo in modo particolarissimo ricambiarla a coloro dai quali l'abbiamo ricevuta. Non mi vergogno di dire addirittura questo – dato specialmente che la mia vita e le mie azioni sono e sono state tali da non consentire alcun sospetto di pigrizia o di leggerezza – che tutto quello che ho conseguito l'ho ottenuto grazie a quegli studi e a quelle arti che ci sono stati trasmessi dai monumenti e dalle discipline della Grecia. Motivo per cui, al di là della generica lealtà che si deve a tutti, sono convinto che con questa stirpe di uomini siamo tenuti a manifestare una disponibilità del tutto particolare a mostrare ciò che abbiamo appreso, perché sono quelli stessi dai quali siamo stati educati[72].

Si può pensare che il carattere privato (o semiprivato) della comunicazione abbia spinto Cicerone a dichiarare piú di quanto sarebbe stato disposto a fare in pubblico. Viceversa avrà operato in senso opposto, cioè esasperandone il «nazionalismo», la destinazione a un largo pubblico di altri pronunciamenti di Cicerone, di natura ben diversa. In questa categoria rientra ad esempio l'altrettanto celebre uscita polemica del secondo libro del *De republica* (51 a. C.)[73] contro la tradizione del discepolato pitagorico di Numa. Alla domanda esplicita – questo discepolato è vero o è falso? – di Manilio, Scipione Emiliano, il vero protagonista del dialogo e portaparola di Cicerone, ribatte con inconsueta durezza: «Tutto ciò, Manilio, è falso, e non soltanto inventato, ma per di piú inventato in maniera ignorante e assurda; non si può infatti sopportare nella menzogna quello che non soltanto è inventato, ma che vediamo non aver nemmeno avuto la possibilità di accadere». Segue la dimostrazione dell'impossibilità cronologica di un incontro fra Pitagora e Numa, mentre la riflessione conclusiva di Manilio scopre la vera posta in gioco della discussione: «Per gli dèi immortali, qual grosso e radicato sbaglio degli uomini è mai questo! Eppure non mi dispiace che non si sia stati istruiti in arti importate da oltremare, sibbene in originali e patrie virtú»[74]. Altrettanto e piú duri i toni di Livio[75], mentre i greci Dio-

[72] CICERONE, *Ad Quintum fratrem*, 1.1.27-28; cfr. FERRARY, *Philhellénisme* cit., pp. 511 sgg.

[73] La scena del dialogo naturalmente riporta indietro al 129 a. C.

[74] CICERONE, *De republica*, 2.28-29. C. Ampolo mi ricorda giustamente che nello stesso *De republica*, 2.34, Cicerone viceversa enfatizza l'origine corinzia di Tarquinio Prisco (da Demarato); sembra perciò chiaro che Cicerone non intendesse tanto negare la presenza di influenze greche a Roma già in età regia, quanto tutelare la specificità del patrimonio etico-politico romano-italico nel suo nucleo originario (quale si esprimeva appunto nella figura di Numa).

[75] LIVIO, 1.18.2-4. Non deve sorprendere che qualche decennio piú tardi OVIDIO, *Metamorfosi*, 17.7 sgg., riproponga la versione tradizionale: il panorama culturale e ideologico romano è com-

nigi e Plutarco prudentemente si defileranno[76], non senza tuttavia mostrare forte scetticismo sul valore di calcoli cronologici applicati a epoche cosí remote. È abbastanza chiaro che il rifiuto di questa tradizione, presumibilmente già a partire dalla metà del II secolo a. C., rispondeva all'esigenza di affermare l'importanza che avevano avuto nella storia di Roma i valori romani, o latini, o sabini, contro una tendenza opposta a dare la priorità all'elemento greco; una tendenza, bisogna aggiungere, che era stata largamente condivisa a Roma fino a poco tempo prima[77], ma che doveva essere contrastata nel momento in cui l'invadenza culturale greca minacciava di compromettere la stessa identità romana.

Diventava a questo punto importante riesaminare i rapporti cronologici che erano intercorsi fra le due culture; un problema che già si era posto Polibio, da un punto di vista per cosí dire scientifico, ma andava ora ripreso con una maggiore consapevolezza delle sue implicazioni ideologiche[78]. Cicerone paga generosamente, nello stesso contesto del *De republica* – con le parole di Scipione –, il suo debito di riconoscenza nei confronti del «nostro Polibio, nessuno piú del quale fu diligente nelle ricerche cronologiche»[79] (bisogna pensare che a questa data erano già disponibili i *Chronica* di Cornelio Nepote); ma il quadro d'insieme che egli qui configura della cronologia relativa dei due mondi – e dei loro rari momenti d'incontro – sembra andare molto al di là del campo d'interessi dello storico greco. Cicerone svolge un ragionamento che pretende di ricavare dalla divinizzazione di Romolo argomenti a favore della grandezza del primo re di Roma, e del popolo romano stesso. La credenza nella sua immortalità, egli dice, si sviluppò in un'epoca in cui «la vita umana era già avanzata e perfezionata dall'esperienza e dalla riflessione»; molto lontana cioè dalle età fantastiche delle origini, quando era piú facile che si attribuisse una natura divina a uomini dotati di grandi qualità. In effetti, «tanta fu in lui la forza dell'ingegno e della virtú che il rozzo Giulio Proculo credette intorno a Romolo ciò che già da molti secoli gli uomini non avevano piú creduto intorno a nessun altro mortale»: Romolo cioè, apparsogli sul Quirinale, gli avrebbe di-

pletamente mutato nella tarda età augustea (ringrazio il collega e amico M. Labate per un prezioso scambio di idee sulla questione).

[76] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 2.59; PLUTARCO, *Vita di Numa*, 1, 8. Per una discussione sull'origine della tradizione, e la sua storia, cfr. GABBA, *Considerazioni* cit., pp. 155-64.

[77] Cfr. le considerazioni di Plutarco nel già citato cap. 8 della *Vita di Numa*.

[78] Per quanto segue cfr. P. DESIDERI, *La formazione delle coppie nelle 'Vite' plutarchee*, in *ANRW*, II, 33/6 (1992), pp. 4481 sgg.

[79] CICERONE, *De republica*, 2.27 (= POLIBIO, 6.11a5); piú generale lode a Polibio (e Panezio) per l'esperienza politica a 1.34.

chiarato di essere un dio e di chiamarsi Quirino[80]. La divinizzazione avvenne dunque in un'epoca di pieno razionalismo, perché il popolo romano, nonostante fosse nato da poco, alla morte del fondatore Romolo era «già adulto e quasi virile». Alla base di queste considerazioni l'idea – o, nel modo di esprimersi di Scipione-Cicerone, il fatto – che quando Roma fu fondata la Grecia, dove fiorivano ormai le lettere e le scienze, già da un pezzo aveva smesso di divinizzare uomini, avendo assunto un atteggiamento del tutto razionalistico. Non sembra sfiorare Cicerone l'idea che il tempo di Roma sia diverso dal tempo della Grecia: ovvero che la divinizzazione di Romolo possa per l'appunto costituire la prova di un'originaria fase fantastica nella storia della città.

Ciò che in ogni caso piú interessa dal nostro punto di vista è che nel *De republica* il rapporto fra Grecia e Roma è considerato allo stesso tempo esclusivo (altri popoli non vi sono ammessi) e totalizzante (la somma dei due popoli realizza il complesso dei valori umani). È significativo in tal senso lo scambio di battute fra Scipione e Lelio con cui presumibilmente si chiudeva, con i Romani, l'elenco dei popoli barbari presso i quali si era potuta riscontrare la forma di governo monarchica.

> SCIPIONE ... Or dunque, Romolo fu forse re di barbari?
> LELIO Se come dicono i Greci che tutti sono o Greci o barbari, temo che sia stato re di barbari; ma se poi il nome dobbiamo darlo ai costumi e non alla lingua, non considero i Greci meno barbari dei Romani[81].

Qui viene rivendicata, in uno spirito eratostenico (se non già isocrateo) l'opportunità del superamento di una concezione angustamente etnica di grecità e barbarie; ma la rivendicazione avviene ad esclusivo beneficio del popolo romano. Secondo Cicerone le vicende attraversate dalle due diverse ma convergenti realtà culturali e politico-istituzionali della Grecia e di Roma – e solo da quelle – si collocano in un ordine cronologico che è unico, anche se quelle realtà hanno conosciuto (e conoscono) delle sequenze differenziate: è chiaro infatti dai passi sopra esaminati che la Grecia si è sviluppata e pienamente realizzata prima di Roma; come è affermato del resto anche nell'ultimo contesto ricordato, quando si dice che al tempo di Romolo «la Grecia era ormai prossima alla vecchiaia»[82].

Questo secondo aspetto appare approfondito (anche correggendo affermazioni precedenti) in anni piú tardi, certo sulla spinta delle piú accurate indagini cronologiche svolte nel frattempo da T. Pomponio At-

[80] CICERONE, *De republica*, 2.20.
[81] *Ibid.*, 1.58.
[82] *Ibid.*

tico, il cui *Liber annalis* fu noto a Cicerone nel 47, già nell'«esilio» di Brindisi o subito dopo il ritorno a Roma[83]. Attico non a caso soppianta Polibio come autore di riferimento di Cicerone per i problemi di questa natura[84], come mostra fra l'altro – al di là dei numerosi riconoscimenti espliciti – l'abbandono del sistema di datazione per olimpiadi a favore di quello *ab urbe condita*. Secondo la testimonianza di Plutarco, Cicerone stesso avrebbe progettato in questo periodo, ma non realizzato, una «storia nazionale inframmezzata di molti dati storici greci»[85]. Certo è che all'inizio del *Brutus* (primi mesi del 46 a. C.) Cicerone traccia un sintetico quadro di storia dell'oratoria greca, il cui scopo primario sembra essere quello di mostrare come l'oratoria, che pure è uno dei vanti della cultura greca (o meglio ateniese), si sia sviluppata ad Atene molto tardi rispetto alle altre arti.

> Non vedi allora, in quella stessa città in cui l'eloquenza è nata ed è stata nutrita, quanto tardi essa sia uscita alla luce? Giacché, prima dell'età di Solone e di Pisistrato, di nessuno è stata tramandata alla memoria la facondia. Ma costoro, riguardo all'età del popolo romano, devono apparire come dei vecchi; invece, se si contano le generazioni degli Ateniesi, come dei giovani. Infatti, anche se fiorirono all'epoca del regno di Servio Tullio, tuttavia allora Atene esisteva già da molto piú tempo che Roma a tutt'oggi[86].

In altri termini l'oratoria a Roma si è sviluppata prima che ad Atene (a Solone e Pisistrato corrisponderebbe infatti, a Roma, lo stesso Cicerone), e quindi in questo campo la cultura romana può essere considerata superiore a quella greca.

Prima di venire al parallelismo cronologico e situazionale istituito fra Temistocle e Coriolano, con cui il passo si chiude, osserviamo subito che siamo qui, molto piú chiaramente che nel *De republica*, di fronte all'idea di un'affinità – sfasata nel tempo – fra l'evoluzione di Atene (ovvero della Grecia) e quella di Roma: un'idea, vale la pena di anticipare, che avrà poi un ruolo importante nelle *Vite* di Plutarco. Roma sembra cioè ripercorrere, secondo Cicerone, anche se a tappe piú veloci, le orme dello sviluppo greco. Ciò però non avviene (e soprattutto non è avvenuto) perché i Romani consapevolmente o inconsapevolmente imitino (o abbiano imitato) i Greci, o se li siano posti come modelli; si tratta di un parallelismo per cosí dire naturale – pur non essendo semplicemente ri-

[83] E. NARDUCCI, *La storia dell'eloquenza romana nel Brutus*, in CICERONE, *Bruto*, a cura di E. Narducci, Milano 1995, p. 14.

[84] Cfr. la definizione di Attico come «la piú scrupolosa autorità in materia di cose romane» [*sc*. in ambito storico] (CICERONE, *Brutus*, 44).

[85] PLUTARCO, *Vita di Cicerone*, 41.1.

[86] CICERONE, *Brutus*, 39; cfr. anche 26, 27, 49.

conducibile a un'universale legge biologica – che non esclude differenze anche rilevanti fra i rispettivi caratteri e comportamenti, ma è comunque tale da configurare – di nuovo – fra i due popoli un rapporto biunivoco, dal quale tutti gli altri sembrano esclusi. È a un'idea del genere che potrà ricondursi la riflessione su Temistocle, col quale Cicerone conclude questa sorta di carrellata sulla fase di formazione dell'oratoria greca.

> Seguí nel secolo successivo Temistocle, molto antico rispetto a noi, ma non poi cosí vetusto in rapporto agli Ateniesi. Visse infatti quando la Grecia era al culmine della sua potenza, non molto dopo che la nostra città era stata liberata dal dominio dei re. Difatti la tremenda guerra contro i Volsci, cui prese parte Coriolano esule, fu all'incirca contemporanea della guerra contro i Persiani, e simile fu la sorte dei due illustri personaggi: ambedue, dopo essere stati cittadini eccellenti, ingiustamente cacciati da un popolo ingrato si rifugiarono presso i nemici, e troncarono con la morte l'avventura cui li aveva trascinati il risentimento[87].

Lasciando stare la garbata polemica che segue fra Attico e Cicerone, relativa ai modi della morte dei due uomini e al «diritto dei retori di alterare la storia», ci si deve domandare per quale motivo, come osserva Attico, a Cicerone «torni tanto bene che in Temistocle e in Coriolano ogni cosa fosse compagna». La spiegazione piú plausibile, per quanto generica, è che la contemporaneità di queste personalità dalla vicenda cosí simile venga proposta come una sorta di simbolo dell'affinità fra i due popoli. Vale la pena di osservare come sia diversa l'idea ispiratrice dell'opera biografica di Cornelio Nepote, nella quale alle vite dei grandi Romani vengono giustapposte, per blocchi tipologici, quelle dei grandi uomini «exterarum gentium»: Greci sí, ma anche Persiani o Cartaginesi, senza alcuna riconoscibile gerarchia fra di loro per quanto riguarda la relazione con i Romani.

6. *Plutarco e l'impero greco-romano.*

Con ciò abbiamo in mano gli elementi utili per affrontare il problema del significato dell'opera piú importante – dal punto di vista letterario – e piú famosa di Plutarco, le *Vite parallele*: un'opera che ha evidentemente nell'idea di un rapporto privilegiato fra la Grecia e Roma il suo centro d'interesse e il suo motore intellettuale. Se i cent'anni, piú o meno, intercorsi fra la morte di Cicerone e la nascita di Plutarco avevano sdrammatizzato, pur non facendolo scomparire, il tema della di-

[87] *Ibid.*, 41-42.

fesa dell'identità romana, non avevano certo diminuito l'attualità di quello del rapporto fra cultura greca e romana. Esso diventava anzi sempre piú importante nell'ottica dei Greci, man mano che essi si riprendevano dall'annichilimento politico che avevano subito ad opera della potenza militare romana: quello che veniva ora in primo piano era in effetti il problema della ridefinizione di un'identità greca rispetto a Roma. Il contributo offerto da Plutarco alla sua soluzione è stato determinante, nonostante che né nelle *Vite* né nei *Moralia* si possa ritrovare un'esplicita teorizzazione di un impegno in tal senso, e in particolare una spiegazione del perché lo scrittore abbia ritenuto utile procedere per coppie di biografie, congegnate secondo un rigido schema bipolare, anziché per biografie singole. Non mancano però dichiarazioni e osservazioni sparse che consentano di farsene autonomamente un'idea.

Senza ripercorrerle analiticamente – un lavoro che è stato rifatto anche di recente[88] – riassumiamo senz'altro quelle che sembrano essere le implicazioni concettuali meno contestabili di un'opera che bene o male ha ripercorso, attraverso l'angolo visuale delle biografie di una cinquantina di grandi uomini, una gran parte della storia politica della Grecia fino al II secolo, da un lato, e di Roma fino alla fine della repubblica, dall'altro. L'idea di fondo piú generale è forse quella che Greci e Romani partecipano di una cultura sostanzialmente affine, che Plutarco non dichiara mai effetto di un processo di acculturazione da parte romana; quale che ne sia il motivo, passioni, valori, costumi degli uni e degli altri trovano facilmente un denominatore comune, e possono essere definiti con gli stessi termini. La Grecia ha una storia piú antica di Roma, ma le sequenze politiche che hanno avuto luogo nelle sue città piú eminenti (Atene e Sparta) sono – di nuovo – analoghe a quelle che hanno avuto luogo a Roma; e questo fa sí che sia sensato istituire paralleli fra personaggi distanti tra loro di secoli, in quanto si sono in realtà trovati ad agire in situazioni simili, e i loro modi di rispondere ai rispettivi contesti storici costituiscono una parte importante del sistema comparativo di quella coppia. È inoltre pacifico che per Plutarco, come già per Cicerone, nel dittico Grecia-Roma si riassume il complesso dei valori di umanità; è un mondo a due valve per cosí dire speculari, al di fuori del quale non esiste nulla che possa integrarne la compiutezza in mo-

[88] Cfr. DESIDERI, *La formazione* cit., e ultimamente R. SCUDERI, *L'incontro fra Grecia e Roma nelle biografie plutarchee di Filopemene e Flaminino*, in E. GABBA, P. DESIDERI e S. RODA (a cura di), *Italia sul Baetis. Scritti in memoria di Fernando Gascó*, Torino 1996, p. 66. Le sedi privilegiate delle riflessioni plutarchee su questo tema sono naturalmente i Proemi (o almeno alcuni di essi): cfr. P. A. STADTER, *The Proems of Plutarch's Lives*, in «Illinois Classical Studies», XIII, 2 (1988), pp. 275-95.

do significativo. E va da sé, anche se Plutarco non ne fa ostentazione, che la Grecia rappresenta comunque la pietra di paragone sulla quale si misurano i valori comuni.

Con ciò, naturalmente, non si è detto tutto. Resta rilevante il problema delle condizioni della convivenza politica fra Greci e Romani, anche al tempo stesso in cui vive Plutarco. Il nostro autore soffre comunque – come si vede specialmente negli scritti di carattere politico – la subordinazione del mondo greco, e non sa ancora sentirsi, come avverrà per un numero sempre maggiore di intellettuali greci dalla metà del II secolo in poi, elemento costitutivo (e a poco a poco dominante) dell'impero di Roma. Da questo punto di vista è di rilevante interesse quanto emerge dall'analisi della coppia Filopemene-Flaminino, l'unica in cui siano messi a confronto due contemporanei, che per di piú hanno avuto rapporti diretti fra di loro: per questo motivo questa coppia può essere considerata depositaria di un messaggio particolare, forse in qualche modo orientativa rispetto alle altre; specialmente se, come pare, è stata una delle prime ad essere composta[89]. È chiaro che essa vive della tensione ideale fra l'«ultimo dei Greci», combattente infaticabile, ma alla fine sconfitto, in nome di un concetto di libertà che si rivela per l'ennesima volta incompatibile con l'unità politica del popolo greco, e il giovane esponente del popolo nuovo favorito dalla sorte, che del concetto incarna la versione destinata a prevalere, superando la contraddizione al prezzo di una delimitazione rigorosa, dall'esterno, dei margini di quella libertà. Il passo già sopra considerato, nel quale Plutarco si sofferma sui commenti dei Greci alla dichiarazione di libertà di Corinto rende esplicita questa tensione, dando insieme la chiave di lettura della coppia stessa; in particolare è significativa la già ricordata sottolineatura della circostanza che tale libertà è stata ottenuta «quasi senza spargimento di sangue e senza lutti»[90].

Flaminino appare a Plutarco come il prototipo del politico capace del comportamento che secondo Strabone ci si poteva augurare che i Romani tenessero nei confronti dei Greci. Ma a suo parere fu soprattutto fortuna dei Romani di poter disporre di un uomo come lui, al cospetto di un popolo «che non richiedeva un comandante che facesse ricorso per ogni evenienza alla violenza delle armi», e in situazioni «che potevano piuttosto essere risolte con la discussione e la persuasione»[91]; contro Fi-

[89] C. P. JONES, *Towards a chronology of Plutarch's works*, in «Journal of Roman Studies», LVI (1966), p. 68. Su questa coppia cfr. ultimamente S. SWAIN, *Plutarch's Philopoemen and Flamininus*, in «Illinois Classical Studies», XIII, 2 (1988), pp. 335-47; SCUDERI, *L'incontro* cit.

[90] PLUTARCO, *Vita di Flaminino*, 11.3.

[91] *Ibid.*, 2.3; cfr. anche 2.5.

lippo, al momento dello sbarco in Macedonia, era vitale per i Romani poter contare sull'aiuto dei Greci, e grande fu l'abilità di Flaminino nell'attirarsi le loro simpatie. Plutarco rivendica ai Greci un ruolo determinante nel successo romano su Filippo; non certo per l'aiuto militare degli Etoli, che viene del tutto sottovalutato, ma per il sostegno logistico e di opinione che fu offerto al comandante romano: la dichiarazione di libertà viene cosí a configurarsi come un'adeguata ricompensa per queste benemerenze. Non è certo un caso che proprio in questo contesto Plutarco faccia riferimento all'analogo provvedimento preso da Nerone «al nostro tempo»[92]: nonostante la conclusione rovinosa di quel regno, e la stampa negativa che di seguito lo connotò – e nonostante che il provvedimento stesso sia stato immediatamente revocato dopo la morte dell'imperatore –, sembra evidente che Plutarco consideri la concessione di libertà e immunità all'Acaia un atto dovuto, sulla base delle condizioni che avevano caratterizzato l'istituzione dei primi rapporti fra Roma e la Grecia, appunto grazie all'opera di Flaminino. Numerosi altri passi di questa *Vita* mostrano i conseguenti sviluppi derivati secondo Plutarco da questa originaria impostazione[93].

Quella che qui si delinea è dunque l'idea di un particolare tipo di *consortium imperii*, nel quale la funzione specifica dei Greci dovrebbe essere quella di una legittimazione del dominio romano – e relativa assunzione e promozione di consenso nei confronti di esso – in cambio di un privilegio di libertà, anche se non illimitata come un tempo. L'accostamento tra Filopemene e Flaminino, espressione emblematica della sostituzione a un modo vecchio di uno nuovo di concepire la libertà, potrebbe voler significare un richiamo alle regole a quel tempo fissate della convivenza tra Romani e Greci in un impero comune. Piacerebbe poter credere che sia stato muovendo da queste premesse che Plutarco ha sviluppato il suo programma di *Vite parallele*: almeno nel senso che la ricognizione degli elementi caratterizzanti del rapporto fra Greci e Romani, quali gli apparvero definirsi – attraverso il confronto fra due protagonisti come Filopemene e Flaminino – al momento del primo significativo contatto diretto fra i due popoli, costituí il punto di riferimento per una generale rivisitazione della loro storia secolare. Ma poiché la documentazione disponibile non consente certezze per quanto riguarda la cronologia relativa delle *Vite*, dovremo contentarci di porre la

[92] *Ibid.*, 12.13; il provvedimento è ricordato (come attenuante per i crimini dell'imperatore) anche in ID., *Sulla tarda vendetta divina*, 32.568a.

[93] Cfr. ID., *Vita di Flaminino*, 12, 15, 16 (interventi di Flaminino a tutela di varie comunità greche durante la guerra contro Antioco).

questione in termini di logica; senza che sia necessario manifestare nei confronti della cronologia il disprezzo che mostra Plutarco per chi vorrebbe negare, appunto per motivi cronologici, la storicità dell'incontro fra Solone e Creso[94].

7. *Bilinguismo romano e intellettualità greca.*

La formula biografica di Plutarco non ebbe seguito, nonostante la fortuna ininterrotta dell'autore, e delle sue *Vite parallele* in particolare. Corrispose a un periodo in cui i Greci cercavano di ricostruirsi un'identità nell'impero, e fu superata da posizioni piú radicali: dal III secolo in poi, e soprattutto a partire dalla rinascita di Bisanzio come Costantinopoli, cioè da quando l'Oriente ebbe una sua capitale, i Greci si sentirono sempre piú come i veri Ῥωμαῖοι. All'origine, come abbiamo visto, quella del parallelismo era stata in effetti un'idea romana, ed era servita ad aprire a Roma, alla sua cultura, alla sua lingua, e alla sua nascente letteratura, uno spazio adeguato a quella che era diventata la sua supremazia politica. Se Fabio Pittore aveva potuto, alla fine del III secolo, scrivere tranquillamente in greco la sua storia della città, una generazione o due piú tardi il vecchio Catone riteneva di dover ridicolizzare il senatore Postumio Albino per lo spirito servile con cui aveva scritto in un greco del resto approssimativo le sue storie[95]. I Romani, o almeno i loro esponenti piú autorevoli, avevano ormai acquisito la consapevolezza e la convinzione che anche la lingua latina potesse essere impiegata con successo per esprimere contenuti elevati di pensiero, e l'ambizione di contendere in questo campo con i Greci. Cosí Catone scriverà in latino le sue *Origines*, con l'intento di inaugurare una storiografia romana che peraltro dovette aspettare a lungo per affermarsi. E piú tardi Cicerone potrà teorizzare (ad esempio nel Proemio del *De finibus bonorum et malorum*) che la lingua latina può a buon diritto essere usata anche per la trattazione filosofica[96], e ribadire nel Proemio del *De officiis*

[94] «Io non sono disposto a rinunciare, sacrificandolo a sedicenti canoni cronologici, ad un racconto cosí famoso e cosí ben attestato, e soprattutto, che è la cosa piú importante, cosí consono col carattere di Solone e con la sua nobiltà e saggezza; sono canoni continuamente ricorretti fino ai nostri giorni da un'infinità di persone, che non sono in grado di riportare ad una minima piattaforma comune di discussione i reciproci dissensi» (ID., *Vita di Solone*, 27).

[95] POLIBIO, 39.1; per quanto segue cfr. i saggi di A. Wallace-Hadrill e A. Cassio in questo volume.

[96] Cfr. specialmente CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, 1.4 sgg. (sul modo ciceroniano di rapportarsi alla filosofia greca cfr. ora il saggio di A. M. Ioppolo in questo volume). Resta naturalmente l'idea della superiorità espressiva del greco: cfr. CANFORA, *Roma* cit., pp. 23 sgg.

la necessità di «unire sempre *cum Graecis Latina*, non solo nella filosofia, ma anche nell'esercizio dell'eloquenza»[97].

Anche il bilinguismo greco-romano, cosí come la concezione parallelistica alla quale esso si appoggiava, rimase peraltro un fenomeno con assoluta prevalenza romano, specie in ambito intellettuale – in quanto distinto da quelli dell'amministrazione e del diritto, nei quali per forza di cose l'apprendimento e l'uso della lingua latina rappresentò un *sine qua non* per i Greci. Nell'ultimo dei passi citati Cicerone si rivolgeva al figlio Marco, residente *pro tempore* ad Atene per i suoi studi di filosofia, ricordandogli l'opportunità di acquisire pari padronanza dell'una e dell'altra lingua; e in effetti almeno a partire dalla generazione anteriore a quella di Cicerone il viaggio di studio in Grecia sembra aver caratterizzato il curricolo educativo del giovane romano di buona famiglia[98]. Ma nella piú tarda riflessione «tecnica» di un maestro come Quintiliano si troverà addirittura l'indicazione di cominciare dal greco l'educazione linguistica del bambino romano. «Non solo perché – precisa – il latino, che è piú diffuso, lo assorbirà anche se noi non lo volessimo, ma anche perché egli deve essere istruito prima nelle discipline greche, dalle quali le nostre sono derivate»[99]. Dal seguito del passo si ricava che in verità l'uso corrente a Roma era quello di privilegiare il greco, tanto che Quintiliano appare piuttosto preoccupato di ridurre il periodo di tempo in cui lo si insegna da solo; possono infatti derivare da ciò, osserva, difetti nella pronuncia del latino e nel modo di esprimersi in quest'ultima lingua: difetti che in età successiva è difficile correggere.

Sarebbe tuttavia un errore pensare che l'istanza di fondo di Plutarco, quella per la quale si attribuiva ai Greci un ruolo essenziale nell'impero dei Romani, sia venuta meno con l'esaurimento di una formula biografica. Sempre piú chiaramente nel corso del II secolo i Greci si assunsero il compito di «intellettuali», nel senso che si considerarono investiti del compito di sorvegliare l'esercizio del potere politico da parte dei Romani, riservandosi di concedere o negare legittimità all'imperatore che di volta in volta lo rappresentava, e operando conseguentemente per ottenergli il consenso da parte delle popolazioni, o al contrario per sottrarglielo. Non si può sostenere che sia stato questo il pensiero esclusivo o dominante degli uomini di cultura greci dell'epoca, ma è certo che una preoccupazione e un impegno del genere sono riscontrabili in Plutarco come in Dione di Prusa, in Elio Aristide come in Luciano, in Apol-

[97] CICERONE, *De officiis*, 1.1.

[98] Cfr. ID., *De oratore*, 2.1-4.

[99] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 1.1.12.

lonio di Tiana come in Galeno, in Pausania come in Dione Cassio; in una parola, in tutti o gran parte di quelli che hanno concepito la loro attività come necessariamente legata al contesto socio-culturale nel quale si sono trovati a operare. Da questo punto di vista, non è improprio riconoscere in particolare a Plutarco, proprio in quanto inventore del sistema delle *Vite parallele*, una funzione determinante nel creare le premesse per la nascita di una figura di questo genere. Il mondo greco accettò questa valorizzazione, e cercò di evitare di far entrare in conflitto la nuova figura di intellettuale con la sua antica e tradizionale dimensione civica: giacché anche il rilancio della città come centro di autonoma vita politica (ed economica) fu oggetto delle cure congiunte di imperatori romani e operatori culturali greci. In ogni caso gli eroi di Plutarco, greci e romani, poterono fornire un modello per l'uno e per l'altro tipo di impegno culturale.

ANDREW WALLACE-HADRILL

Vivere alla greca per essere Romani

Se guardiamo alla storia del Mediterraneo da una prospettiva di lungo periodo, la funzione dell'impero romano fu di portare a compimento il processo avviato da Alessandro non soltanto imponendo all'intero bacino del Mediterraneo un controllo politico unitario e omogeneo, ma diffondendovi anche un certo grado di uniformità culturale, un complesso di valori condivisi e un modo di vita basato sulla dimensione urbana. Il ricorso al termine «ellenismo» - nella formulazione canonica di Droysen - per indicare questo complesso di valori condivisi e lo stile di vita urbano è un fatto in larga misura moderno; in greco, ἑλληνισμός ha normalmente valenza linguistica, e denota il corretto uso della lingua greca. Ancora piú recente è il concetto di «ellenizzazione» in riferimento al processo tramite il quale aree non greche furono convertite all'«ellenismo». È tuttavia fuor di dubbio che esista una tendenza generale per cui un insieme di caratteristiche comuni alle città greche - fondato su una lingua comune (koinè), un'istruzione omogenea e un insieme di valori culturali (παιδεία), oltre a una cultura materiale condivisa -, dopo essersi radicato nel Mediterraneo orientale, prese a diffondersi verso Occidente; con una differenza significativa, però: la sua koinè è il latino e molti dei suoi valori fondamentali sono distinti da quelli affermatisi piú a Oriente, anche se a questi ultimi sono legati.

Tale processo può aver luogo, come è evidente, anche perché i conquistatori romani stessi subiscono una trasformazione in virtú della quale, a dispetto degli sforzi per proclamare una propria identità culturale separata, la loro alterità si fa progressivamente meno marcata. Si può scorgere il culmine di questo processo di «assimilazione» sotto l'impero di Adriano, durante il quale è emblematico l'affermarsi anche in Occidente della nuova moda della barba, che in Oriente simboleggiava i valori culturali del filosofo[1], o di quella del sarcofago e della pratica

[1] P. ZANKER, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, München 1995, pp. 190 sgg. [trad. it. Torino 1997].

dell'inumazione che esso comporta, una pratica che, rompendo con la secolare tradizione romana della cremazione, uniforma gli usi funerari dell'Oriente e dell'Occidente[2].

Una visione di questo tipo è sostenibile solo prescindendo dai dettagli. Se disponessimo soltanto della testimonianza della cultura materiale, saremmo forse piú inclini a considerare sufficiente la tesi della progressiva «ellenizzazione» dei Romani, per quanto anche in tale ambito un'analisi attenta non possa non rivelare come la koinè ellenica conviva fianco a fianco con un'ampia gamma di tradizioni e pratiche locali. Ma le fonti scritte chiariscono abbondantemente quel che è comunque prevedibile: che il cambiamento culturale non avviene senza che si percepisca una sfida alla propria identità, e che ciò che viene fatto passare per un'«assimilazione» indolore in realtà fa velo a un processo complesso, attraverso il quale ci si appropria dei simboli e vi si imprime la propria impronta, trasponendoli in contesti diversi e attribuendo loro nuovi valori[3]. Da una parte dunque c'è la nota visione oraziana della conquista culturale operata dalla Grecia conquistata:

> Graecia capta ferum victorem cepit et artes
> intulit agresti Latio[4].

A questa dobbiamo però opporre la vanteria romana di aver sottratto alla Grecia la sua cultura con la conquista:

> nondum tradiderat victas victoribus artes
> Graecia[5].

Quel che entrambe le versioni hanno in comune è l'idea che questo trasferimento di cultura sia strettamente collegato al rapporto di potere della conquista. Esse individuano chiaramente nel periodo successivo alle guerre puniche, quello della conquista del Mediterraneo orientale, il momento nel quale Roma si impossessò – ovvero divenne preda – della cultura greca. È una tesi comune tanto alle interpretazioni moderne che danno per scontato che il processo di «ellenizzazione» ebbe il suo avvio nel II secolo a. C., quanto alle numerose fonti antiche che ascrivono ai trionfi di questo periodo la responsabilità della corruzione del vecchio modo di vita agreste dei Romani. Che questo arco di tem-

[2] I. MORRIS, *Death-ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992, pp. 52 sgg.

[3] E. S. GRUEN, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca 1992, pp. 236 sgg., collegandosi direttamente al suo *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden 1990, sostiene la tesi della deliberata appropriazione della cultura greca da parte dell'élite romana del II secolo.

[4] ORAZIO, *Epistulae*, 2.1.156-57.

[5] OVIDIO, *Fasti*, 3.101 sg.

po sia contrassegnato da una notevole accelerazione del cambiamento culturale è fuor di dubbio; ma va immediatamente sottolineato come l'idea di una Roma «rustica», non toccata dall'influenza greca e piú autenticamente romana prima del 200 a. C., sia puro mito, nulla piú di una falsa immagine del passato generata nel II secolo a. C. a fini retorici[6]. La Roma antica era tutt'altro che rozza e incolta: non c'è momento della storia romana del quale si possieda documentazione che non riveli il marchio della cultura greca; anzi, quante piú informazioni veniamo ad acquisire su Roma arcaica, tanto piú siamo inclini ad accettare – sia pure in un senso piuttosto diverso – la tesi dello storico augusteo Dionigi di Alicarnasso, secondo il quale Roma fu, fin dai suoi albori, una città greca[7].

Di fronte a un'analisi attenta non può reggere neppure l'idea che una cultura originaria semplice ma coesa e omogenea sia stata in qualche modo catturata e travolta da una cultura «altra»: per ogni esempio di assorbimento della cultura greca da parte dei Romani è possibile indicare un controesempio di resistenza e indipendenza di questi ultimi. Il vigore con cui l'élite romana seppe appropriarsi di ciò che meglio serviva ai propri scopi indica che, lungi dall'essere soggetta a una perdita d'identità, essa si stava impegnando in una calcolata ridefinizione di sé[8]. Questo capitolo vuole illustrare il paradosso per cui, nel vivere come un Greco, il Romano non perde la propria identità, bensí la definisce.

1. *Dal ginnasio alle terme.*

C'è un esempio che può utilmente illustrare l'ambivalenza di questa assimilazione. Gli edifici dei bagni pubblici (li si chiami *balnea* o *thermae*), con la loro sequenza rituale di ambienti freddi, tiepidi e caldi, con

[6] Si veda, per esempio, T. P. WISEMAN, *Historiography and Imagination: Eight Essays on Roman Culture*, Exeter 1994; P. X. N. HORSFALL, *Roma*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2, Roma 1993, pp. 791-816.

[7] Cfr. M. FOX, *History and rhetoric in Dionysius of Halicarnassus*, in «Journal of Roman Studies», LXXXIII (1993), pp. 31-47, rivisto successivamente nel suo *Roman Historical Myths: The Regal Period in Augustan Literature*, Oxford 1996, pp. 49-95. Cfr. D. MUSTI, *I Greci e l'Italia*, in *Storia d'Italia*, Torino 1988, I, pp. 39 sgg. T. J. CORNELL, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, London 1995, pp. 86 sgg., sostiene un'influenza greca diretta nella nascita della città-stato di Roma. Nel suo discorso inaugurale del 1935 a Oxford, E. FRAENKEL, *Greek and Roman culture*, in «Kleine Beiträge zur klassischen Philologie», II (1964), pp. 583-98, già sottolineava la precocità dell'influenza greca.

[8] Per un'ottima esposizione dell'appropriazione della cultura greca da parte dei Romani si veda T. HÖLSCHER, *Römische nobiles und hellenistische Herrscher*, in *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für klassische Archäologie* (Berlino 1988), Mainz 1990, pp. 73-84.

i loro pavimenti dotati di ipocausto e i soffitti a volta, con la loro consueta – ma non universale – distinzione fra aree per uomini e per donne, rappresentano uno degli elementi piú tipici della città romana[9] Ebbene, esiste un evidente rapporto fra questi edifici e il *gymnasium*, elemento caratteristico della città greca[10]: mancare del *gymnasium*, come nel caso di Panopeo, significava per Pausania perdere il diritto stesso a qualificarsi come *polis*[11]. I regni ellenistici diffusero i *gymnasia* dalla Babilonia dei Seleucidi fino ad Ai Khānum sulle rive dell'Osso, in Afghanistan, dove l'edificio è corredato di una raccolta di massime portate da Delfi dal filosofo Clearco[12]. La coscienza del parallelismo dei due tipi architettonici emerge in Vitruvio, il quale presenta fianco a fianco le prescrizioni per la costruzione dei *balnea*[13] e, «sebbene non faccia parte della tradizione italica», della *palaestra* di uso e tradizione greca[14].

Accanto alla corrispondenza, il testo vitruviano sottolinea anche una differenza nell'uso sociale, analogamente a quanto segnala quando opera il confronto tra gli aspetti formali dell'*agora* e del *forum*[15] o, con analisi assai piú elaborata, fra la casa greca e quella romana[16]. Il parallelismo di Vitruvio è confermato dalla storia architettonica del *gymnasium*: mentre nelle città occidentali, fatta eccezione per la Magna Grecia e Cirene, esso non si definisce mai come forma distinta, nell'età imperiale i *gymnasia* orientali si trasformano fino a somigliare ai bagni pubblici romani, destinando aree piú ampie a sequenze di ambienti riscaldati[17].

Come forma architettonica, il *gymnasium* acquista significato solo se inserito nel contesto delle istituzioni e pratiche sociali che esso ospitava e del sistema di valori che rappresentava e riproduceva. Sede anzitutto di preparazione atletica, in molti centri ellenistici il *gymnasium* fungeva anche da luogo di educazione sia intellettuale che fisica dei giovani, appoggiandosi a un sistema di funzionari eletti pubblicamente: la «ginnasiarchia» era considerata una carica pubblica o una liturgia fon-

[9] Si veda, per esempio, W. M. MACDONALD, *The Architecture of the Roman Empire*, II. *An Urban Appraisal*, Yale 1986, pp. 210-20.

[10] J. DELORME, *Gymnasion. Etude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce*, Paris 1960.

[11] PAUSANIA, 10.4.1; cfr. R. MARTIN, *L'urbanisme dans la Grèce ancienne*, Paris 1956, pp. 275 sgg.

[12] M. COLLEDGE, *Greek and non-Greek interaction in the art and architecture of the Hellenistic East*, in A. KUHRT e S. SHERWIN-WHITE (a cura di), *Hellenism in the East: the Interaction of Greek and non-Greek civilizations from Syria to Central Asia after Alexander*, Berkeley 1987, pp. 134-62.

[13] VITRUVIO, 5.10.

[14] *Ibid.*, 5.11.

[15] *Ibid.*, 5.1.1-2.

[16] *Ibid.*, 6.1-7. Si veda anche oltre.

[17] Per maggiori dettagli, DELORME, *Gymnasion* cit.

damentale e offriva importanti opportunità per opere di evergetismo, come per esempio la distribuzione di olio. Il *gymnasium* veniva regolarmente prescelto per la collocazione di statue di pubblica onorificenza a benefattori e atleti vittoriosi. Le città emanavano norme per regolamentare la vita dei *gymnasia*: a Berea in Macedonia, per esempio, l'accesso era limitato ai cittadini nati liberi, con l'esclusione di pederasti, mercanti e ubriachi[18]. I frequentatori del *gymnasium* non erano casuali, ma costituivano un gruppo sociale distinguibile, particolarmente in un contesto coloniale come l'Egitto, dove i membri della classe dominante greca si autodefinivano come «quelli del *gymnasium*». Il *gymnasium* costituisce cosí un punto focale di molti valori fondamentali della *polis* e per il cittadino maschio di nascita libera è luogo di distinzione attraverso un particolare regime fisico e intellettuale di cura del corpo e di παιδεία che raggiunge il proprio apogeo nella filosofia.

Se da un lato la diffusione del *gymnasium* in Egitto, a Babilonia o ad Ai Khānum è indice della capacità di esportare le istituzioni sociali della *polis*, il rifiuto del *gymnasium* in altre aree del Mediterraneo è indizio di conflitti radicali fra sistemi di valori e istituzioni sociali. Nella storia dei Maccabei, il *casus belli* dell'insurrezione contro il re di Siria Antioco IV, che altro non è che la resistenza all'imposizione in Giudea della cultura greca della quale il re è portatore, è fornito dalla costruzione di un *gymnasium* da parte del gran sacerdote Giasone e dallo storno delle offerte in denaro destinate ai sacrifici prescritti dalla legge ebraica a favore delle sovvenzioni per la scuola di lotta[19].

A Roma, il *gymnasium* viene rifiutato come istituzione, ma fornisce il modello per dei surrogati assimilabili nel sistema di valori romano. Le prime critiche all'istituzione le troviamo nella controversia sulla passione di Scipione l'Africano per il *gymnasium* di Siracusa: i suoi avversari sostenevano che, frequentandolo e abbandonando la veste di generale romano per la tunica (*pallium*) e i sandali greci, egli lasciava che i suoi ufficiali indulgessero all'effeminatezza e le truppe a una dissolutezza corruttrice dei costumi[20]. Che rispecchi o no controversie effettive del tardo III secolo, la retorica di questa protesta attinge comunque ad argomenti ricorrenti nel persistente dibattito sull'influenza culturale greca. Qui è in gioco la definizione stessa di virilità romana, messa in pe-

[18] M. M. AUSTIN, *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: a Selection of Ancient Sources in Translation*, Cambridge 1981, pp. 203 sgg.

[19] *2 Maccabei*, 4.12-15. Si veda M. HENGEL, *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*, London 1980, pp. 55 sgg.; F. MILLAR, *The problem of Hellenistic Syria*, in KUHRT e SHERWIN-WHITE (a cura di), *Hellenism* cit., pp. 110-33.

[20] LIVIO, 29.19.12; cfr. VALERIO MASSIMO, 3.6.1.

ricolo dall'abbandono dei valori del rude *miles* romano, il cittadino-soldato, a favore di pratiche che lo rendono fiacco ed effeminato (*mollis*)[21]. Le pratiche che in una città greca definivano il vero uomo, a Roma ne compromettevano la virilità. Cosí Seneca, nonostante il suo profondo debito verso la filosofia greca, esclude la lotta – l'esercizio piú caratteristico del *gymnasium* – dall'educazione liberale del nobile romano, ponendola sullo stesso piano dell'arte culinaria e contrapponendola al tradizionale esercizio fisico romano[22], mentre Cicerone stigmatizza i *gymnasia* e la pratica di denudarsi in quanto incoraggerebbero la pederastia[23].

Forme argomentative come queste ci aiutano a interpretare la storia della forma architettonica. Le terme pubbliche romane avevano un debito formale e tecnologico nei confronti dei bagni caldi che si erano man mano diffusi nei *gymnasia* durante tutto il periodo ellenistico[24]. Detto in due parole, nel *gymnasium* greco i bagni fungevano da appendice alla palestra, mentre nei bagni pubblici romani era quest'ultima, laddove presente, a fungere da appendice: è una questione di importanza attribuita ai vari elementi architettonici, come indicano le Terme Stabiane di Pompei, che ne sono considerate l'esempio classico[25]. Ma le istituzioni sociali e le pratiche che fanno capo alle terme romane non hanno praticamente rapporto con quelle del *gymnasium*. Alle terme non viene riconosciuto alcun ruolo nell'educazione fisica o intellettuale del giovane romano; come osservano i censori del 92 a. C., «I nostri antenati hanno stabilito ciò che i nostri giovani devono imparare e quali *ludi* devono praticare»[26].

A Roma furono eretti occasionalmente edifici cui venne dato il nome di *gymnasium* (fra questi le prime terme di Agrippa) ma che, privi com'erano del fondamentale elemento della παιδεία, conservavano con l'omonima istituzione greca una parentela soltanto superficiale: il loro scopo non era la formazione e la definizione del cittadino maschio libero, bensí il suo diletto. La retorica dell'effeminatezza, che risale ad Aristofane, sembra effettivamente colpire nel segno con le terme romane: luogo di aperta lussuria e dissolutezza, dove il tepore dell'acqua e gli un-

[21] Sulla *mollitia* si veda C. EDWARDS, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge 1993, pp. 63 sgg.; sulla retorica della virilità, M. W. GLEASON, *Making Men. Sophists and Self-presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995, pp. 103 sgg.

[22] SENECA, *Epistulae morales*, 88.18-19.

[23] CICERONE, *Tusculanae disputationes*, 4.70.

[24] Si vedano I. NIELSEN, *Thermae et Balnea*, Århus 1990, pp. 6 sgg.; F. YEGUL, *Baths and Bathing in Classical Antiquity*, New York - Cambridge Mass. 1992, pp. 21 sgg.

[25] H. ESCHEBACH, *Die Stabianer Thermen in Pompeji*, Berlin 1979.

[26] SVETONIO, *De rhetoribus*, 1.

guenti invitano alla mollezza anche il corpo piú rude. Quasi a confermare l'idea di effeminatezza, i bagni romani, a differenza dei *gymnasia* greci, ammettevano le donne: mentre infatti si ha notizia di tentativi di regolamentare una frequenza separata dei due sessi ai locali (imponendo orari diversi o ampliando le strutture), non vi sono indicazioni circa l'esclusione delle donne[27]. Nonostante la disapprovazione dei moralisti o la nostalgia di Seneca per l'originaria semplicità dei tempi di Scipione, che egli oppone all'opulenta dissolutezza del I secolo d. C.[28], le terme non vengono percepite come una minaccia all'identità romana. Essendo relegato nella sfera dell'*otium*, del piacere e del «relax», cioè in una sfera chiaramente distinguibile dall'immagine pubblica del cittadino e soldato romano, il *gymnasium*, anziché configurarsi come una minaccia all'identità romana e come una resa al sistema di valori professati dal mondo ellenistico, si trasforma in elemento accessorio in grado, insieme ad altri, di migliorare la qualità della vita all'interno di una città romana.

2. *Il rifiuto dell'«ellenico».*

Questo esempio pone in luce un'importante funzione di moralizzazione nel processo di appropriazione culturale. Se i simboli culturali fossero privi di valori, non avrebbero forza; il cambiamento culturale è necessariamente un processo di messa in discussione e riallineamento di valori, e difficilmente può aver luogo senza una trasformazione delle strutture sociali e dei rapporti di potere che da tali valori ricevono rinforzo. Il presunto processo di «ellenizzazione» avviene in un periodo di grandi sconvolgimenti del sistema sociale, economico e politico romano; il cambiamento culturale riflette, esprime e rende possibili tali sconvolgimenti. La vecchia tesi di una Roma tardorepubblicana divisa fra un partito filellenico aggregato attorno agli Scipioni e un partito antiellenico incentrato su Catone il Censore è troppo semplicistica nella sua analisi della complessità sia della lotta politica che del rapporto fra politica e cultura[29].

Catone il Censore rappresenta un caso particolarmente complesso. Da un lato, egli è visto come l'autore di una serie di attacchi piú o meno violenti contro un ampio ventaglio di aspetti della cultura ellenica:

[27] L. IACOPELLI, *Le pitture erotiche delle Terme Suburbane di Pompei*, Roma 1995, pp. 92 sgg.
[28] SENECA, *Epistulae morales*, 86.
[29] Cosí giustamente GRUEN, *Culture* cit., pp. 223 sgg.

la verbosità della retorica greca, l'uso della lingua greca nella storiografia romana, i filosofi (la cui espulsione dall'Urbe egli sollecitò nel 155 a. C.), la medicina (che considerava un complotto per colpire e sterminare i Romani nella loro totalità e per di piú a loro spese), fino all'educazione greca nel suo complesso, che ai suoi occhi minacciava di corrompere i Romani e di sottrarre loro ogni potere. Dall'altro lato non è difficile dimostrare come dai suoi scritti traspaiano una considerevole conoscenza della letteratura greca e un notevole debito verso di essa. C'è chi ha ipotizzato che Catone, piú che essere animato da intransigente spirito antiellenico, mirasse a salvaguardare e rafforzare l'identità culturale nazionale di Roma, dimostrando la superiorità della lingua latina e dei valori romani[30]. Tuttavia, rimane significativo il fatto che per Catone l'affermazione dei valori romani comportasse la denigrazione di quelli greci: evidentemente, non gli sembrava sufficiente lodare i preparati a base di cavolo della farmacopea agreste tradizionale senza contemporaneamente denunciare il complotto che si celava dietro il sofisticato corpo di conoscenze della medicina greca.

Né si tratta di un problema destinato a esaurirsi col tempo, giacché due secoli piú tardi Plinio il Vecchio, riferendo degli attacchi di Catone, si schiera al suo fianco con lunghe argomentazioni, giungendo a definirlo un profeta[31]. Per Plinio, ad essere sospetta non è la medicina, bensí la professione medica, i cui membri conducono nella piena impunità esperimenti letali per i pazienti e prescrivono farmaci di complessità assurda a prezzi esagerati. È significativo che egli osservi come la medicina, nonostante i guadagni che garantisce, sia l'unica disciplina del sapere greco che i Romani non pratichino. Non solo in questo passo, ma in tutta la sua *Naturalis historia* Plinio ripropone il paradosso catoniano: da un lato attinge profondamente alla propria conoscenza del sapere greco – e con grande rispetto per esso –, dall'altro individua nella sua eccessiva raffinatezza una minaccia ai valori romani fondamentali, che egli sussume nella categoria di «naturale» in contrapposizione a quella di «artificiale»[32]. La medicina greca aveva largo seguito a Roma: un fenomeno ben rappresentato da Asclepiade di Bitinia, le cui conferenze mediche erano di gran moda all'inizio del I secolo a. C. e le cui ricette ebbero un impatto significativo sull'evoluzione delle abitudini termali dei

[30] Cosí *ibid.*, pp. 52 sgg., con una discussione esaustivamente documentata.

[31] PLINIO, *Naturalis historia*, 29.14-28.

[32] A. WALLACE-HADRILL, *Pliny the Elder and man's unnatural history*, in «Greece and Rome», XXXVII (1990), pp. 80-96; M. BEAGON, *Roman Nature: The Thought of Pliny the Elder*, Oxford 1992, pp. 202 sgg.

Romani e sull'uso delle *suspensurae* calde. Ciò nondimeno Plinio, che è il nostro piú autorevole testimone della rilevanza del personaggio, lo liquida come un ciarlatano[33].

È questa paradossale combinazione di ripudio e appropriazione entusiastica nello stesso osservatore romano che rende inadeguata la spiegazione del contrasto di reazioni alla cultura greca come conflitto tra due gruppi, a prescindere dalla definizione (politica o sociale) con cui li si caratterizzi. Il conflitto è strutturale: proprio perché la cultura greca era cosí potente e utilizzabile, appariva allo stesso tempo attraente e minacciosa per il senso di identità di Roma. Le reazioni ricorrenti a questa minaccia all'identità romana sono due. La prima fa leva sullo spirito di competizione, affermando che, per quanto i Greci siano competenti e preparati, i Romani godono di una superiorità morale; la seconda consiste nell'isolare gli elementi mutuati dalla cultura ellenica in modo da mantenerne un'identità separata: in questo caso, lungi dal dar vita a un amalgama greco-romano, l'elemento greco viene giustapposto a quello romano allo scopo di evidenziare la differenza dell'identità romana.

3. *La superiorità romana.*

Come esempio di affermazione di superiorità possiamo soffermarci su una discussione di Valerio Massimo riguardante l'uso della lingua da parte dei Romani nelle relazioni diplomatiche[34]. L'autore sostiene che tradizionalmente i magistrati romani affermavano la propria dignità insistendo nell'uso del latino nei rapporti con i Greci. Troviamo qui lo stesso atteggiamento – il Romano rischia di perdere la faccia se fa uso del greco – che emerge dalle critiche rivolte da Catone a Postumio Albino per aver scritto in greco la sua opera storica, per di piú scusandosi nella prefazione delle proprie carenze in tale lingua[35]. Invece di perdere la faccia per la propria incapacità di padroneggiare una lingua straniera, il Romano rovescia la situazione mettendo i propri avversari in una posizione di svantaggio:

> costringendoli [i Greci] a parlare attraverso degli interpreti, non solo a Roma ma persino in Grecia e in Asia, li privavano del loro principale vantaggio – la loro grande scioltezza nel parlare – e tendevano a elevare la reputazione internazionale del-

[33] PLINIO, *Naturalis historia*, 26.12-17; E. D. RAWSON, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London 1985, pp. 171-77.

[34] VALERIO MASSIMO, 2.2.2-3.

[35] PLUTARCO, *Vita di Marco Catone*, 12.

la lingua latina e a diffonderne l'uso. Questo non significa che essi fossero meno colti, ma semplicemente che avvertivano la necessità di non ammettere deroghe alla regola della superiorità della *toga* sul *pallium*. Non si confaceva all'importanza e all'autorevolezza dell'impero, essi ritenevano, indulgere al fascino della letteratura.

L'importanza della lingua come simbolo d'identità emerge con chiarezza dal riferimento all'abbigliamento: come leggiamo spesso anche altrove, qui la *toga* rappresenta un simbolo chiave dell'identità romana, in contrapposizione al *pallium*, termine usato dai Romani per indicare il tipico capo d'abbigliamento greco, anche se tale parola si incontra raramente negli autori greci. La metafora collega la questione della lingua a una serie di episodi di cui si ha notizia negli ultimi due secoli prima di Cristo: le critiche mosse ai Romani che indossavano abiti di foggia greca, da Scipione a Siracusa, a Silla, a Rabirio Postumo in Egitto[36]. Non portare abiti romani – alla lettera o linguisticamente – significava tradire le proprie origini.

L'aspetto singolare di questa pretesa insistenza sul latino, tuttavia, è la facilità con cui è possibile citare eccezioni[37]. Valerio tralascia di ricordare l'episodio piú famoso che contraddice quanto da lui affermato: nel 282 a. C. l'inviato romano a Taranto, L. Postumio Megello, tentò di trattare con i Tarantini in un greco cosí scadente da essere ricoperto di ridicolo e di insulti, con l'accompagnamento addirittura, secondo quanto riferiscono storici di lingua greca, di un lancio di escrementi[38]. Se ammettiamo che la regola indicata da Valerio sia entrata in vigore dal III secolo in avanti, possiamo immaginare che sia stata adottata come reazione a episodi umilianti come quello verificatosi a Taranto; in tal caso, ciò significherebbe che i Romani vedevano nell'uso del greco come lingua diplomatica del Mediterraneo orientale una perdita d'immagine e una minaccia alla propria superiorità.

Ma la tattica di insistere sull'uso del latino potrebbe anche apparire un'ammissione di inferiorità; l'alternativa consisteva nel padroneggiare il greco, e non mancano infatti episodi nei quali i comandanti romani ostentano la propria padronanza di tale lingua: la proclamazione in greco della libertà della Grecia durante i giochi istmici del 198 da parte di Flaminino, il magnanimo discorso di Paolo Emilio allo sconfitto Perseo e l'inconsueto ricorso, sempre da parte di Paolo Emilio, al suo pretore

[36] CICERONE, *Pro Rabirio Postumo*, 26-27; VALERIO MASSIMO, 3.6.1-3.

[37] Si vedano le discussioni di J. KAIMIO, *The Romans and the Greek Language*, Helsinki 1979, pp. 94 sgg.; J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme*, Paris 1988, p. 559; e soprattutto GRUEN, *Culture* cit., pp. 236 sgg.

[38] Ricordato in separata sede da VALERIO MASSIMO, 2.2.5; cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 19.5; APPIANO, *Guerra sannitica*, 7.2.

Ottavio in luogo di un interprete professionale greco per tradurre in greco l'editto che dettava le condizioni per la Macedonia[39]. Sulla base di tali esempi, A. Momigliano ha fatto osservare come la padronanza della lingua costituisse per i Romani un potente strumento di controllo:

> Né Polibio né Posidonio si resero conto di quale superiorità i leaders romani avevano acquisito grazie al semplice fatto di saper parlare e pensare in greco, mentre quelli greci avevano bisogno di interpreti per capire il latino. Anche in termini puramente politici, non pare che a Polibio e Posidonio sia mai venuto in mente che la padronanza di una lingua straniera significava, per i Romani, potere[40].

Questo non vuol dire che la regola indicata da Valerio non sia mai esistita. L'opinione che fosse indecoroso per un magistrato romano parlare greco in pubblico è documentabile nel caso dei piú abili oratori bilingui romani, fra i quali Cicerone, che fu biasimato per aver tenuto in greco un discorso di fronte al senato di Siracusa – un «indignum facinus»[41] –, e l'imperatore Tiberio, che si scusò con il senato romano per l'uso del prestito linguistico *monopolium* e in occasione di un senatoconsulto fece richiesta affinché la parola *emblema* venisse sostituita da un equivalente o da una perifrasi in latino[42]. Significa però che le reazioni romane alla cultura greca non possono essere ridotte a nessuna regola semplice. È vero che una reazione consistette nell'insistenza sulla superiorità del latino (Valerio prosegue citando l'esempio di Mario, che rifiutò fermamente di imparare il greco), ma un'altra fu di cogliere tutti i vantaggi comunicativi insiti nell'uso del greco e di superare i Greci sul loro stesso terreno; come fa osservare Valerio, all'epoca di Cicerone era considerato del tutto normale servirsi della lingua ellenica.

Che la questione fosse percepita in questi termini competitivi è ripetutamente documentato. Valerio afferma che il primo Greco che parlò di fronte al senato romano senza l'ausilio di un interprete fu Apollonio Molone di Rodi, il maestro di Cicerone. Se questo è vero, l'episodio segna simbolicamente il momento in cui gli oratori latini non ebbero piú nulla da temere dal greco. È Plutarco a riferire l'aneddoto che simboleggia il trionfo della retorica romana: il giovane Cicerone viene costretto da Apollonio a esercitarsi in greco, giacché il suo maestro non comprendeva il latino; ma la padronanza della lingua ellenica da parte dell'allievo diviene tale da gettare il maestro nello sconforto: «Io ti lodo e ti ammiro, o Cicerone; però compiango la sorte dell'Ellade, poiché vedo

[39] Su Flaminino, PLUTARCO, *Vita di Flaminino*, 10-12; su Paolo Emilio, LIVIO, 45.8 e 45.27.

[40] A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, trad. it. Torino 1980, p. 42.

[41] CICERONE, *In Verrem*, 2.4.147.

[42] SVETONIO, *Tiberius*, 71.

che le uniche cose belle a noi rimaste, la cultura e l'eloquenza, passano anch'esse ai Romani per opera tua»[43].

Si potrebbe indicare nello stesso Cicerone un testimone della battaglia per la supremazia culturale nella quale la sua generazione si considerava impegnata; scrivendo la prefazione alle *Tusculanae disputationes*[44] nei primi anni 40, egli osserva: «Ho sempre ritenuto che il nostro popolo [i Romani] in ogni occasione abbia saputo o innovare meglio dei Greci, o migliorare ciò che ha mutuato da loro, nella misura in cui abbia giudicato questi apporti greci degni di essere sviluppati». Che i Romani possiedano *mores*, pratiche e istituzioni migliori, tanto nella vita privata quanto in quella pubblica, è quasi assiomatico. La superiorità militare è scontata. Di fatto, l'unico campo nel quale ai Greci viene riconosciuta una superiorità è quello del sapere e della letteratura: «Nel sapere e in ogni genere di manifestazione letteraria la Grecia è stata superiore a noi: non è stato difficile batterci, poiché non abbiamo opposto alcuna resistenza». Ma questo avvenne perché i Romani non attribuivano alcuna rilevanza sociale alla poesia e alla letteratura, come Cicerone spiega diffusamente. Naturalmente, se un personaggio come Fabio Pittore fosse stato nella condizione di conquistarsi una solida immagine sociale per mezzo della sua pittura, anche Roma avrebbe prodotto in tempi sufficientemente brevi i suoi Policleto o Parrasio. È solo nei campi che procurano prestigio sociale che Roma tenta di competere: e quando, come nel caso dell'arte oratoria, decide di farlo, è in grado di dare dei punti alla Grecia. Il lettore romano non ha difficoltà a cogliere ciò che Cicerone sottintende: un invito a giudicare l'autore non da meno di Demostene.

Questo atteggiamento intrinsecamente competitivo ricorre a piú riprese: non solo negli elenchi, come quello di Quintiliano, che contrapponevano, genere per genere, autori greci e romani (e il risultato per questi ultimi era, nel peggiore dei casi, un pareggio), ma nel modo stesso di presentarsi, nella tarda repubblica e nell'età augustea, della letteratura romana, che pare impegnata in un processo di espansione imperialistica che richiede la sottomissione della letteratura greca città per città, provincia per provincia. Le famose concessioni alla Grecia – che si tratti del *Graecia capta* di Orazio o della limitazione della superiorità romana alle arti del governo in Virgilio – possono essere interpretate come un ironico invito al lettore a riflettere su quanto Roma abbia ottenuto in campi che per sua stessa ammissione non le erano favorevoli.

[43] PLUTARCO, *Vita di Cicerone*, 4.6-7 (trad. di C. Carena).
[44] CICERONE, *Tusculanae disputationes*, 1.1-6.

4. *L'abbigliamento greco e romano.*

Uno degli approcci, dunque, è essenzialmente competitivo: l'identità romana è sottoposta alla sfida della cultura greca e diviene quindi importante dimostrare che il Romano non perde la faccia se fa uso o si appropria di elementi greci. Parallelamente a questa, però, emerge anche un'altra reazione, che invece di tentare di trasformare il Greco in Romano, permette ai due elementi di convivere mantenendo la loro identità separata in funzione della situazione.

Possiamo qui ritornare alla metafora dell'abbigliamento. Se un Romano indossava il *pallium* in luogo della *toga*, come abbiamo visto, poteva divenire oggetto di biasimo, analogamente a quanto accadeva se parlava greco invece che latino. Ciò nondimeno, come emerge chiaramente dalla difesa di Rabirio Postumo da parte di Cicerone, tutto dipende dal contesto. Non era inconsueto, afferma l'Arpinate, vedere giovani nobili o senatori indossare la tunica greca non solo negli *horti* privati o nelle ville suburbane, ma addirittura a Napoli, come faceva per esempio Silla[45]: ma altro era indossarla a una festa a Napoli, città romana cui era stato consentito di conservare il greco come lingua ufficiale, altro era sfoggiarla nel foro romano.

Quel che un Romano faceva in privato, durante il tempo libero, era infatti ben diverso da ciò che faceva in pubblico. Nel giardino della sua villa poteva indossare liberamente il *pallium*; anzi, poteva passeggiare in un peristilio che ricreava la forma architettonica del *gymnasium*, quella cui, nella descrizione satirica fattane da Varrone, sarebbe andato il disprezzo dei suoi avi, i quali

> non sentivano alcuna necessità dei *gymnasia* dei Greci. Oggigiorno possedere un *gymnasium* privato sembra non bastare piú, sicché la gente non si ritiene soddisfatta della propria villa se questa è priva di una serie di spazi da etichettare con nomi greci come *procoeton*, *palaestra*, *apodyterion*, *peristylon*, *ornithon*, *peripteron*, *oporothece*[46].

Il giardino della villa poteva anche essere corredato, come nel caso della dimora di Cicerone, di statue greche accuratamente selezionate per adeguare l'ambiente a un *gymnasium* (rendendolo per l'appunto γυμνασιώδης)[47]; e in tale ambiente poteva essere appropriato dibattere di que-

[45] ID., *Pro Rabirio Postumo*, 26.
[46] VARRONE, *De re rustica*, 2.1.
[47] CICERONE, *Ad Atticum*, 1.6.2, 1.9.2 e 1.10.3.

stioni filosofiche, nonostante la tradizionale ostilità della cultura romana nei confronti della filosofia.

Facciamo un passo ulteriore. Non soltanto era lecito, in determinati contesti, comportarsi secondo canoni non romani, ma le differenze d'abbigliamento risultavano utili per definire la separazione della sfera pubblica da quella privata, dei contesti ufficiali da quelli non ufficiali, e quindi contribuivano alla definizione della «romanità». È una sorta di gioco attraverso il quale il Romano impara come essere se stesso. L'elemento ludico emerge chiaramente in un episodio riferito da Svetonio: durante i suoi ultimi giorni, Augusto, soggiornando sul Golfo di Napoli, in un clima festoso, distribuisce doni ai suoi convitati: «Ogni giorno elargí ai suoi convitati una varietà di piccoli doni, compresi *togae* e *pallia*, imponendo la condizione che i Romani vestissero alla greca e parlassero in greco e i Greci, viceversa, vestissero alla romana e parlassero in latino»[48]. La compagnia mista (convitati greci e romani), il contesto festoso e il luogo, cioè il Golfo di Napoli, greco e romano allo stesso tempo, consentono a entrambe le parti di giocare con la propria identità, non per comprometterla, ma per rafforzarla.

Il modello culturale che tale giustapposizione indica non è quello dell'«assimilazione», un processo nel quale una cultura ne assorbe progressivamente un'altra o si consegue un'omogeneità attraverso una serie di compromessi, quanto piuttosto quello del bilinguismo, nel quale due culture linguistiche distinte convivono fianco a fianco entro la medesima comunità di parlanti. Recenti studi sul bilinguismo hanno posto in evidenza il fenomeno del «cambio di codice», in virtú del quale i parlanti passano da una lingua all'altra, spesso con grande rapidità, per comunicare tipi diversi di messaggi e di rapporti di potere. Alla base di questi studi vi è il presupposto che esista sempre un rapporto di potere fra la lingua dominante, quella del potere, e qualsiasi altra. La lingua dominante non ha «connotazioni» (*unmarked*), cioè il suo uso è neutro e normale, mentre l'altra è «connotata» (*marked*), cioè indica qualcosa di particolare. Il passaggio dall'una all'altra è una componente del processo di interazione tra gli interlocutori: per chi appartiene alla lingua non dominante il ricorso alla lingua non connotata significa accettarne implicitamente il predominio (e tutti i rapporti di potere che storicamente lo sostengono); per chi appartiene alla lingua dominante

[48] SVETONIO, *Divus Augustus*, 98: «Sed et ceteros continuos dies inter varia munuscula togas insuper et pallia distribuit, lege proposita ut Romani Graeco, Graeci Romano habitu et sermone uterentur». Per il contesto, J. H. D'ARMS, *Romans on the Bay of Naples*, Cambridge Mass. 1970, pp. 74 sg.

l'uso della lingua connotata può configurarsi come una graziosa concessione[49].

E tale può essere considerato, se ci poniamo in questa prospettiva, l'uso da parte dei Romani della lingua e degli abiti dei Greci nel Golfo di Napoli; in aree nelle quali il dominio politico di Roma non si era ancora affermato, l'uso del greco era invece piú pericoloso ed esponeva al rischio di umiliazioni, come quella subita da Postumio Megello a Taranto. Il rischio era massimo nei momenti di esplicita espressione del potere e del dominio, come in senato o nell'esercizio dell'autorità imperiale; era minimo in situazioni estranee ai rapporti di potere, soprattutto nelle occasioni di svago e divertimento, di *otium*. Nell'atmosfera rilassata della villa (e non nelle attività economiche in città), nel clima vacanziero del Golfo di Napoli come nelle riunioni serali con gli amici (e non la mattina nel foro), l'uso della lingua greca aveva l'effetto positivo di indicare che, per cosí dire, l'interruttore del potere era stato spento.

Il bilinguismo che consente all'elemento greco e a quello romano di convivere fianco a fianco come codici diversi non emerge soltanto a livello intellettuale e linguistico, ma è ben visibile anche nella cultura materiale. L'arte figurativa era un campo nel quale i Romani continuavano a concedere la supremazia alla cultura greca: le discussioni sulla pittura e la scultura che troviamo in Plinio il Vecchio indicano l'esistenza di interesse e partecipazione da parte romana, ma non cercano in alcun modo di rivendicare ai Romani un pari livello di realizzazioni. Poiché i pezzi artistici che giunsero in gran quantità a Roma negli ultimi due secoli prima di Cristo erano per lo piú frutto di bottino di guerra, la loro stessa presenza in contesti tanto pubblici quanto privati stava a indicare una simbolica supremazia romana. La questione del codice diventa tuttavia significativa e illuminante quando ci si pone a considerare il contenuto tematico dell'arte esposta in contesti pubblici e privati.

Secondo quanto riferisce Plinio, la pittura era utilizzata dai Romani in contesti pubblici e politici da lungo tempo: l'opera di Fabio Pittore nel tempio della Salute risale al 304 a. C., mentre nel III secolo si afferma saldamente la tradizione di commemorare con pitture i successi militari. A detta di Plinio, è la raffigurazione della sconfitta inflitta nel 264 a. C. in

[49] C. MYERS SCOTTON, *Codeswitching and borrowing: interpersonal and macrolevel meaning*, in R. JACOBSON (a cura di), *Codeswitching as a Worldwide Phenomenon*, New York 1990, p. 98. Si veda inoltre C. MYERS SCOTTON, *Social Motivations for Codeswitching*, Oxford 1993; M. HELLER, *Codeswitching and the politics of language*, in L. MILROY e P. MAYSKEN (a cura di), *One Speaker, Two Languages. Cross-Disciplinary Perspectives on Code-switching*, Cambridge 1995, pp. 160-61. Si veda anche M. HELLER (a cura di), *Codeswitching. Anthropological and Sociolinguistic Perspectives*, Berlin 1988.

Sicilia ai Cartaginesi da Valerio Messalla, esposta nella Curia Hostilia, a fissare i canoni della successiva pittura a soggetto storico (la vittoria in Asia di Scipione Asiatico nel 198 e la panoramica della città di Cartagine fatta esporre da Ostilio Mancino nel 146)[50]. Livio riferisce di un dipinto commissionato da Tiberio Sempronio Gracco per celebrare la sua vittoria sui Cartaginesi nel 214. Il dipinto, databile tra la fine del III e l'inizio del II secolo, rinvenuto in una tomba dell'Esquilino (figure in quattro registri, tra le quali una città cinta di mura e, nel terzo registro, due personaggi identificati da iscrizioni: «M. Fanio» e «Q. Fabio») si inserisce perfettamente nella cronologia di questa tradizione del III-II secolo.

Sullo sfondo della storia della pittura romana giunta fino a noi colpisce, tuttavia, lo scarso impatto di questa tradizione di pittura storica. Si potrebbe sostenere che essa fu significativa per l'evoluzione degli stili narrativi, ma l'esiguità delle prove documentarie disponibili ci impedisce di affermarlo con certezza. Il fatto è che la gamma dei temi presenti nella grande maggioranza dei dipinti romani sopravvissuti – che provengano da abitazioni private della città di Roma e di Ostia, da centri e ville del Golfo di Napoli o da altre località italiche e delle province – è profondamente radicata nelle tradizioni tematiche dell'arte e del mito greci[51].

Forse le cose stanno cosí perché quel che ci resta della pittura romana proviene nella quasi totalità da contesti privati; le eccezioni alla regola del predominio dello stile e delle tematiche mitologiche dei Greci si trovano infatti in rappresentazioni estranee al contesto privato. Cosí, a Pompei, le scene che decorano la tomba di Vestorio Prisco (il magistrato defunto ritratto in tutta la sua autorevolezza nell'atrio della villa o nel foro, lo sfoggio degli argenti di famiglia e la raffigurazione di combattimenti di gladiatori) evocano tutte l'intensa simbologia di un membro della classe dominante nella sua veste pubblica. Analogamente, il vivido ciclo proveniente dai *praedia* di Giulia Felice – con raffigurazioni di attività nel foro della stessa Pompei (fig. 1), delle sue statue onorifiche, delle sue pubblicazioni legali, dei suoi commercianti, dei magistrati nell'esercizio delle loro funzioni, delle pene inflitte in pubblico –, che costituisce forse la rappresentazione piú vivace della vita pubblica romana giunta fino a noi, proviene non dalle aree del complesso destinate a uso privato, ma dalla sala d'ingresso alle sue terme[52]. Nelle

[50] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.19-23.

[51] R. LING, *Roman Painting*, Cambridge 1991, pp. 10-11.

[52] C. PARSLOW, *The Forum frieze of Pompeii in its archaeological context*, in *The Shapes of City Life in Rome and Pompeii*, New Rochelle N.Y. 1995.

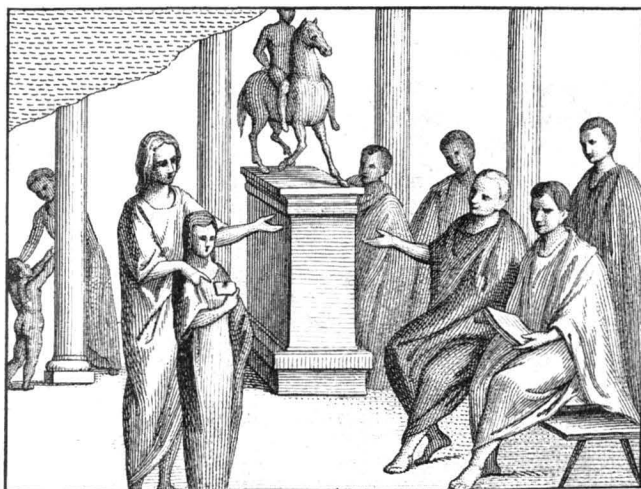
terme, nelle osterie e nei postriboli incontriamo scene di vita quotidiana: gente che beve, che gioca, che amoreggia[53]. Basta un'occhiata a queste raffigurazioni per capire che ci troviamo in un mondo diverso, quanto a stile e contenuti, rispetto alle aree di ricevimento delle case private.

La convivenza spalla a spalla di questi due mondi non genera alcun disagio. L'osservatore moderno, al pari di quello antico, può avvertire la presenza di un *decor* di tipo vitruviano, il che spiega come mai il fenomeno abbia destato scarsa attenzione: le convenzioni ellenizzanti dell'arte romana destinata a una fruizione privata sono semplicemente date per scontate. Di fatto, la separazione è complessa e non può articolarsi secondo il semplice enunciato che i temi mitologici sono appropriati solo nella sfera privata. Al contrario, gli edifici pubblici romani, i templi e i portici erano importanti luoghi di esposizione dei capolavori della pittura mitologica greca, al punto che Agrippa giunse a proporre di trasformare in proprietà pubblica tutti i dipinti e le statue di questo tipo[54]. È evidente che le collezioni d'arte private in parte riflettevano e mutuavano il prestigio di tali esposizioni pubbliche.

[53] Scene erotiche, tuttavia, compaiono anche in contesti domestici: IACOPELLI, *Le pitture* cit., pp. 83 sgg.

[54] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.26.

Figura 1.

Scena di vita nel foro. Dai *praedia* di Giulia Felice a Pompei (I secolo d. C.).

D'altra parte, il contesto domestico non esclude in modo tassativo tutto ciò che non sia arte ellenizzante: la cosa significativa è piuttosto l'assenza di qualsiasi tentativo di «romanizzare» i linguaggi della mitologia greca o di importare temi di quella romana, tranne nel caso in cui – come nel ciclo troiano – facessero già parte della tradizione greca. Il famoso fregio dell'*Odissea* dell'Esquilino era collocato in origine al di sopra di un calendario dipinto risalente, a quanto sembra, al periodo tardorepubblicano[55]. È difficile immaginare un'evocazione simbolica dell'identità romana migliore di un calendario, eppure non si avvertí l'esigenza di collegarlo alla rappresentazione di un ciclo leggendario romano. Il «cambio di codice» consente questo agevole passaggio da un mondo all'altro: all'arte viene riconosciuta una funzione decorativa per la quale sono appropriate le convenzioni greche, e pertanto non confligge con la rappresentazione romana del tempo posta immediatamente al di sotto. Ancora: la decorazione appropriata per un larario, con il suo togato velato, i lari danzanti e i serpenti della buona sorte, appartiene a un registro alquanto diverso, ma può essere affiancata a una decorazione ellenizzante, come nella Casa dell'Efebo (I, 7, 10).

Questo stato di cose trova conferma nel campo della scultura. Le sculture decorative delle ville e delle case romane sono greche: le erme, i gruppi di satiri e ninfe, gli efebi e le danaidi, le fontane con putti e oche, gli animali in miniatura di gusto egittizzante, gli *oscilla* e le pelte appesi ai rami degli alberi, le pietre dei pozzi con i rilievi di menadi danzanti, il tutto presente in grande profusione[56]. Persino i busti della Villa dei Papiri ritraggono generali ellenistici o filosofi e poeti. Fintanto che ci si muove in questo contesto «decorativo» non è necessaria la visibilità dell'elemento romano e il linguaggio utilizzato è coscientemente greco[57]. Troviamo qualcosa che si lascia chiaramente identificare come romano soltanto nel contesto delle statue ritratto, ma anche in questo caso l'atrio della casa media, con la sua scarsa offerta di *imagines maiorum* di pliniana tradizione, non può che deludere; la cosa, tuttavia, non dovrebbe sorprenderci molto, poiché fra ciò che Plinio lamenta maggiormente c'è proprio l'abbandono delle tradizioni avite: a detta sua, in-

[55] F. COARELLI, *The Odyssey frescos of the Villa Graziosa: a proposed context*, in «Papers of the British School at Rome», LXVI (1998), pp. 21-37.

[56] R. NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung römischer Villen in Italien*, Mainz 1988.

[57] E. J. DWYER, *Pompeian Domestic Sculpture: a Study of Five Pompeian Houses and their Contents*, Rome 1982; L.-A. TOUCHETTE, *The Dancing Maenad Reliefs: Continuity and Change in Roman Copies*, London 1995.

fatti, i suoi contemporanei preferivano offrire immagini di ricchezza piuttosto che di persone[58].

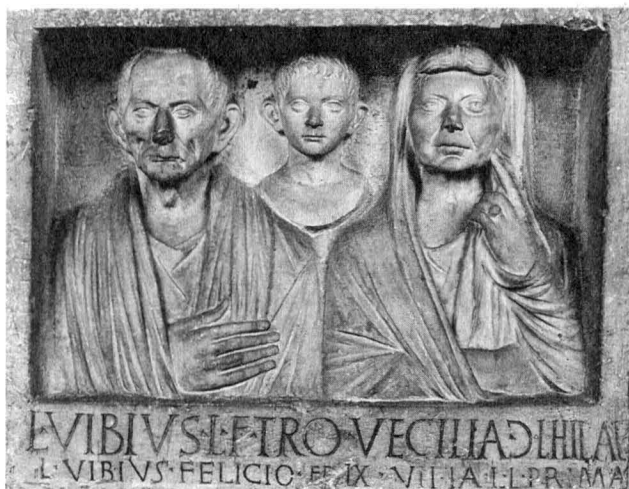
Per trovare un'arte scultorea che si proclami romana dobbiamo dunque in genere rivolgere la nostra attenzione al di fuori del contesto domestico e privato: ai monumenti sepolcrali lungo le pubbliche vie, con i loro ritratti che cosí eloquentemente evocano le gerarchie romane collegate alla famiglia e allo status, alla servitú e alla libertà, alla giovinezza e alla vecchiaia, al maschile e al femminile, e che con vivida precisione riproducono le mode del momento quanto a taglio di capelli, abbigliamento e aspetto (fig. 2)[59]. Osservando queste sculture, la capacità dell'artista romano di rendere efficacemente un'identità romana quando il contesto è appropriato, quando cioè è quello il linguaggio che la situazione richiede, emerge senza discussioni.

Nel contesto dello spazio pubblico del foro e degli edifici pubblici lo

[58] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.5; H. I. FLOWER, *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford 1996, pp. 32 sgg.

[59] Per un'analisi dell'architettura delle tombe dei liberti cfr. P. ZANKER, *Grabreliefs römischer Freigelassener*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XC (1975), pp. 267-315. Cfr. anche N. PURCELL, *Tomb and suburb*, in H. VON HESBERG e P. ZANKER (a cura di), *Römische Gräberstrassen: Selbstdarstellung – Status – Standard*, Atti del colloquio (Monaco, 28-30 ottobre 1985), München 1987, pp. 25-41, in particolare nota 65 p. 38.

Figura 2.

Rilievo funerario dei Vibii. Roma (I secolo a. C.).

scultore romano è in grado di produrre simboli del dominio romano di eloquenza strabiliante: gli archi di trionfo, le colonne e i colonnati con i loro rilievi, le scene di battaglia, le processioni, le allocuzioni, le distribuzioni e i sacrifici. Simboli che, peraltro, potevano essere piazzati alla rinfusa fra vittorie alate e gigantomachie portate in patria sui *fercula* trionfali per essere collocate in posizioni preminenti, fra cariatidi che riproducevano tutta la grazia dell'Eretteo attico. Come il nostro, l'occhio romano era addestrato a distinguere i due linguaggi e a muoversi tra di essi; la conoscenza della vita quotidiana e delle pratiche rituali permetteva il riconoscimento immediato della *toga* o del rito romani. Non c'era alcun bisogno di «romanizzare» la vittoria alata di Taranto, cui da secoli ogni senatore della curia tributava le proprie offerte.

Nella pittura e nella scultura, come del resto in letteratura, è l'elemento greco a rappresentare l'universale, la koinè del Mediterraneo. I Romani imparano e dominano tale codice, ed è in tal senso che ne vengono dominati. È soltanto quando, in contesti specifici, vogliono esprimere l'identità romana, parlare il linguaggio dell'autorità e manifestare la supremazia sancita dalla conquista e dalla volontà degli dèi che avvertono l'esigenza di adottare uno stile distintivo «romano». Cosí, inaspettatamente, è l'elemento greco a costituirsi come linguaggio «non connotato», il codice normale, mentre l'elemento romano diventa il linguaggio «connotato». Ma qui, in contrasto con le teorie dei linguisti, è il codice «connotato» a denotare potere.

Talvolta, soprattutto nelle prime fasi di questo periodo di transizione, la giustapposizione dei due linguaggi è tutt'altro che sfumata. La si avverte nettamente nei rilievi dell'ara attribuita al censore del 115, Domizio Enobarbo, un monumento che forse fu invece eretto dal censore del 97, Marco Antonio, per celebrare la sua vittoria sui pirati[60]. Lo splendido fregio delle Nereidi (fig. 3), ora a Monaco di Baviera, raffigurante le nozze fra Posidone e Anfitrite, è squisitamente «greco» nel soggetto mitologico e nello stile della realizzazione, ma è appaiato a un fregio con la raffigurazione delle operazioni di censimento che appare non meno squisitamente «romano» (fig. 4): il soggetto ritrae un momento fondamentale nella definizione dell'identità romana, il censimento dei cittadini, mentre la sua esecuzione non sembra aver nulla in comune con la parte delle Nereidi, ma richiama piuttosto alla memoria numerose sce-

[60] Si veda l'utile discussione di A. KUTTNER, *Some new grounds for narrative: Marcus Antonius' base (the «Ara Domitii Ahenobarbi») and Republican biographies*, in P. HOLLIDAY (a cura di), *Narrative and Event in Ancient Art*, Cambridge 1993, pp. 198-229. GRUEN, *Culture* cit., pp. 145-52, in disaccordo con P. ZANKER, *Augusto e il potere delle immagini*, trad. it. Torino 1989, pp. 12 sgg., sostiene che il contrasto di stili è deliberato.

Figura 3.
Fregio con Nereidi e Tritoni, dall'«Ara di Domizio Enobarbo» (fine II - inizi I secolo a. C.).

Figura 4.
Fregio con scena di censimento, dall'«Ara di Domizio Enobarbo» (fine II - inizi I secolo a. C.).

ne romane di sacrificio. È molto probabile che le diverse sezioni del fregio siano state realizzate con marmi diversi e scolpite in tempi diversi, rispettivamente in Asia Minore e a Roma. In questo caso, il fregio greco delle Nereidi funge da codice «non connotato», quello normale dell'arte scultorea, mentre la scena del censimento è fortemente connotata e serve a imprimere il marchio dell'autorità romana.

Ancora alcuni esempi conclusivi che ci riportano al campo dell'architettura. Abbiamo già visto come Vitruvio ami affiancare l'elemento greco e quello romano nella sua disamina dei tipi architettonici: le terme romane si contrappongono alla *palaestra* greca, il foro all'*agora*. Analogamente, vengono distinti con grande cura il teatro greco e quello romano: essi non presentano soltanto divergenze di fondo nell'uso sociale (nella tradizione romana, ad esempio, l'orchestra è destinata a ospitare le personalità eminenti anziché il coro), ma operano secondo proporzioni matematiche diverse, essendo il teatro greco basato su tre quadrati inscritti in un cerchio e quello romano su quattro triangoli[61].

In questa sua contrapposizione di sistemi greci e romani, il confronto piú completo e complesso riguarda, giustamente, la casa, dove i Romani sono – o non sono – veramente a proprio agio e se stessi. Vitruvio dedica due libri, il sesto e il settimo, all'architettura e alla decorazione domestiche. Anche se nell'edificazione dei templi i Romani erano sostanzialmente debitori ai Greci, nell'architettura domestica essi sembrano operare in proprio; o almeno questa pare la tesi cui, attraverso una serie di considerazioni, perviene Vitruvio. Le sue osservazioni sulla casa con *atrium*, con i suoi *impluvium*, *tablinum* e *alae*, i *triclinia* e i *cubicula* e quant'altro, chiariscono come a suo giudizio esista una forma archetipica romana (o italica) rispondente a esigenze sociali romane[62].

Come se ritenesse necessario puntualizzare ulteriormente il proprio pensiero, Vitruvio conduce anche un'analisi della casa greca che mira a sottolineare come le sue forme siano fondamentalmente diverse, perché rispondenti a un diverso insieme di imperativi sociali. La prima cosa che egli desidera far osservare è che la casa greca non possiede un *atrium*, caratteristica distintiva dell'abitazione romana. Peraltro, la casa greca si organizza attorno a una serie di imperativi, come la separazione fra aree destinate agli uomini e aree per le donne, che non avevano alcun significato per i Romani: una separazione di tal genere è talmente estranea alla cultura romana che il nome greco *andron*, che stava a indicare

[61] VITRUVIO, 5.6-7.
[62] *Ibid.*, 6.3-5.

la sala da pranzo degli uomini, nell'abitazione romana è applicato a un corridoio[63].

Naturalmente, Vitruvio ha ragione nell'indicare l'esistenza di contrasti fondamentali fra la tradizione abitativa italica e quella del mondo greco. Il fatto che la casa romana costituisca un elemento architettonico fondamentale dei rapporti sociali romani non può non determinare conseguenze sull'organizzazione dello spazio domestico[64]. Ciò che tuttavia desidero sottolineare qui è quanto sia complesso il gioco di rapporti fra elementi greci ed elementi romani sotteso all'analisi di Vitruvio e all'organizzazione delle case romane che egli descrive[65].

Vi sono due aspetti assolutamente evidenti per i quali la casa romana è di gran lunga meno romana di quanto possa sembrare a prima vista. In primo luogo, è piena di spazi e arredi che rivelano le proprie affinità greche tanto nel nome quanto nelle forme. Fin dalla prima frase della descrizione vitruviana dell'*atrium*[66] scopriamo che ne esistono di cinque tipi, a partire dal *tuscanicum* e dal *corinthium*. Analogamente a quanto leggiamo nel terzo libro, quando l'autore aggiunge l'ordine tuscanico al dorico, ionico e corinzio per indicare un ordine italico nella costruzione dei templi, cosí anche l'*atrium* sembra avere ordini sia greci che italici. Poi, le proporzioni fissate per i *triclinia* distinguono questi ultimi dalle *exedrae* e dagli *oeci*, che sono quadrati e non rettangolari[67] (vi sono qui echi della distinzione tra foro romano, rettangolare, e *agora* greca, quadrata). Quindi ci viene offerta una tipologia degli *oeci*: corinzio, egizio e di Cizico[68]. Vitruvio descrive apertamente un fenomeno che era certamente diffuso, vale a dire la denominazione deliberata degli spazi domestici con termini tecnici greci. Insomma, nella descrizione che ne dà Vitruvio, i Romani non appaiono affatto desiderosi di definirsi in casa propria in termini esclusivamente romani.

Il secondo punto è che, in questa pratica di cambiamento di codice

[63] *Ibid.*, 6.7.1-5. Sulle difficoltà di conciliare Vitruvio con la documentazione sopravvissuta si veda F. PESANDO, *Oikos e Ktesis. La casa greca in età classica*, Perugia 1987, pp. 175-97; J. RAEDER, *Vitruv, de architectura VI 7 («aedificia Graecorum») und die hellenistische Wohnhaus- und Palastarchitektur*, in «Gymnasium», XCV (1988), pp. 316-68; K. REBER, *Aedificia Graecorum. Zu Vitruvs Beschreibung des griechischen Haus*, in «Archäologischer Anzeiger», 1988, pp. 653-66.

[64] A. WALLACE-HADRILL, *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*, Princeton 1994, pp. 8 sgg.

[65] Si veda anche ID., *Rethinking the Roman atrium house*, in R. LAURENCE e A. WALLACE-HADRILL (a cura di), *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and Beyond* («Journal of Roman Archaeology», supp. 22), Portsmouth R.I. 1997, pp. 219-40.

[66] VITRUVIO, 6.3.1.

[67] *Ibid.*, 6.3.8.

[68] *Ibid.*, 6.3.9-10.

a seconda del contesto – che si tratti di indossare la *toga* nel foro e il *pallium* nel giardino della villa, di usare il latino in senato e il greco nel proprio peristilio, di esporre arte storica romana e «veristica» nel foro o nei monumenti funebri lungo le pubbliche vie e sculture e dipinti in stile greco nelle abitazioni private –, la casa emerge come luogo nel quale è buona regola «vivere alla greca», anche se ciò avviene in modo complesso. Ciò a cui costantemente ci troviamo di fronte non sono l'elemento greco o quello romano nella loro purezza, bensí un loro intreccio, basato sulla compresenza e su un continuo gioco di specchi. In questo senso, l'architettura domestica della tarda repubblica e del primo impero, come la scultura e la pittura, crea non già un amalgama grecoromano, ma due linguaggi alternativi che convivono coscientemente fianco a fianco.

5. *Conclusione.*

Nei tre secoli compresi tra la fine delle guerre puniche e il regno di Adriano, siamo testimoni di una trasformazione radicale della cultura materiale e intellettuale romana. Non si deve sottovalutare la capacità di simboli culturali «altri» di turbare le preesistenti definizioni di identità di gruppo, né il loro ruolo nella ridefinizione dell'identità quando il gruppo in questione attraversa fasi di cambiamento. Parimenti, non si devono sottovalutare le possibilità di dissenso e di competizione culturale che tali simboli sono in grado di generare all'interno del gruppo stesso: non c'è bisogno di riportare in auge l'ormai screditata ipotesi della presenza di una spaccatura fra partiti politici o fazioni filo- e antiellenici per spiegare l'esistenza di un conflitto. Le reazioni dei Romani alla medicina greca o al culto di Dioniso o al *gymnasium* o persino all'uso della lingua greca sono confuse perché riflettono conflitti strutturali. Non c'è ragione di immaginare che la classe dominante repubblicana fosse piú unita sulle questioni culturali e simboliche di quanto non lo fosse su quelle politiche.

Il conflitto e i cambiamenti di lungo periodo a livello culturale esprimono e rendono possibili le trasformazioni di una società che deve fare i conti con le conseguenze derivanti dal dominio del Mediterraneo e ridefinire il proprio concetto di appartenenza e le proprie strutture di potere. Se ci immaginiamo nel Golfo di Napoli alla fine della vita di Augusto – cioè al culmine di questo lungo processo di trasformazione – e ci interroghiamo sulla differenza fra essere Romani ed essere Greci, vediamo un gruppo di privilegiati appartenenti al seguito imperiale che si

scambiano gli abiti: da un lato, la distinzione fra *pallium* e *toga* li rassicura sul fatto che esistono delle diversità; dall'altro, la familiarità con i codici d'abbigliamento dei propri interlocutori consente di gettare un ponte tra queste diversità. In questo senso, lo stretto contatto con la cultura greca non fa sí che l'Italia si ellenizzi, ma, al contrario, consente all'Italia e all'Occidente di romanizzarsi.

VINCENZO SALADINO

Artisti greci e committenti romani

1. *La nascita della storia dell'arte.*

Prese di posizione sulle arti figurative sono note sin dal v secolo a. C., non solo da parte dei filosofi, ma anche di artisti, del resto abituati alle discussioni legate alla pratica quotidiana delle botteghe[1]. Su questa strada si erano mossi per primi gli architetti, che già nel secolo precedente avevano illustrato le loro costruzioni, seguiti in età classica da pittori e scultori[2], autori di scritti che non dovevano essere privi di dignità teorica[3]. Un'ulteriore evoluzione di questa produzione letteraria si ebbe in epoca ellenistica, quando il lavoro artistico poté beneficiare del favore dei sovrani e dell'interesse degli eruditi. La maggiore curiosità era probabilmente rivolta alle vite dei maestri piú celebri, ma accanto al filone biografico crebbe e si affermò una trattatistica specifica, che dedicava alle arti figurative la stessa attenzione con la quale venivano indagati altri campi dello scibile[4].

Chi si inoltrava su questa strada non poteva limitarsi alla descrizione delle opere d'arte (ἔκφρασις), sperimentata sin dall'epoca di Omero[5], ma doveva anche evidenziarne gli aspetti peculiari, servendosi di un linguaggio e di concetti capaci di rendere comprensibile a un vasto pubblico lo stile degli artisti, che acquistavano una dimensione storica piú concreta grazie al loro inserimento in un disegno complessivo, valido per tutte le regioni della Grecia. Per soddisfare queste esigenze la nascente critica d'arte scelse come metro di valutazione il progressivo affinamento dello stile e dei mezzi espressivi, scandito in sequenze cro-

[1] F. PREISSHOFEN, *Socrate in conversazione con Parrasio e Clitone*, in E. LA ROCCA (a cura di), *L'esperimento della perfezione*, Milano 1988, pp. 192 sg.; S. SETTIS, *La trattatistica delle arti figurative*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, Roma 1993, pp. 485-90.

[2] J. J. POLLITT, *The Ancient View of Greek Art*, New Haven - London 1974, pp. 12-22.

[3] Cfr. S. SETTIS, *Policleto tra ΣΟΦΙΑ e ΜΟΥΣΙΚΗ*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CI (1973), pp. 314 sg.

[4] B. SCHWEITZER, *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike*, in *Zur Kunst der Antike*, I, Tübingen 1963, pp. 47-50, 78-81.

[5] SETTIS, *La trattatistica* cit., pp. 470-74.

nologiche datate secondo gli anni olimpici. In questo modo l'attività degli artisti piú famosi poteva essere precisata in relazione al quadriennio corrispondente al loro momento creativo piú alto[6].

Questa trattatistica, che derivava dall'insegnamento aristotelico la sistematicità dell'esposizione e l'attenzione per la concretezza del lavoro artistico[7], accoglieva anche opinioni largamente diffuse e accettate: molti erano da tempo persuasi che gli artisti cercassero un sempre maggiore naturalismo delle rappresentazioni, collegate piú o meno direttamente alla percezione sensoriale[8], mentre l'idea di un'evoluzione delle arti risaliva probabilmente a Democrito[9]. Su queste premesse furono elaborati schemi evolutivi, che vedevano nell'arte dei contemporanei il perfezionamento di quanto generazioni di predecessori avevano sperimentato e realizzato[10]. Un impianto di questo genere doveva avere la storia della bronzistica dell'ateniese Senocrate, scultore e scrittore vissuto nel III secolo a. C.[11], al quale viene attribuito anche l'arricchimento del linguaggio tecnico degli artisti con termini e concetti mutuati dalle discussioni sulla retorica[12]. L'opera di Senocrate fu continuata dal bronzista Antigono[13], ma non possiamo avere un'idea adeguata di questi trattati, purtroppo perduti, se non ricorrendo alla mediazione di fonti piú tarde, a cominciare da Varrone[14].

I modelli interpretativi elaborati dalla critica d'arte della prima età ellenistica ebbero notevole fortuna, ma vennero presto rivisti e arricchiti alla luce di una nuova concezione del lavoro artistico, affermatasi nel corso del II secolo a. C., che non mancò di ripercuotersi sulle aspettative dei committenti e sull'attività degli artisti. Particolarmente rivelatrice, per caratterizzare il nuovo clima culturale, appare la tendenza a concen-

[6] *Ibid.*, pp. 492 sg.

[7] K. VON FRITZ, *Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung*, in *Histoire et historiens dans l'antiquité*, Vandœuvres-Genève 1956, pp. 92-93, 97-106; SCHWEITZER, *Der bildende Künstler* cit., pp. 54-58.

[8] D. BABUT, *Sur la notion d'«imitation» dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique*, in «Revue des Etudes Grecques», XCVIII (1985), pp. 78 sg., 84 sg.; S. DE ANGELI, *Mimesis e techne*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», LVII (1988), pp. 27-29.

[9] B. SCHWEITZER, *Senocrate di Atene*, in *Alla ricerca di Fidia*, Milano 1967, pp. 264 sg., 280-84.

[10] F. PREISSHOFEN, *Kunsttheorie und Kunstbetrachtung*, in *Le classicisme à Rome aux I[ers] siècles avant et après J.-C.*, Vandœuvres-Genève 1979, pp. 265 sg.

[11] SCHWEITZER, *Senocrate* cit., pp. 272-76; cfr. però A. RUMPF, *s.v.* «Xenokrates» (10), in *RE*, IX A/2 (1967), coll. 1531 sg.

[12] M. M. SASSI, *Critica dell'arte*, in *EAA*, 2° suppl., II, 1994, pp. 329 sg.

[13] B. ANDREAE, *Der Asklepios des Phyromachos*, in *Phyromachos-Probleme*, Mainz 1990, pp. 67 sg.; H. MIELSCH, *Die Bibliothek und die Kunstsammlung der Könige von Pergamon*, in «Archäologischer Anzeiger», CX (1995), pp. 777 sg.

[14] H. JUCKER, *Vom Verhältnis der Römer zur bildenden Kunst der Griechen*, Bamberg 1950, pp. 118-22; SETTIS, *La trattatistica* cit., pp. 493-95.

trare l'attenzione sui valori astratti e sui contenuti etici delle opere d'arte, piuttosto che sulle loro qualità formali e tecniche[15]. La storia dell'arte continua ad essere vista in un'ottica evolutiva, ma l'accento viene spostato sul momento dell'assoluta perfezione, raggiunto all'inizio del III secolo a. C. e seguito dalla morte dell'arte, che sarebbe tornata a nuova vita solo dopo un secolo e mezzo, all'inizio della tarda età ellenistica[16].

Un impulso in questa direzione può essere venuto da speculazioni teoriche, che nella creazione artistica tendevano a privilegiare la visione intuitiva (φαντασία) rispetto all'imitazione (μίμησις) e all'esperienza sensoriale[17]. L'attività degli artisti acquisiva cosí dignità intellettuale, anche se richiedeva il possesso di un'abilità tecnica specifica[18], mentre la concezione di un progressivo avvicinamento delle arti figurative alla verità naturale, che troverà larga eco negli autori latini[19], veniva rivista in una prospettiva idealizzante[20], il cui successo potrebbe essere stato favorito da teorie stoiche, che davano particolare rilievo all'ispirazione degli artisti e alla funzione pedagogica delle arti figurative[21], alle quali già Aristotele aveva riconosciuto validità conoscitiva[22]. In questo contesto trovano un senso e una spiegazione sia l'attenzione riservata ai contenuti delle opere d'arte, che l'esaltazione di quelle personalità che erano riuscite a esprimere la perfetta bellezza, come avevano saputo fare i grandi maestri d'età classica e Fidia meglio di ogni altro[23].

In una siffatta gerarchia di valori era implicito il richiamo alle glorie del passato ellenico, che offrivano un importante punto di riferimento in un'epoca caratterizzata dai profondi sovvertimenti causati dall'espansione romana. È anche possibile che questi orientamenti culturali retrospettivi abbiano trovato un sostegno nella reazione di una parte de-

[15] PREISSHOFEN, *Kunsttheorie* cit., pp. 275 sg.

[16] Su alcuni punti l'interpretazione delle fonti antiche, che parlano della morte dell'arte, è ancora controversa: cfr. S. SETTIS, *The idea of renaissance in the history of classical art*, in A. BROWN (a cura di), *Language and Images of Renaissance Italy*, Oxford 1995, pp. 27 sg.; F. COARELLI, *Revixit ars*, Roma 1996, pp. 56-58, 522-25.

[17] Cfr. G. CAMASSA, *Phantasia da Platone ai neoplatonici*, in M. FATTORI e M. BIANCHI (a cura di), *Phantasia-imaginatio*, Roma 1988, pp. 40-43; S. MAFFEI, *La ΣΟΦΙΑ del pittore e del poeta nel proemio delle Imagines di Filostrato Maggiore*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa», XXI (1991), pp. 607-9; M. M. SASSI, *Estetica*, in *EAA*, 2° suppl., II cit., pp. 511 sg.

[18] B. SCHWEITZER, *Mimesis und Phantasia*, in «Philologus», LXXXIX (1934), pp. 288-97.

[19] JUCKER, *Vom Verhältnis* cit., pp. 126-33; G. BECATTI, *Arte e gusto negli scrittori latini*, Firenze 1951, pp. 103 sg., 180-83; J. ISAGER, *Pliny on Art And Society: The Elder Plinys Chapters on History of Art*, London - New York 1991, pp. 136-40.

[20] Cfr. SCHWEITZER, *Mimesis* cit., pp. 286 sg.; JUCKER, *Vom Verhältnis* cit., pp. 136-40; SCHWEITZER, *Senocrate* cit., pp. 295-301, 306-8.

[21] ID., *Der bildende Künstler* cit., pp. 71-78, 86-91; A. ROUVERET, *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne*, Rome 1989, pp. 400-3, 421-23.

[22] DE ANGELI, *Mimesis* cit., pp. 37 sg.; ROUVERET, *Histoire* cit., pp. 386-88.

[23] SCHWEITZER, *Der bildende Künstler* cit., pp. 91-98; ROUVERET, *Histoire* cit., pp. 405, 411 sg.

gli intellettuali greci, colpiti dall'accentuazione in senso dispotico dello stile di governo di alcuni sovrani ellenistici, i cui eccessi erano in stridente contrasto con la tradizione culturale e artistica dell'Atene classica[24]. Richiami a questa tradizione dovevano essere frequenti nei giudizi espressi da filosofi e retori, come Diogene di Babilonia[25], ma orientamenti simili trovarono spazio anche a Roma, probabilmente all'epoca dello scontro politico e culturale conclusosi con la vittoria di Ottaviano su Marco Antonio, o forse già in occasione della guerra combattuta contro Mitridate VI e i suoi sostenitori, che rappresentò sicuramente un evento di portata epocale[26]. Autori d'epoca imperiale, che mostrano di conoscere le speculazioni ellenistiche sulla morte e la rinascita dell'arte[27], ripetono giudizi che sono stati fatti risalire ad Apollodoro di Atene[28], allievo di Diogene di Babilonia; ma le sue scelte politiche e culturali sono ancora oggetto di discussione[29]. La fortuna romana di queste teorie fu in ogni caso agevolata dalla tradizionale inclinazione degli scrittori latini a considerare con pessimismo il presente e a volgersi con nostalgia verso il passato[30]: atteggiamenti di questo genere non potevano che favorire l'accettazione di norme e canoni legittimati dal riferimento a esperienze artistiche di epoche piú o meno lontane[31].

Anche nell'ambito delle discussioni sulla retorica erano state sostenute teorie cicliche, che presupponevano una decadenza dell'oratoria, cominciata alla morte di Alessandro, e quindi una rinascita rappresentata dal ritorno ai grandi oratori attici d'età classica[32]. Si trattava di una ricostruzione storica di origine greca[33], nata e maturata nell'ambito di discussioni fortemente condizionate dall'espansione di Roma, rispetto al-

[24] M. BERGMANN, *Ein Fragment klassizistischer Kritik am hellenistischen Figurenstil*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CIV (1989), pp. 239-41.

[25] F. LASSERRE, in *Le classicisme* cit., pp. 52 sg.

[26] P. DESIDERI, *Mitridate e Roma*, in *Storia di Roma*, II/1, Torino 1990, pp. 734-36; E. GABBA, *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari 1996, pp. 40-44.

[27] PLINIO, *Naturalis historia*, 34.52; P. GROS, *Vie et mort de l'art hellénistique selon Vitruve et Pline*, in «Revue des Etudes Latines», LVI (1978), pp. 291-95.

[28] A. KALKMANN, *Die Quellen der Kunstgeschichte des Plinius*, Berlin 1898, pp. 12-21, 34-37; S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, I, Bari 1966, pp. 496-502; ROUVERET, *Histoire* cit., pp. 454-56.

[29] Cfr. J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme*, Paris-Rome 1988, pp. 230-32; E. GABBA, *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993, pp. 20 sg., 262 sg.

[30] K. D. BRACHER, *Verfall und Fortschritt im Denken der frühen römischen Kaiserzeit*, Wien 1987, pp. 79-83.

[31] Cfr. T. GELZER, *Klassizismus, Attizismus, Asianismus*, in *Le classicisme* cit., pp. 10-13; R. NEUDECKER, *Weitere Prolegomena zur römischen Kunst*, in «Journal of Roman Archaeology», V (1992), pp. 326 sg.

[32] PREISSHOFEN, *Kunsttheorie* cit., pp. 271 sg.; K. HELDMANN, *Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst*, München 1982, pp. 122-31.

[33] ROUVERET, *Histoire* cit., pp. 451-53.

la quale una parte degli intellettuali e dei gruppi dirigenti delle città greche aveva cercato una conciliazione politica e culturale, che si riflette nelle polemiche degli atticisti contro l'oratoria asiana[34]. Sarebbe tentante poter inquadrare nello stesso contesto la fortuna delle teorie sulla morte dell'arte[35], ma le fonti disponibili non offrono indicazioni esplicite a questo proposito, anche se possiamo immaginare che i giudizi degli scrittori, e piú in generale degli intenditori d'arte della tarda età repubblicana, fossero influenzati da quel classicismo eclettico che si intravede nella *Rhetorica ad Herennium*[36]. Scelte dello stesso segno dovevano caratterizzare anche la produzione artistica e letteraria di Pasitele, scultore della Magna Grecia trasferitosi a Roma, dove ebbe anche allievi (fig. 1)[37].

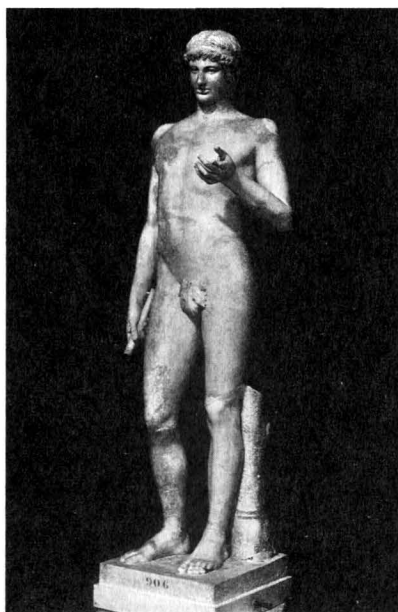
[34] P. DESIDERI, *Dione di Prusa*, Firenze 1978, pp. 78-80; GABBA, *Dionigi* cit., pp. 31-40.

[35] Cfr. COARELLI, *Revixit ars* cit., pp. 58 sg.

[36] JUCKER, *Vom Verhältnis* cit., pp. 123 sg.; F. PREISSHOFEN e P. ZANKER, *Reflex einer eklektischen Kunstanschauung beim Auctor ad Herennium*, in «Dialoghi di Archeologia», IV-V (1970-71), pp. 101-3.

[37] ISAGER, *Pliny* cit., pp. 179-82; P. MORENO, *Scultura ellenistica*, Roma 1994, pp. 735-40.

Figura 1.

Atleta. Statua attribuita a Stefano, allievo di Pasitele.

Con l'inizio dell'età imperiale aumenta l'attenzione riservata alle arti figurative, ma gli autori latini restano sostanzialmente debitori delle fonti greche piú antiche, come è esplicitamente ammesso da Plinio il Vecchio, che cita molti autori per noi irrimediabilmente perduti. Le manie dei collezionisti sono descritte con sarcastico distacco, specie se simili debolezze erano attribuite a personaggi di livello sociale non elevato, ma queste critiche appaiono bilanciate dai riconoscimenti della funzione educativa delle arti figurative. L'apprezzamento per l'arte greca era ormai sublimato in norme estetiche, collegate agli ideali di *humanitas* delle élite romane e armonizzate all'interno di paradigmi educativi miranti a soddisfare sia esigenze di prestigio che il piacere (e il compiacimento) degli intenditori[38]. Richiami all'austerità degli avi continuano ad essere riproposti, ma assomigliano sempre piú a esercitazioni letterarie, che spesso sconfinano nell'idealizzazione del passato. Un caso esemplare è rappresentato dalla villa di Literno dell'Africano Maggiore, alla quale veniva attribuita una mitica semplicità[39], in una prospettiva culturale che appare influenzata non solo dalla tradizione romana, ma anche dalle critiche al lusso abitativo, già presenti nella Grecia classica ed ellenistica, specie nell'ambito di riflessioni di matrice stoica[40]. Nel frattempo continuava a crescere il numero degli intenditori, non piú limitato ai collezionisti e a quanti gestivano il mercato d'arte. A questo pubblico sempre piú vasto si rivolgono Luciano, negli scritti in cui tratta di opere d'arte, e soprattutto Pausania, autore di guide per il pubblico colto (periegesi)[41]. Né l'uno né l'altro possono essere considerati critici d'arte, ma nei loro scritti troviamo spesso giudizi che consentono di apprezzare il significato che si attribuiva all'arte greca nel periodo di massima espansione dell'impero.

2. *L'arrivo a Roma di opere d'arte e di artisti greci.*

La presenza a Roma di prodotti dall'artigianato greco di elevata qualità ha una lunga storia, che comincia con le origini stesse della città.

[38] R. NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung römischer Villen in Italien*, München 1988, pp. 92-95, 104; R. FÖRTSCH, *Archäologischer Kommentar zu den Villenbriefen des jüngeren Plinius*, Mainz am Rhein 1993, pp. 16-18.

[39] SENECA, *Epistulae*, 86; BECATTI, *Arte* cit., pp. 151-55.

[40] H. VON HESBERG, *Zu Architekturepigrammen des 3. Jhs. v. Chr.*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCVI (1981), pp. 72, 106-9.

[41] SETTIS, *La trattatistica* cit., pp. 482-85; LUCIANO DI SAMOSATA, *Descrizioni di opere d'arte*, a cura di S. Maffei, Torino 1994, pp. XVIII-XXV.

Le fasi piú antiche di questa secolare vicenda possono essere fatte risalire all'epoca orientalizzante e alla monarchia dei Tarquini (VII-VI secolo a. C.), ma anche dopo l'avvento della repubblica il mondo latino, che pure attraversava una fase di ripiegamento, accolse modelli artistici e culturali ellenici[42], giunti dalle città della Magna Grecia o mediati dai centri etruschi piú meridionali[43]. Durante i secoli di mezzo (IV-III secolo a. C.) l'artigianato di pregio romano continuò a svilupparsi rimanendo fedele alle tradizioni locali[44], ma l'esito fortunato delle guerre sannitiche e poi della prima guerra punica favorí l'allacciamento di nuovi rapporti con la Magna Grecia e la Sicilia[45], i cui riflessi possono essere colti nelle terracotte figurate e in opere toreutiche di notevole qualità, come la cista Ficoroni[46]. Che a mantenere vivo l'interesse per la cultura ellenica contribuissero i gruppi dirigenti romani sembra confermato da monumenti particolarmente significativi, non solo pubblici (si pensi alle statue di Alcibiade e Pitagora erette nel Comizio), ma anche privati, come il sarcofago di Scipione Barbato[47].

L'evidenza disponibile mostra dunque come modelli artistici greci siano stati recepiti nel Lazio antico senza difficoltà, lungo un arco cronologico plurisecolare, ma questa situazione, per molti versi statica, conobbe un'improvvisa accelerazione nel corso del II secolo a. C., quando Roma estese la sua potenza militare e politica sulle regioni ellenizzate del Mediterraneo orientale. In questa nuova fase l'impatto dell'arte greca mise in crisi il linguaggio artistico romano e ne provocò la rapida destrutturazione, in significativa sincronia con le trasformazioni sociali provocate dall'espansione mediterranea, che aveva profondamente mutato le condizioni di vita non solo dei vinti, ma anche dei vincitori[48]. Il tentativo degli artigiani locali di rimanere al passo con i tempi è testimoniato da un gruppo di sculture in pietre tufacee di stile ellenizzante[49], destinate inevitabilmente ad essere offuscate dal confronto con le

[42] G. COLONNA, *La produzione artigianale*, in *Storia di Roma*, I, Torino 1988, pp. 303-16.

[43] M. TORELLI, *L'incontro con gli Etruschi*, in *I Greci in Occidente*, Milano 1996, pp. 572-76.

[44] T. HÖLSCHER, *Römische Nobiles und hellenistische Herrscher*, in *Festschrift für N. Himmelmann*, Mainz am Rhein 1989, pp. 74-79; J.-P. MOREL, *L'artigianato e gli artigiani*, in *Storia di Roma*, II/1 cit., pp. 145-49.

[45] COARELLI, *Revixit ars* cit., pp. 34-39.

[46] E. LA ROCCA, *Linguaggio artistico e ideologia politica a Roma in età repubblicana*, in *Roma e l'Italia. Radices imperii*, Milano 1990, pp. 318-22; ID., *Graeci artifices nella Roma repubblicana: lineamenti di storia della scultura*, in *I Greci in Occidente* cit., pp. 609-14.

[47] F. ZEVI, *Considerazioni sull'elogio di Scipione Barbato*, in «Studi Miscellanei», XV (1970), pp. 69-73; F. COARELLI, *Il Foro Romano*, II, Roma 1985, pp. 119-23.

[48] ID., *Revixit ars* cit., pp. 41-43, 50 sg.

[49] M. MOLTESEN, *Lapis albanus: a group of hellenistic sculptures in peperino*, in «Acta Hyperborea», V (1993), pp. 248-51; COARELLI, *Revixit ars* cit., pp. 52-55.

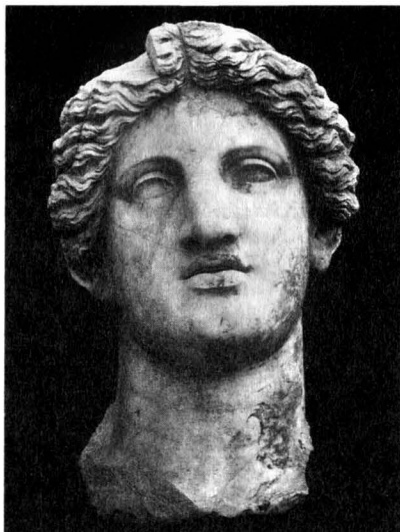
opere d'arte greche, giunte a Roma come bottino di guerra e utilizzate non solo nei trionfi, ma anche nella decorazione dei templi e degli spazi urbani, costruiti o rinnovati grazie all'iniziativa dei condottieri vittoriosi[50]. Nella scelta del bottino gli interessi estetici non erano certo prevalenti, né la raccolta di opere d'arte all'interno di un complesso monumentale poteva assumere il significato di un museo, ma questa appropriazione dell'arte greca sembra comunque sostanziata da interessi culturali non superficiali, tanto che persino l'immagine di un Lucio Mummio rozzo e incompetente appare almeno in parte da rivedere[51]. Non è dunque un caso che l'arrivo a Roma di architetti e scultori greci, ampiamente documentato (fig. 2)[52], sia stato promosso dai protagonisti delle conquiste mediterranee[53], impegnati anche in questo campo a evi-

[50] LA ROCCA, *Linguaggio* cit., pp. 406-8; E. S. GRUEN, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca N.Y. 1992, pp. 103-10, 114-18.

[51] JUCKER, *Vom Verhältnis* cit., pp. 112-15; GRUEN, *Culture* cit., pp. 123-30.

[52] P. GROS, *Les premières générations d'architectes hellénistiques à Rome*, in *Mélanges offerts à J. Heurgon*, I, Rome 1976, pp. 388-409; LA ROCCA, *Linguaggio* cit., pp. 390-92, 425-31.

[53] ID., *Graeci artifices* cit., pp. 614-20; COARELLI, *Revixit ars* cit., pp. 68-82.

Figura 2.
Testa femminile colossale. Dall'area sacra di Largo Argentina.

denziare il loro ruolo a spese dei rivali, in una competizione orientata verso modelli culturali derivati dalle corti dei diadochi[54].

Se l'esposizione in pubblico di opere d'arte greca appare collegata a programmi politici ed esigenze di autorappresentazione, ispirate a consuetudini dei sovrani ellenistici, anche nell'ambito privato non tardarono a manifestarsi tendenze simili[55], particolarmente evidenti nelle ville dei personaggi piú in vista, ma imitate anche nelle dimore di cittadini appartenenti a ceti meno privilegiati[56]. Il lusso delle abitazioni poteva suscitare lo scandalo dei tradizionalisti, ma le loro proteste, rivolte soprattutto contro l'esibizione privata della ricchezza, tendono ad assumere toni genericamente moralistici[57], la cui intransigenza non riesce a nascondere la sostanziale ambiguità di coloro che, nelle prese di posizioni pubbliche, condannavano quel gusto ellenizzante al quale indulgevano in privato[58]. Il richiamo a valori etici non era del resto un'esclusiva dei tradizionalisti, ma giocava un ruolo significativo anche nella cultura delle élite romane aperte all'arte greca[59]. Di Marcello, che pure era responsabile del sacco di Siracusa (212 a. C.), vengono evidenziate l'*humanitas* e la mitezza (πραότης)[60], virtú legata piú d'ogni altra all'educazione e alla cultura[61], tanto che lo stesso Marcello era considerato il primo ad aver introdotto a Roma la grazia (χάρις) greca[62]. Le radici classiche, che caratterizzano questa concezione dell'educazione[63], possono spiegare la sua rinnovata fortuna in epoca ellenistica, specie presso quanti si opponevano alle scelte politiche e artistiche imposte da sovrani ellenistici con tendenze autocratiche[64].

In epoca imperiale il classicismo eclettico rimase una delle compo-

[54] HÖLSCHER, *Römische Nobiles* cit., pp. 79 sg.; E. RAWSON, *Roman Culture and Society*, Oxford 1991, pp. 177-84.

[55] P. ZANKER, *Zur Funktion und Bedeutung griechischer Skulptur in der Römerzeit*, in *Le classicisme* cit., pp. 284-93; NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 5-8; T. HÖLSCHER, *Hellenistische Kunst und römische Aristokratie*, in *Das Wrack. Der antike Schiffsfund von Mahdia*, Köln 1994, pp. 876-84.

[56] P. ZANKER, *Pompei*, Torino 1993, pp. 151-57, 217-21.

[57] GRUEN, *Culture* cit., pp. 110-13, 122 sg.; J. ISAGER, *The hellenization of Rome. Luxuria or liberalitas?*, in «Acta Hyperborea», V (1993), pp. 259-65, 273.

[58] JUCKER, *Vom Verhältnis* cit., pp. 87-98.

[59] *Ibid.*, pp. 116 sg.

[60] CICERONE, *In Verrem*, 2.4, 2.120; PLUTARCO, *Vita di Fabio Massimo*, 22.8.

[61] P. GROS, *Les statues de Syracuse et les «dieux» de Tarente*, in «Revue des Etudes Grecques», LVII (1979), pp. 92-97.

[62] PLUTARCO, *Vita di Marcello*, 21.2-4, 21.7; cfr. J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris 1979, pp. 303 sg.

[63] C. MEIER, *Politica e grazia*, Bologna 1989, pp. 60 sg., 87 sg., 90 sg.

[64] BERGMANN, *Ein Fragment* cit., pp. 234-38.

nenti essenziali del linguaggio artistico diffuso e accettato in ogni provincia e ad ogni livello sociale[65]. Il gusto retrospettivo, accompagnato dalla propensione a collegare forme e stili a concetti astratti, trovò adeguata espressione nel successo di canoni che fissavano norme e modelli risalenti a epoche diverse, il cui uso sincronico non era regolato da preferenze soggettive, quanto dalla logica complessiva del sistema. Il riferimento ai valori etici non permetteva solo di precisare le caratteristiche specifiche di ogni genere artistico e di ogni ambito tematico, ma serviva anche a individuare gli artisti che ne avevano offerto le realizzazioni piú compiute[66]. La propensione a cercare modelli nell'arte greca dei secoli precedenti trasformava quest'ultima in un'inesauribile fonte di ispirazione, alla quale si poteva attingere senza restrizioni, come avveniva anche nella retorica, dove la contrapposizione tra i diversi stili non aveva impedito che essi potessero essere usati alternativamente, a seconda dei temi trattati e degli effetti voluti[67], in una prospettiva piú eclettica che classicistica[68]. Si spiega cosí il pluralismo stilistico che caratterizza l'arte romana in ogni sua fase, manifestandosi anche all'interno di uno stesso monumento, a cominciare dall'ara di Domizio Enobarbo[69]. Se si accettava la premessa che l'arte greca avesse ormai trovato per ogni tema le forme espressive piú adatte, non restava che indicare per ogni soggetto i modelli opportuni[70]; il rapporto dialettico tra forma e funzione delle opere d'arte trovava cosí una conciliazione e un superamento nel concetto di *decor*, termine con il quale si indicava ciò che era conveniente[71], sia dal punto di vista sociale che dei valori estetici[72]. Il possesso e l'esibizione delle opere d'arte greche contribuiva a evidenziare il rango sociale, ma l'interiorizzazione della cultura consentiva anche di apprezzare il piacere estetico[73]. Si trattava quindi di orientamenti motivati e consapevoli, che possono essere già colti nelle lettere di Cicerone, vivamente interessato alla collocazione delle opere d'arte all'interno di un programma espositivo pensato per offrire un'adeguata cornice

[65] A. DIHLE, *Der Beginn des Attizismus*, in «Antike und Abendland», XXIII (1977), pp. 174-77; GELZER, *Klassizismus* cit., pp. 37-39; P. ZANKER, *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989, pp. 275-78.

[66] T. HÖLSCHER, *Il linguaggio dell'arte romana*, Torino 1993, pp. 74-80.

[67] *Ibid.*, pp. 49 sg., 68 sg., 72 sg.

[68] PREISSHOFEN e ZANKER, *Reflex* cit., pp. 104-8; ZANKER, *Zur Funktion* cit., pp. 299-302.

[69] COARELLI, *Revixit ars* cit., pp. 82-84, 515.

[70] NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 28 sg.; HÖLSCHER, *Il linguaggio* cit., pp. 14-18.

[71] POLLITT, *The Ancient View* cit., pp. 68-70, 341-47.

[72] NEUDECKER, *Weitere Prolegomena* cit., pp. 325 sg.

[73] ID., *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 124 sg.

ai momenti di riposo dedicati all'attività intellettuale[74]. Da questo punto di vista si può parlare di una componente personale nella domanda romana di opere d'arte greche[75], anche se le scelte tendono a conformarsi a norme largamente accettate[76].

Per la decorazione delle dimore signorili erano particolarmente richieste non solo immagini di divinità e di eroi del mito, ma anche figure appartenenti al mondo pastorale e campestre (fig. 3), spesso inserite in ambientazioni naturali tanto artificiali quanto artificiose. I programmi espositivi dionisiaci e bucolici miravano a dar corpo alla nostalgia per una vagheggiata età dell'oro, mentre le statue di atleti (fig. 4) e i ritratti di intellettuali richiamavano un modello di educazione ormai trasformato in un paradigma di validità atemporale, privo di riferimenti storici concreti[77]. L'arte greca forniva in tal modo un importante contributo all'integrazione culturale e politica della società romana d'epoca imperiale, diffondendo messaggi che garantivano la perenne validità di un sistema di valori e di immagini, che risultava rassicurante proprio in quanto statico[78]. Un mutamento di gusto si registra solo nella tarda antichità, in sintonia con il generale spostamento di valori e di assetti sociali[79]. I modelli offerti dall'arte greca mantenevano una rimarchevole capacità di attrazione, specie nell'ambito di quei temi che consentivano interpretazioni allegoriche o riletture in chiave idillica e bucolica, ma il vagheggiamento del passato, tuttora legato al desiderio di esibire cultura e rango, tendeva a stemperarsi in un'indistinta nostalgia, nella quale il richiamo alla tradizione artistica ellenica non aveva piú il suo riferimento privilegiato nella statuaria ideale[80]. La produzione artistica di alto livello conobbe anche tutta una serie di rinascenze, da quella gallienica a quella teodosiana, ma non si può considerarle l'effetto di un rinnovato interesse per l'arte greca, quanto il risultato di un consapevole recupero di determinati periodi dell'epoca imperiale, divenuti esemplari piú per il ricordo di prosperità e di buon governo che avevano lasciato, che per le loro preferenze artistiche di gusto classicistico[81].

[74] BECATTI, *Arte* cit., pp. 90-93.

[75] Cfr. E. BARTMAN, *Sculptural collecting and display in the private realm*, in E. K. GAZDA (a cura di), *Roman Art in the Private Sphere*, Ann Arbor 1991, pp. 72-74, 78 sg.

[76] NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 123 sg.; ID., *Weitere Prolegomena* cit., p. 323.

[77] ID., *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 122 sg.

[78] ZANKER, *Augusto* cit., pp. 357 sg.; HÖLSCHER, *Il linguaggio* cit., pp. 86-90.

[79] BECATTI, *Arte* cit., pp. 283 sg.

[80] NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 126-28.

[81] Cfr. B. KILBERICH, *Late Fourth Century Classicism in the Plastic Arts*, Odense 1993, pp. 233 sg., 242 sg., 248-51; S. SETTIS, *The idea* cit., pp. 30-44.

Figura 3.
Rilievo con pastore seduto.

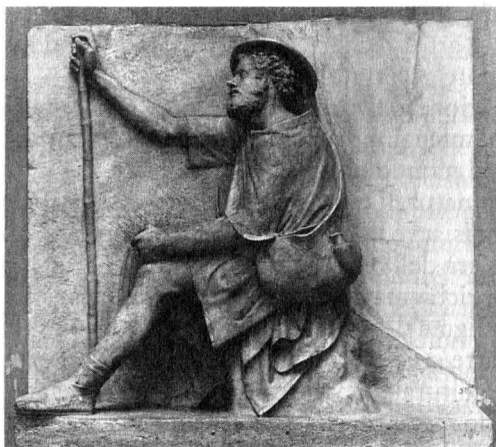
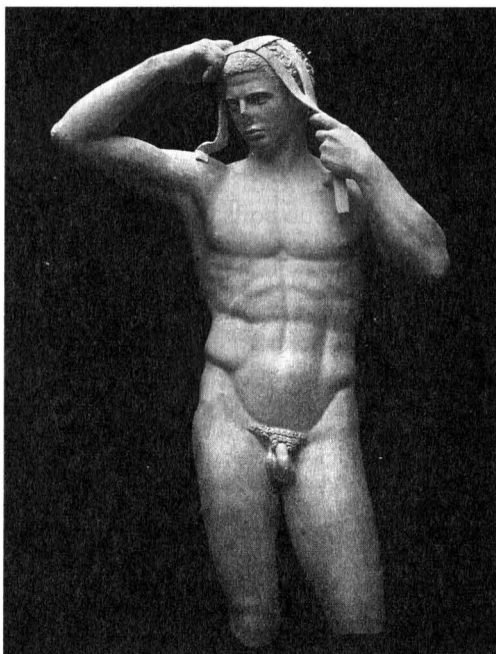



Figura 4.
Ricostruzione di una statua di atleta attribuita a Mirone.

3. *Dal bottino di guerra al commercio delle opere d'arte.*

La domanda romana di opere d'arte greca, ricercate sia per usi pubblici che privati, dovette fin dall'inizio confrontarsi con il problema del loro procacciamento. All'epoca delle conquiste mediterranee la maggiore fonte di rifornimento era rappresentata dal bottino di guerra e dai saccheggi[82]. Anche da questo punto di vista i condottieri romani imitavano i sovrani ellenistici[83], ma già negli ultimi decenni della repubblica divenne necessario rivolgersi a un mercato per il quale lavoravano in numero sempre piú rilevante artisti greci[84]. All'epoca di Cicerone le necessarie intermediazioni erano affidate a scultori, come Avianio Evandro, o a personaggi che potevano essere impegnati nell'estrazione del marmo e in imprese edilizie di notevole importanza, come i Cossuzi[85].

La nascita di un mercato d'arte cosí esteso rappresenta per il mondo antico una novità, se non altro dal punto di vista quantitativo. Testimonianze precoci di questo fenomeno sono alcuni relitti (come quelli di Antikythira e di Mahdia, databili entro i primi tre decenni del I secolo a. C.) e il deposito d'opere d'arte del Pireo, incendiato all'epoca dell'assedio di Silla[86]. Questi complessi mostrano quali fossero all'epoca le richieste del mercato romano, che accanto a sculture della tarda età classica, talora di grande qualità (come la statua bronzea di Antikythira), assorbiva anche modesti elementi architettonici di recente produzione e rilievi votivi sottratti al loro contesto originario[87]. Nel ventaglio delle opere prescelte appare già evidente l'interesse per l'arte greca di un passato piú o meno recente, ma compaiono in buon numero anche marmi e bronzi della tarda età ellenistica, dei quali solo una parte appare di gusto retrospettivo[88].

A partire dalla fine dell'età repubblicana la domanda dei committenti romani diventa piú selettiva, non solo a causa degli orientamenti

[82] H. GALSTERER, *Kunstraub und Kunsthandel im republikanischen Rom*, in *Das Wrack* cit., pp. 857-60.

[83] ZANKER, *Zur Funktion* cit., p. 288; MIELSCH, *Die Bibliothek* cit., p. 776.

[84] J. M. C. TOYNBEE, *Some Notes on Artists in the Roman World*, Bruxelles 1951, pp. 18-22; NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 115 sg.

[85] M. TORELLI, *Industria estrattiva, lavoro artigianale, interessi economici: qualche appunto*, in «Memoirs of the American Academy in Rome», XXXVI (1980), pp. 313-19; GALSTERER, *Kunstraub* cit., pp. 861 sg.; RAWSON, *Roman Culture* cit., pp. 190-201.

[86] COARELLI, *Revixit ars* cit., pp. 315-19.

[87] H. VON HESBERG, *Die Architekturteile*, in *Das Wrack* cit., pp. 177-83, 189 sg.; W. GEOMINY, *Der Schiffsfund von Mahdia und seine Bedeutung für die antike Kunstgeschichte*, *ibid.*, pp. 927-30.

[88] Cfr. N. HIMMELMANN, *Mahdia und Antikythera*, in *Das Wrack* cit., pp. 849-52.

classicistici che si manifestano in età augustea, ma anche in relazione al mercato, la cui offerta appare meno variata. Il saccheggio di opere d'arte greca, sempre piú episodico, è ormai confinato a iniziative imperiali, ma cresce la produzione delle botteghe greche, mentre i prezzi rimangono relativamente contenuti, specie per le sculture, che non sembrano piú costose dei pezzi architettonici in marmo, anche se il loro valore poteva salire di molto per le opere di artisti famosi[89]. Nel I secolo a. C. sappiamo di notevoli somme pagate per sculture di Pasitele e Arcesilao, ma in epoca imperiale i prezzi appaiono piú livellati, sia per le sculture in marmo che per quelle metalliche[90], anche se oltrepassavano largamente le disponibilità economiche dei normali cittadini[91]. La crescita del mercato appare in ogni caso correlata al consumo delle opere d'arte e quindi alla diffusione dell'uso di raccoglierle ed esporle[92]. Da questo punto di vista il luogo privilegiato era sicuramente Roma, dove si era passati dall'esposizione del bottino di guerra a esibizioni temporanee e quindi alla formazione di raccolte, tra le quali erano particolarmente significative quelle pubbliche[93]. Sia nei templi che in altri complessi monumentali erano ospitate non solo sculture ma anche opere d'arte e rarità d'ogni genere[94], debitamente registrate da Plinio[95].

In questi fenomeni l'aspetto piú significativo non era rappresentato dall'apprezzamento per l'arte e la cultura ellenica, quanto dai riflessi di questa predilezione sulla produzione artistica e sul gusto delle varie epoche. All'arte greca, e in particolare a quella dei secoli aurei, si erano già richiamati quei sovrani ellenistici che avevano voluto accreditare le loro capitali come eredi di Atene[96], ma dal punto di vista della commit-

[89] COARELLI, *Revixit ars* cit., pp. 320-25.

[90] I. CALABI LIMENTANI, *Studi sulla società romana. Il lavoro artistico*, Milano 1958, pp. 126-31; R. DUNCAN-JONES, *The Economy of the Roman Empire. Quantitative Studies*, Cambridge 1974, pp. 78 sg., 93-99, 126 sg., 162 sg.

[91] G. ALFÖLDI, *Römische Statuen in Venetia und Histria*, Heidelberg 1984, pp. 39 sg.

[92] Cfr. BECATTI, *Arte* cit., pp. 29-31; F. LUCREZI, *La 'tabula picta' tra creatore e fruitore*, Napoli 1984, pp. 15-19.

[93] J. J. POLLITT, *The impact of Greek art on Rome*, in «Transactions of the American Philological Society», CVIII (1978), pp. 161-68; A. ROUVERET, *«Toute la memoire du monde»: la notion de collection dans la NH de Pline*, in J. PIGEAUD e J. OROZ (a cura di), *Pline l'ancien temoin de son temps*, Salamanca-Nantes 1987, pp. 442-49; D. STRONG, *Roman Museums*, London 1994, pp. 13-16, 21-25.

[94] P. GROS, *Aurea templa*, Rome 1976, pp. 155-61; J. BEAUJEU, *A-t-il existé une direction des musées dans la Rome impériale?*, in «Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions», 1982, pp. 674-80.

[95] G. GUALANDI, *Plinio e il collezionismo d'arte*, in *Plinio il Vecchio sotto il profilo storico e letterario*, Como 1982, pp. 275-78, 291-98; ISAGER, *Pliny* cit., pp. 157-68.

[96] H. J. SCHALLES, *Untersuchungen zur Kulturpolitik der pergamenischen Herrscher im dritten Jahrhundert v. Chr.*, Tübingen 1985, pp. 49 sg., 140-43.

tenza romana riveste maggiore interesse l'affermazione, tra il II e il I secolo a. C., di artisti greci che cercavano ispirazione nell'arte classica. Le loro opere si segnalano per il felice adeguamento dei modelli al gusto del tardo ellenismo[97], come avviene anche nelle sculture degli artisti attici operanti in Italia[98], tra i quali spiccano quelli appartenenti alle famiglie di Policle (fig. 5)[99] e di Cleomene[100].

Una scelta almeno in parte diversa era invece quella che portò alla produzione di opere che riproducevano con tale fedeltà creazioni precedenti da poter essere considerate copie. Le piú antiche, tra quelle a noi note, sono sculture pergamene e attiche risalenti ai decenni centrali del II secolo a. C.[101], ma si tratta comunque di pezzi unici commissio-

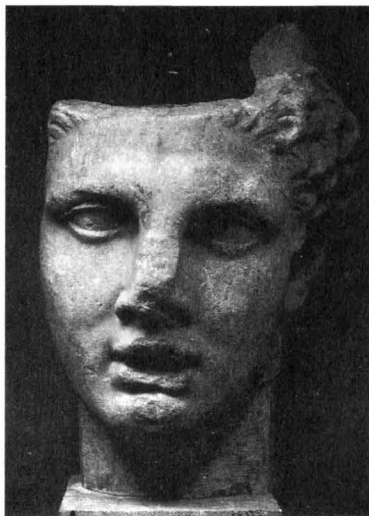
[97] A. STEWART, *Greek Sculpture*, New Haven - London 1990, pp. 219-21.

[98] H.-U. CAIN e O. DRÄGER, *Die sogenannten neuattischen Werkstätten*, in *Das Wrack* cit., pp. 815-17.

[99] H. G. MARTIN, *Römische Tempelkultbilder*, Rom 1987, pp. 57-62; F. QUEYREL, *Ofellius Ferus*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CXV (1991), pp. 448-64; COARELLI, *Revixit ars* cit., pp. 67-71.

[100] G. SUSINI, *L'iscrizione abrasa*, in «Gli Uffizi. Studi e ricerche», IX (1992), pp. 51-54.

[101] J.-P. NIEMEIER, *Kopien und Nachahmungen im Hellenismus*, Bonn 1985, pp. 108-10, 154-63; NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 116 sg.; C. GASPARRI, *Copie e copisti*, in *EAA*, 2° suppl., II cit., pp. 271 sg.

Figura 5.
Testa colossale di Eracle, attribuita a Policle.

nati per particolari esigenze, la cui qualità può rivaleggiare con le creazioni coeve di maggiore impegno, circostanza che spiega le perduranti incertezze sulla valutazione del Laocoonte e di alcune sculture di Sperlonga[102]. Sembra in ogni caso che solo in età augustea la produzione delle copie abbia conosciuto un apprezzabile incremento, favorito dagli orientamenti culturali prevalenti in questa fase[103]. Il fenomeno costituiva una significativa innovazione, in quanto apriva la strada alla lavorazione in serie, secondo un uso che gli artisti greci avevano fino ad allora riservato a casi particolari[104]. Produzione massificata non significa necessariamente riproduzioni meccaniche: le botteghe specializzate facevano ricorso a calchi in gesso e a strumenti di misurazione[105], ma le copie esatte sono in realtà una minoranza, limitata ai capolavori piú famosi[106], le cui repliche erano meno condizionate dallo stile dell'epoca alla quale appartenevano i copisti[107].

Sembra quindi che committenti e artisti ritenessero accettabile tanto l'imitazione che l'interpretazione degli archetipi[108], circostanza che spiega sia l'assenza di pregiudizi negativi verso le copie[109] che la facilità con la quale venivano mutati materiali, proporzioni e attributi[110], al fine di variare i tipi iconografici piú accreditati, spesso divenuti tali per la facilità con la quale potevano essere utilizzati in diversi contesti. Si può quindi ragionevolmente immaginare che anche nelle maggiori raccolte di opere d'arte, a cominciare da quelle di Roma, fossero rappresentati tanto originali greci quanto copie e libere interpretazioni, talo-

[102] Cfr. B. ANDREAE, *Fixpunkte hellenistischer Chronologie*, in *Festschrift für N. Himmelmann*, Mainz am Rhein 1989, pp. 237 sg.; STEWART, *Greek Sculpture* cit., pp. 215 sg., 309 sg.; MORENO, *Scultura* cit., pp. 611 sg., 646-52; COARELLI, *Revixit ars* cit., pp. 493 sg., 519 sg.

[103] P. ZANKER, *Nachahmen als kulturelles Schicksal*, in *Probleme der Kopie von der Antike zum 19. Jahrhundert*, München 1992, pp. 20 sg.

[104] Cfr. V. M. STROCKA, *Variante, Wiederholung und Serie in der griechischen Bildhauerei*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCIV (1979), pp. 163-73; B. S. RIDGWAY, *Defining the issue: the Greek period*, in *Retaing the Original: Multiple Originals, Copies and Reproductions*, «Studies in the History of Art», XX (1989), pp. 20-24; GASPARRI, *Copie* cit., pp. 268 sg.

[105] C. LANDWEHR, *Die antiken Gipsabgüsse aus Baiae*, Berlin 1985, pp. 181-88; M. PFANNER, *Über das Herstellen von Porträts*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CIV (1989), pp. 223-25.

[106] E. BARTMAN, *Ancient Sculptural Copies in Miniature*, Leiden 1992, pp. 78-81, 188; GASPARRI, *Copie* cit., pp. 267 sg.; E. K. GAZDA, *Roman copies: the unmaking of a modern myth*, in «Journal of Roman Archaeology», VIII (1995), pp. 533 sg.

[107] Cfr. P. ZANKER, *Klassizistische Statuen*, Mainz 1974, pp. 41-45, 117-19.

[108] W. TRILLMICH, *Bemerkungen zur römischen Idealplastik*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXXIII (1973), pp. 248, 264-68, 281 sg.

[109] CAIN e DRÄGER, *Die sogenannten neuattischen Werkstätten* cit., pp. 823 sg.; ZANKER, *Nachahmen* cit., pp. 21 sg.

[110] Cfr. GEOMINY, *Der Schiffsfund* cit., pp. 935 sg.

ra eseguite in materiali di pregio o comunque policromi (pietre colorate, bronzo dorato)[111].

4. *Maestranze itineranti e specializzazione delle botteghe.*

La documentazione disponibile mostra chiaramente come la domanda del mercato d'arte romano non fosse limitata ai soli marmi greci[112]. Assai ricercate erano anche le gemme, i bronzi (specie quelli di Corinto e Delo)[113], gli argenti e soprattutto i dipinti[114], i soli oggetti di collezionismo per i quali fossero previsti appositi ambienti[115]. Per le sculture in marmo ci si continuava a rivolgere ai centri che vantavano maggiore tradizione: nonostante la crisi economica che aveva colpito il mondo greco durante la tarda età ellenistica, ad Atene e Delo continuavano a operare botteghe capaci di affermarsi anche in un contesto politico e culturale che aveva conosciuto profondi quanto rapidi mutamenti[116]. Nella produzione di opere d'arte eclettiche o classicistiche questi centri non svolsero però un ruolo esclusivo[117], anche perché l'irraggiamento del magistero artistico ateniese aveva favorito la formazione in altre regioni del mondo greco di scultori che avevano fatto propria la tradizione attica[118]. Esemplare in questo senso appare la vicenda di un precursore del gusto classicistico, quale sembra essere stato Damofonte di Messene, attivo durante la prima metà del II secolo a. C. (fig. 6)[119].

Sull'ulteriore sviluppo delle botteghe greche dovettero sicuramente pesare gli effetti delle guerre mitridatiche[120], ma la produzione di queste officine conobbe una sensibile ripresa fin dall'inizio del principato. La conferma è offerta dal successo di tutta una serie di sculture decorative in marmo, una parte delle quali risulta poco diffusa o addirittura assente in Grecia, a dimostrazione del fatto che gli artisti adeguavano

[111] R. M. SCHNEIDER, *Bunte Barbaren*, Worms 1986, pp. 153-60.

[112] Cfr. H.-U. CAIN, *Römische Marmorkandelaber*, Mainz 1985, pp. 9-11.

[113] GROS, *Vie et mort* cit., pp. 300 sg.

[114] NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., p. 103; ISAGER, *Pliny* cit., pp. 212-18.

[115] W. EHLICH, *Zur Entstehung der römischen Bildersammlungen*, in «Das Altertum», XXIV (1978), pp. 167-76.

[116] A. STEWART, *Attika. Studies in Athenian Sculpture of the Hellenistic Age*, Plymouth 1979, pp. 65-67.

[117] CAIN e DRÄGER, *Die sogenannten neuattischen Werkstätten* cit., pp. 809-12.

[118] STEWART, *Attika* cit., pp. 35-55.

[119] G. BECATTI, *Kosmos. Studi sul mondo classico*, Roma 1987, pp. 36-42, 44; MORENO, *Scultura* cit., pp. 504-14.

[120] STEWART, *Attika* cit., pp. 78-80.

il loro repertorio in funzione dei gusti e delle aspettative della committenza romana[121]. Questo sembra il caso degli incensieri e dei grandi vasi di marmo (fig. 7)[122], mentre altri manufatti, come i rilievi funerari di gusto classicistico, erano apprezzati anche nella madrepatria[123]. Notevole divenne anche la richiesta di statue ideali, che veniva soddisfatta da botteghe specializzate[124], non solo ateniesi ma anche appartenenti ad altre regioni greche, da Corinto alle isole dell'Egeo[125]. Alcuni di questi scultori preferirono avvicinarsi ai committenti per i quali lavoravano e si stabilirono in Italia, a cominciare dagli approdi tirrenici compresi tra il Golfo di Napoli e quello di Gaeta, da tempo meta delle navi cariche

[121] GEOMINY, *Der Schiffsfund* cit., pp. 931-33.

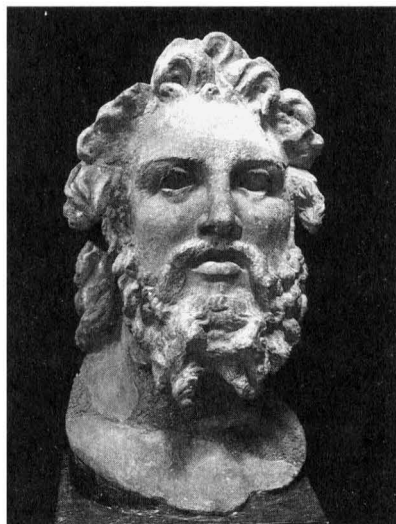
[122] CAIN, *Römische Marmorkandelaber* cit., pp. 4-9, 140-42; D. GRASSINGER, *Römische Marmorkratere*, Mainz 1991, pp. 140-44; CAIN e DRÄGER, *Die sogenannten neuattischen Werkstätten* cit., pp. 818-20.

[123] S. BÖHM, *Griechische Sepulkralkunst im römischen Klassizismus*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CX (1995), pp. 428 sg.

[124] GASPARRI, *Copie* cit., pp. 273-77.

[125] M. STURGEON, *Roman sculptures from Corinth and Isthmia: a case for a local workshop*, in S. WALKER e A. CAMERON (a cura di), *The Greek Renaissance in the Roman Empire*, London 1989, pp. 114 sg., 121; C. GASPARRI, *Una officina di copisti in età medio-imperiale*, *ibid.*, pp. 100 sg.

Figura 6. Damofonte, Testa di Anito. Da Licosura.

Figura 7. Cratere Borghese.

di oggetti d'arte importati dalla Grecia[126]. A Baia nacque una notevole officina di copisti, che si servivano di calchi[127], ma botteghe fiorenti, che producevano statue ideali, si affermarono anche nell'Oriente greco, di solito nelle vicinanze di importanti cave di marmo, sfruttate da maestranze specializzate che potevano includere anche scultori[128]. Tra questi centri merita una menzione Afrodisiade[129], dove operavano artigiani non solo versatili (come dimostra la varietà dei soggetti e dei materiali impiegati), ma anche pronti a spostarsi per rispondere alla domanda della committenza, come già avevano fatto gli scultori attici[130].

Il successo di queste sculture rimase notevole fino all'epoca antonina, ma cominciò a diminuire in età severiana, parallelamente a un'evoluzione del gusto destinata ad accentuarsi nel corso del III secolo d. C., quando il linguaggio artistico venne sempre piú decisamente orientandosi verso nuove forme espressive[131]. Sulla minore richiesta di sculture ispirate alla tradizione greca può aver pesato la rarefazione dei grandi programmi edilizi, ma la crisi investiva anche la sfera privata. Nella tarda antichità si incontrano ancora dimore signorili decorate con statue ideali, ma di solito si tratta di copie piú antiche, riutilizzate nel nuovo contesto[132]. Piú a lungo sopravvisse la produzione delle copie di ridotte dimensioni, delle erme e dei trapezofori, ma queste sculture esprimevano ormai un'adesione solo generica a una tradizione artistica sempre meno vitale[133].

5. *Un'apparente contraddizione: la ricerca dei maestri del passato, l'anonimità degli artisti contemporanei.*

Nella scelta delle opere d'arte greca le preferenze dei committenti romani erano spesso ispirate dalle mode: rivelatrice in questo senso appare la polemica di Plinio nei confronti di coloro che pagavano a caro

[126] H. HELLENKEMPER, *Der Weg in die Katastrophe*, in *Das Wrack* cit., p. 157; COARELLI, *Revixit ars* cit., pp. 325 sg.

[127] C. GASPARRI, *L'officina dei calchi di Baia*, in «Römische Mitteilungen», CII (1995), pp. 183-87. Per un esempio di calco antico cfr. la fig. 1 del saggio di H.-U. Cain, in questo volume.

[128] P. PENSABENE, *Le vie del marmo*, Roma 1994, pp. 305-7.

[129] *Ibid.*, pp. 311-15.

[130] D. MONNA e P. PENSABENE, *Marmi dell'Asia Minore*, Roma 1977, pp. 94-101.

[131] K. FITTSCHEN, *Die Krise des 3. Jahrhunderts n. Chr. im Spiegel der Kunst*, in *Krisen in der Antike*, Düsseldorf 1975, pp. 133-37; D. WILLERS, *Das Ende der antiken Idealstatue*, in «Museum Helveticum», LIII (1966), pp. 172-75, 180-84.

[132] NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., p. 117.

[133] H. WREDE, *Die spätantike Herme*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», XXX (1987), pp. 141-43; WILLERS, *Das Ende* cit., pp. 176-79, 184-86.

prezzo i bronzi corinzi[134], anche se le considerazioni dello scrittore appaiono improntate a un moralismo di tipo tradizionale[135]. Particolarmente ricercati erano gli oggetti ritenuti rari o prestigiosi, magari per la fama dei precedenti proprietari, ma non dovevano mancare collezionisti la cui passione era sorretta da un'apprezzabile competenza, come Verre, che trascorreva molte ore nelle botteghe degli artigiani impegnati al suo servizio[136]. Questo tipo di committenza, anche se non era sempre in grado di riconoscere autonomamente la qualità delle opere d'arte, doveva tenere nel debito conto la fama degli artisti ai quali erano attribuite, specie se questi ultimi erano accolti nelle liste canoniche, universalmente riconosciute[137].

Tra le novità d'epoca ellenistica e romana c'è anche l'uso piú frequente di firmare le proprie produzioni, ma non sempre appaiono chiare le ragioni di questa scelta[138], che sembra riguardare prodotti di modesto valore (ceramiche, lucerne ecc.), piú che l'artigianato di pregio, visto che nelle oreficerie le firme sono praticamente assenti, mentre risultano rare negli argenti, anche se si attribuiva grande valore a quelli greci piú antichi[139]. È possibile che la mancanza di iscrizioni servisse a lasciare maggiore spazio di manovra ai raggiri dei venditori e alle vanterie dei collezionisti[140], ma questa considerazione non sembra valere per le gemme, visto che quelle firmate da incisori greci, già attestate in epoca classica ed ellenistica, conoscono una certa diffusione anche in epoca imperiale, con prevalenza di nomi grecanici[141]. Fama e ammirazione ancora maggiore era tributata ai pittori greci, sin da quando Emilio Paolo aveva portato a Roma Metrodoro, artista e filosofo[142], seguito da altri maestri e soprattutto da un numero rilevante di dipinti famosi[143], ma di questa pittura su tavola nulla si è conservato. Dobbiamo quindi limitarci e prendere in considerazione la decorazione parietale, meno ap-

[134] GROS, *Vie et mort* cit., pp. 298-300; ISAGER, *Pliny* cit., pp. 80-83.

[135] BECATTI, *Arte* cit., pp. 219-25.

[136] G. ZIMMER, *Das Sacrarium des C. Heius*, in «Gymnasium», XCVI (1985), pp. 515 sg., 519 sg.; R. CHEVALLIER, *L'artiste, le collectioneur et le faussair. Pour une sociologie de l'art romain*, Paris 1991, pp. 109-13.

[137] NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 95 sg.

[138] Cfr. G. SIEBERT, *Signatures d'artistes, d'artisans et de fabricants dans l'antiquité classique*, in «Ktèma», III (1978), pp. 123-29; D. MANACORDA, *Appunti sulla bollatura in età romana*, in W. V. HARRIS (a cura di), *The Inscribed Economy*, Ann Arbor 1993, pp. 51 sg.

[139] TOYNBEE, *Some Notes* cit., pp. 51-56.

[140] E. KÜNZL, *Quod sine te factum est hoc magis archetypum est? (Mart. 8, 34)*, in «Archäologisches Korrespondenzblatt», VIII (1978), pp. 311-15.

[141] P. ZAZOFF, *Die antiken Gemmen*, München 1983, pp. 100-2, 132-41, 205-8, 281-90, 316-23.

[142] JUCKER, *Vom Verhältnis* cit., pp. 81 sg.

[143] ISAGER, *Pliny* cit., pp. 119-22, 127-31.

prezzata e di solito non firmata[144], ricorrendo per il resto alle notizie delle fonti letterarie, che tramandano i nomi di un certo numero di pittori, solo una parte dei quali reca nomi grecanici[145].

Piú comuni sono le firme dei mosaicisti, per i quali il nome degli esecutori era garanzia di qualità, ma in questo campo la presenza di nomi riferibili ad artigiani greci appare relativamente limitata[146]. Anche nelle sculture di gusto classicistico la qualità del prodotto poteva essere evidenziata attraverso la firma degli esecutori, secondo un uso particolarmente seguito dagli artisti attici[147], che in patria erano soliti firmare facendo seguire al proprio nome l'indicazione del distretto di provenienza (demotico), mentre nelle opere destinate all'esportazione preferivano qualificarsi solo come ateniesi[148]. Queste scelte appaiono significative, anche se a partire dalla tarda età repubblicana l'asserita appartenenza a una città poteva rappresentare semplicemente un marchio di qualità[149], cosí come un nome grecanico non implicava necessariamente che l'artista fosse nato in Grecia.

Il luogo deputato ad accogliere le informazioni piú importanti relative a ogni scultura (nomi del dedicante e dell'artista) era tradizionalmente rappresentato dalle basi, che in epoca ellenistica erano divenute piú alte ed elaborate[150]. Quando si trattava di copie il nome dell'esecutore veniva inciso sulla scultura stessa, magari sul sostegno o sul plinto, che aveva acquistato crescente importanza, anche a causa della propensione a cambiare sempre piú frequentemente la collocazione dei marmi scolpiti. Il nome degli artisti autori degli originali continuava ad essere riportato sulle basi (fig. 8)[151], ma la pesantezza di queste ultime non consentiva che seguissero gli spostamenti delle statue, circostanza che può spiegare la preponderanza delle firme di copisti (conservate sulle sculture), rispetto alle iscrizioni con il nome degli artisti (incise sulle basi)[152].

[144] LUCREZI, *La 'tabula picta'* cit., pp. 155-57; Y. PERRIN, *Peinture et societé à Rome: questions de sociologie*, in *Melanges P. Lévêque*, III, Paris 1989, pp. 316-18.

[145] TOYNBEE, *Some Notes* cit., pp. 37-42; R. LING, *Roman Painting*, Cambridge 1991, pp. 212 sg.

[146] TOYNBEE, *Some Notes* cit., pp. 43-50; M. DONDERER, *Die Mosaizisten der Antike und ihre wirtschaftliche und soziale Stellung*, Erlangen 1989, pp. 39-49.

[147] CAIN e DRÄGER, *Die sogenannten neuattischen Werkstätten* cit., pp. 820-22.

[148] *Ibid.*, p. 812.

[149] M. DONDERER, *Bildhauersignaturen auf griechischer Rundplastik*, in «Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts», LXV (1996), p. 101.

[150] I. SCHMIDT, *Hellenistische Statuenbasen*, Frankfurt am Main 1995, pp. 211 sg.

[151] U. KRON, *Eine Pandion-Statue in Rom*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», XCII (1977), pp. 150-55, 160-62.

[152] TOYNBEE, *Some Notes* cit., pp. 23-33; F. ZEVI, *Tre iscrizioni con firme di artisti greci*, in «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», XLII (1969-70), pp. 115 sg.

Recentemente è stata anche prospettata la possibilità che sulla scelta di apporre la firma sulle statue abbia influito il consapevole recupero di un uso già attestato in età arcaica[153], ipotesi che potrebbe trovare conforto nel gusto retrospettivo delle botteghe greche attive tra la tarda età repubblicana e la media età imperiale.

Rispetto al complesso della produzione artistica e artigianale, l'uso di firmare le proprie opere rappresenta comunque un fenomeno limitato, la cui scarsa incidenza è stata spiegata con la modesta considerazione sociale della quale avrebbe goduto il lavoro artistico in epoca romana[154]. Questa spiegazione coglie solo una parte della verità, visto che la società del tempo attribuiva grande valore culturale ed economico alle opere d'arte. Anche se non tutti avevano la competenza dei Vindice e dei Mamurra, immortalati da Stazio e Marziale[155], la conoscenza delle arti figurative faceva ormai parte del bagaglio degli uomini colti, abituati a identificarsi nella tradizione culturale della Grecia, verso la quale ci si rivolgeva con rinnovato interesse, specie nelle regioni ellenizzate dell'impero[156]. Appare d'altra parte evidente che l'apprezzamento per le opere d'arte greche non comportava un analogo interesse per gli artisti vissuti in epoca imperiale[157]. Questa innegabile contraddizione può

[153] DONDERER, *Bildhauersignaturen* cit., pp. 96 sg.

[154] Cfr. BECATTI, *Arte* cit., pp. 35-41; T. J. CORNELL, *Artists and patrons*, in *Art and Production in the World of the Caesars*, Milan 1987, pp. 26-31; E. KLUWE, *Künstlerischer Werkstattbetrieb und Kunsthandel in der römischen Kaiserzeit*, in *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*, Bonn 1995, pp. 293 sg.

[155] BECATTI, *Arte* cit., pp. 195 sg., 205 sg.

[156] Cfr. G. ANDERSON, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomen in the Roman Empire*, London 1993, pp. 69-85; P. DESIDERI, *La letteratura politica delle élites provinciali*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/3, Roma 1994, pp. 11-14.

[157] NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 98-101.

Figura 8.
Base con firma dello scultore Fradmone.

essere almeno in parte spiegata con le teorie che avevano privilegiato gli aspetti intellettuali dell'attività artistica, accentuando la separazione tra la produzione corrente, sempre piú massificata, e le creazioni dei grandi maestri del passato, le cui personalità erano state esaltate fino a rendere improponibile ogni confronto. Lo iato era d'altra parte implicito nell'uso stesso dell'arte greca, destinata a evidenziare cultura e rango attraverso il riferimento a un passato considerato esemplare e legittimante[158]. Una conferma in questo senso può essere vista nella scelta dei ritratti degli intellettuali famosi: per gli scrittori latini sono ricordate immagini dipinte, ma quelle marmoree costituiscono l'eccezione, di fronte al gran numero di ritratti che raffigurano filosofi e letterati greci[159]. La loro diffusione testimonia una precisa scelta culturale, che trova conferma nei ritratti di quei cittadini d'epoca imperiale che si facevano raffigurare con aspetto e acconciature ispirate alle immagini dei pensatori greci, codificate da una lunga tradizione iconografica[160].

6. *Un bilancio*.

Per il pubblico d'epoca romana l'arte greca doveva essere prevalentemente associata alla scultura ideale, non solo per la sua diffusione, ma anche per la visibilità della quale godeva, verosimilmente maggiore di quella assicurata ai dipinti e agli oggetti di piccolo formato, talora conservati in edifici pubblici, ma comunque ospitati in speciali ambienti protetti da custodi e addetti[161]. Trattandosi di una produzione assai rilevante dal punto di vista quantitativo, la qualità di queste sculture appare spesso modesta, cosí come i loro schemi iconografici risultano scontati, anche se non mancano aspetti originali o comunque individuali, legati all'adattamento e all'interpretazione dei modelli greci[162]. Come tutti i fenomeni culturali che presuppongono una selezione e quindi una divulgazione, il recepimento dell'arte ellenica nella società romana non poteva che configurarsi come un'operazione riduttiva[163], ma nel caso delle statue ideali la prevedibilità ne favoriva la leggibilità e quindi l'effi-

[158] S. SETTIS, *Un'arte al plurale*, in *Storia di Roma*, IV, Torino 1989, pp. 857 sg.

[159] NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 70 sg., 74.

[160] P. ZANKER, *Die Maske des Sokrates*, München 1995, pp. 196-201, 213-20 [trad. it. Torino 1997].

[161] BEAUJEU, *A-t-il existé une direction* cit., pp. 682-88.

[162] NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 117-20.

[163] Cfr. A. WALLACE-HADRILL, *The social spread of Roman luxury: sampling Pompeii and Herculaneum*, in «Papers of the British School at Rome», LXXXVIII (1990), pp. 190-92.

cacia dal punto di vista della comunicazione[164]. La subordinazione alla cornice espositiva riduceva l'autonomia del loro messaggio iconografico, ma questa perdita era compensata dall'acquisizione di potenzialità evocative piú variate, mentre la monotonia degli schemi iconografici poteva essere attenuata dalla cornice architettonica, specie quando le sculture erano collocate tra le colonne di porticati o in nicchie ricavate su pareti e facciate, in modo da formare serie per le quali si richiedevano rispondenze di ritmi, simmetrie di atteggiamenti e associazioni tematiche, piú che novità di invenzione[165].

Il recepimento dell'arte greca nella società romana non può in ogni caso essere descritto come un fenomeno unidirezionale. Le botteghe di scultori attive a Roma e in altre regioni dell'impero ereditano tradizioni artigianali e iconografiche greche, ma le pongono al servizio di un mercato sempre piú vasto, che esercitò sulla loro produzione un condizionamento non solo economico[166]. Che la domanda orientasse e plasmasse l'offerta sembra in effetti comprovato da quei generi artistici che presuppongono esperienze formali maturate nel mondo greco d'epoca ellenistica, ma che conobbero sviluppi nuovi in relazione alle esigenze e alle aspettative della committenza romana. Già la decorazione parietale di secondo stile non si limita a imitare architetture palaziali greche, ma le trasferisce in una dimensione immaginaria e simbolica sostanzialmente nuova, che apre la via all'evoluzione di questo genere di decorazione verso un'astrazione manieristica sempre piú lontana da riferimenti architettonici concreti[167]. Ancora piú significativo appare il caso dei ritratti: la scultura ellenistica aveva conosciuto l'accentuazione patetica e l'analisi psicologica, sperimentate nelle immagini dei dinasti e degli intellettuali, come anche l'iperrealismo delle raffigurazioni di personaggi socialmente marginali, ma queste forme espressive non erano state usate per cittadini appartenenti ai ceti medi, per i quali venivano ancora preferite forme rappresentative ispirate a modelli artistici e culturali che privilegiavano la norma e l'appartenenza alla comunità, piuttosto che le note individuali o addirittura realistiche[168]. Fu grazie all'incontro tra ar-

[164] ZANKER, *Zur Funktion* cit., pp. 305 sg.; HÖLSCHER, *Il linguaggio* cit., pp. 107 sg.; P. ZANKER, *Immagini e valori collettivi*, in *Storia di Roma*, II/2, Torino 1991, pp. 219 sg.

[165] BARTMAN, *Sculpural collecting* cit., pp. 80-82; ZANKER, *Nachahmen* cit., pp. 10-15.

[166] Cfr. GEOMINY, *Der Schiffsfund* cit., pp. 934 sg.

[167] K. FITTSCHEN, *Zur Herkunft und Entstehung des 2. Stils. Probleme und Argumente*, in P. ZANKER (a cura di), *Hellenismus in Mittelitalien*, Göttingen 1978, pp. 555 sg.; ZANKER, *Pompei* cit., pp. 26-29.

[168] Cfr. ID., *Brüche im Bürgerbild? Zur bürgerlichen Selbstdarstellung in den hellenistischen Städten*, in *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, München 1995, pp. 251-53; ID., *Individuum und Typus*, in «Archäologischer Anzeiger», CX (1995), pp. 474 sg.

tisti greci e committenti italici, avvenuto in centri dell'Egeo come Delo (fig. 9)[169], che poté prendere corpo e forma quell'attenzione per l'individuo che rappresenta una delle caratteristiche principali della ritrattistica romana[170]. Anche in questo caso il recepimento dei modelli greci avvenne a diversi livelli e con una pluralità di scelte stilistiche, comprese quelle di gusto classicistico[171], ma sembra difficile negare l'originalità e la fecondità dei risultati, specie se si considera il ruolo della ritrattistica romana come modello e stimolo per la nuova fioritura di questo genere artistico nel Rinascimento italiano[172].

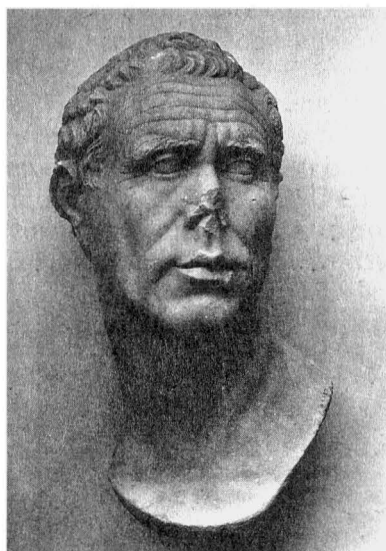
Di queste luci e di queste ombre devono tenere conto i giudizi negativi sul rapporto tra l'arte greca e quella romana: spesso su di essi pesa l'impari confronto tra la luminosa freschezza degli originali greci, re-

[169] STEWART, *Attika* cit., pp. 67-78.

[170] Opinioni di segno diverso in R. R. R. SMITH, *Greek, foreigners and Roman republican portraits*, in «Journal of Roman Studies», LXXI (1981), pp. 37 sg.; CORNELL, *Artists* cit., pp. 31-35.

[171] K. FITTSCHEN, *Pathossteigerung und Pathosdämpfung*, in «Archäologischer Anzeiger», CVI (1991), pp. 269 sg.

[172] Cfr. ID., *Sul ruolo del ritratto antico nell'arte italiana*, in S. SETTIS (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, II, Torino 1985, pp. 409-12.

Figura 9.
Ritratto di ignoto.

cuperati grazie a fortunate scoperte, e la gessosa bianchezza delle copie romane raccolte nei nostri musei, irrimediabilmente sbiadite per gli interventi di generazioni di restauratori poco rispettosi dell'antico. L'osservatore moderno rischia anche di essere sopraffatto dalla preponderanza quantitativa di questo tipo di sculture, dovuta alla perdita della pittura su tavola e di tanta parte dell'artigianato antico di elevata qualità, ma queste impressioni negative non devono far dimenticare che l'arte romana, con la pluralità dei suoi stili, assicurò la formazione di un linguaggio artistico che seppe recuperare l'eredità greca, integrandola in un sistema di comunicazione capillarmente diffuso[173], frutto di processi in larga parte anonimi e collettivi nei quali erano stati coinvolti gruppi sociali di origine e condizione diversa, accomunati dall'appartenenza a una compagine statale che aveva esteso il suo dominio su gran parte del mondo allora conosciuto[174]. Sottovalutare la portata di queste dinamiche culturali può condurre al paradosso di coloro che, sulla base di giudizi negativi sull'arte romana contrapposta a quella greca, tendono a trascurare la produzione artistica d'epoca imperiale, divenendo in tal modo eredi di quel classicismo romano cui si deve la canonizzazione dell'arte greca come un modello di validità perenne, trasmesso ai diversi classicismi succedutisi fino all'epoca moderna.

[173] SETTIS, *Un'arte* cit., pp. 861-63; HÖLSCHER, *Il linguaggio* cit., pp. 106 sg.; ZANKER, *Nachahmen* cit., p. 23.

[174] SETTIS, *Un'arte* cit., pp. 858-60.

ALBIO CESARE CASSIO

La lingua greca come lingua universale

1. *Premessa.*

Il mondo greco di epoca arcaica e classica ci mette di fronte a una situazione paradossale dal punto di vista linguistico: i parlanti sembrano avere nettamente il senso dell'esistenza di una lingua greca unitaria che in realtà a quell'epoca non esisteva affatto[1]. Al suo posto c'era invece un certo numero di varietà parlate e scritte molto diverse tra loro, anche se in gran parte mutualmente intelligibili; sulla base di alcune (e solo alcune) di esse furono create delle varietà letterarie che normalmente si chiamano, con una terminologia peraltro ignota al mondo antico, «dialetti letterari»[2], e che furono usati dapprima per la poesia e poi per la prosa. Fino a tutto il v secolo a. C. esisteva quindi una ricca serie di varianti di greco scritte e parlate; ciascuna *polis* usava per i documenti ufficiali il suo dialetto, e, fino a un certo momento, anche il suo alfabeto locale. Il prestigio delle varianti letterarie era diversificato a seconda del tipo di opere che in esse erano state composte o si andavano componendo, e nessuna era riconosciuta come «greco standard» a scapito delle altre.

Nel IV secolo a. C. si verifica un fenomeno di portata incalcolabile, che si può descrivere in breve utilizzando la felice formulazione di C. Consani: «per la prima volta una varietà – su base essenzialmente attica – si diffonde in tutta la Grecia e fuori della Grecia come norma linguistica unitaria, occupando il polo alto di situazioni di diglossia in cui le varietà basse sono rappresentate dai dialetti, che tendono di conseguenza a scomparire nel giro di due o tre secoli»[3].

Questa varietà è quella che gli studiosi moderni chiamano, utiliz-

[1] Questo punto fondamentale è stato chiarito da A. MORPURGO DAVIES, *The Greek notion of dialect*, in «Verbum», X (1987), pp. 7-28.

[2] A. C. CASSIO, *Parlate locali, dialetti delle stirpi e fonti letterarie nei grammatici greci*, in E. CRESPO, J. L. GARCÍA RAMÓN e A. STRIANO (a cura di), *Dialectologica Graeca. Actas del II Colóquio Internacional de Dialectología Griega*, Madrid 1993, pp. 79 sgg. Διάλεκτος rimanda in prima istanza al parlato: cfr. διαλέγομαι (conversare).

[3] C. CONSANI, *Διάλεκτος. Contributo alla storia del concetto di «dialetto»*, Pisa 1991, p. 16.

zando un termine già antico, koinè («lingua comune»). La cosa interessante è che essa viene finalmente a sostanziare il concetto generale di «lingua greca» già corrente in epoca antica, quando in realtà esistevano solo molti dialetti alla pari[4], ed è per questo che la koinè ha un grande rilievo nei grammatici di età ellenistica e romana, che, facendo un discorso astorico e retrodatando una varietà di greco che in tempi piú antichi non esisteva, ne fanno addirittura la variante 'originaria' e 'antica' di greco, da cui i dialetti sarebbero discesi per successive modificazioni[5].

2. *Creazione e natura della koinè.*

Il ruolo della koinè nel veicolare la cultura greca in età ellenistica e romana è fondamentale (anche se non esclusivo, come si vedrà) e vale la pena[6] soffermarsi brevemente a capire come è nata e che cos'era realmente[7]. Che essa abbia una fondamentale base attica, specialmente nel sistema fonologico, è chiarissimo. Nel v secolo a. C. la presenza di elementi attici negli altri dialetti, in particolare nello ionico, diventa molto forte, e alla fine del secolo l'attico è usato come variante greca di prestigio in regioni come la Macedonia o la Licia (in quest'ultima troviamo addirittura poesia esametrica con vocalizzazione attica, cosa che non ci aspetteremmo)[8]. Le ragioni risiedono evidentemente nel successo culturale e politico di Atene nel v secolo: in particolare la tragedia e l'oratoria assumono il ruolo di araldi della cultura (e quindi della lingua) di Atene nel resto del mondo greco[9]. La koinè è stata creata partendo da un attico che si espande e raccoglie molti elementi da dialetti diversi, soprattutto dallo ionico[10], rimanendo però sostanzialmente attico nel si-

[4] C. BRIXHE e R. HODOT, *A chacun sa koiné?*, in C. BRIXHE (a cura di), *La koiné grecque antique*, I. *Une langue introuvable?*, Nancy 1993, pp. 9 sgg.

[5] CASSIO, *Parlate* cit., pp. 86 sgg.

[6] Integrando il quadro di necessità sintetico dovuto a L. AGOSTINIANI, *Lingua, dialetti e alfabeti*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 1141-80 (sulla koinè pp. 1161-63).

[7] La bibliografia sulla koinè è sconfinata. Oltre ai lavori citati nelle note precedenti e successive vanno ricordati almeno V. BUBENÍK, *Hellenistic and Roman Greece as a Sociolinguistic Area*, Amsterdam-Philadelphia 1989; vari lavori di A. López Eire, per esempio *De l'attique à la koiné*, in BRIXHE (a cura di), *La koiné* cit., I, pp. 41-57, e C. BRIXHE (a cura di), *Bulletin de dialectologie grecque*, in «Revue des Etudes Grecques», CIII (1990), pp. 201-30; J. NIEHOFF-PANAGIOTIDIS, *Koine und Diglossie*, Wiesbaden 1994.

[8] C. BRIXHE, *Le grec en Carie et Lycie au IV^e siècle*, in ID. (a cura di), *La koiné* cit., p. 74.

[9] A. DEBRUNNER e A. SCHERER, *Geschichte der griechischen Sprache*, II, Berlin 1969, pp. 30 sgg.

[10] *Ibid.*, pp. 59 sgg.; F. BLASS e A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, nuova ed. a cura di F. Rehkopf, ed. it. a cura di G. Pisi, Brescia 1982, indice *s.v.* «ionismi».

stema fonologico (con alcune eccezioni peraltro già ben impiantate nella letteratura di prestigio)[11]. La koinè diventa molto presto una varietà «grammaticalmente fissata, insegnata nelle scuole, trasmessa da scrittore a scrittore, adottata anche da amministrazioni e governi centrali»[12]. In essa erano redatte non solo opere letterarie nel senso proprio del termine (per esempio le *Storie* di Polibio) ma anche documenti ufficiali dei regni macedoni, come le misurazioni ufficiali dei territori conquistati (Σταθμοί) ad opera dei 'bematisti', e i «diari reali» (Βασίλειοι ἐφημερίδες); di questi ultimi fu estensore (insieme a un certo Diodoto di Eritre) Eumene di Cardia (c. 361-316 a. C.), primo segretario (ἀρχιγραμματεύς) di Filippo II e poi di Alessandro Magno[13]. Cosa interessante, né Diodoto né Eumene erano ateniesi.

E in realtà il rapporto della koinè con il dialetto attico è fondamentale, ma tutt'altro che lineare. In molti casi c'è nel lessico un filo diretto tra lo ionico, la koinè e il greco moderno, da cui l'attico è escluso: per fare un solo esempio, il verbo σκορπίζω (disperdere), già usato dal prosatore ionico Ecateo (seconda metà del VI secolo a. C.)[14], riappare nel greco ellenistico (traduzione della Bibbia dei Settanta) e poi in greco moderno (disperdere, sprecare), mentre è del tutto ignoto all'attico ed è quindi condannato, alla fine del II secolo d. C., dall'atticista Frinico[15]. Gli elementi non attici della koinè sono degni della massima attenzione, perché la loro presenza potrebbe essere piú legata di quanto si creda alla reazione che ebbe luogo nel IV secolo a. C. contro l'imperialismo culturale ateniese[16].

Ovviamente la koinè non è basata esclusivamente su forme in uso nel IV secolo o preesistenti: essa è anche caratterizzata da numerose innovazioni sul piano lessicale, morfologico o semantico, che hanno verisimilmente origine in un ambiente specifico (che spesso non riusciamo a individuare) e si diffondono poi su tutto il territorio ellenizzato con grande rapidità. Per fare solo un paio di esempi, per esprimere il concetto «avere corso legale» (detto di una moneta) in greco classico si diceva νομίζομαι; improvvisamente appare, nella seconda metà del II se-

[11] Come per esempio -σσ- nei casi del tipo φυλάσσω, usato in tragedia e da Tucidide (nell'attico parlato si diceva φυλάττω).

[12] A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de langue grecque*, Paris 1948[6] [trad. it. Torino 1976, p. 308].

[13] *FGrHist*, 119-23 (diari e bematisti); cfr. la citazione letterale del bematista AMINTA, *FGrHist*, 122 F 1.

[14] *FGrHist*, 1 F 366.

[15] FRINICO, *Ecloghe*, n. 189 Fischer.

[16] K. LATTE, *Glossographika*, in ID., *Kleine Schriften*, München 1968, p. 644, e in «Gnomon», XXVII (1955), pp. 497 sg.; P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford 1972, pp. 553 sgg.

colo a. C., νομιστεύομαι (un verbo costruito a partire da νομιστός, l'aggettivo verbale di νομίζω) in testi diversissimi, in Polibio, 18.34.7, e nella grande iscrizione di Sesto in Asia Minore[17]. L'avverbio ἐκτενῶς, attestato sporadicamente nel IV secolo a. C. nel senso di «seriamente, con zelo», appare dal III secolo in poi nel senso di «splendidamente, senza badare a spese» in un gran numero di iscrizioni e per esempio in Agatarchide (III-II secolo a. C.)[18]. In questo caso c'è uno sviluppo semantico del tutto nuovo (in attico lo stesso concetto si esprimeva con δαψιλῶς).

Sulla linea di questa koinè dev'essere stato il parlato colto, che era costantemente 'corretto' dallo scritto, come già teorizzavano i grammatici antichi[19]. La koinè influenzò anche i dialetti, alcuni dei quali sopravvissero fino all'età imperiale[20].

3. *Ulteriori innovazioni e koinè 'bassa'.*

Con il passare del tempo si è venuta a creare nel parlato una lunga serie di ulteriori innovazioni ignote alla koinè di IV-III secolo a. C.: per fare solo pochi esempi, στήκω, «io sto» (class. ἕστηκα), γρηγορῶ, «sto sveglio» (class. ἐγρήγορα), πλήρης indeclinabile, παῆναι per παύσασθαι, ἔβαλα per ἔβαλον, ἀμείνων ἁπάντων invece che ἄριστος ἁπάντων[21]. Innovazioni di questo tipo si possono leggere in quantità non solo in un numero immenso di documenti privati (iscrizioni e soprattutto papiri), ma anche in testi di importanza capitale per il loro significato religioso e dottrinale come la traduzione della Bibbia detta dei Settanta e il Nuovo Testamento.

Sono innovazioni di grande importanza per almeno due ragioni assai diverse: 1) perché si trovano in testi di grande prestigio per la cultura occidentale; 2) perché preannunziano forme di neogreco. Va sottolineato però che esse sono state percepite dai Greci come *sub-standard*, non solo rispetto alla letteratura 'antica', in attico o in altri dialetti, ma anche rispetto alla koinè: per casi del genere alcune fonti antiche parla-

[17] J. KRAUSS (a cura di), *Die Inschriften von Sestos und der thrakischen Chersones*, Bonn 1980, n. 1, 44 (νομειτεύεσθαι, grafia meno accurata).

[18] *FGrHist*, 86 F 6.

[19] APOLLONIO DISCOLO, *Sintassi*, p. 51, 7 sgg. Uhlig; cfr. CASSIO, *Parlate* cit., p. 87 nota 43.

[20] DEBRUNNER e SCHERER, *Geschichte* cit., pp. 32 sgg.; C. CONSANI, *Koinai et koiné dans la documentation épigraphique de l'Italie méridionale*, in C. BRIXHE (a cura di), *La koiné grecque antique*, II. *La concurrence*, Nancy 1996, pp. 113-32.

[21] Cfr. indici di BLASS e DEBRUNNER, *Grammatica* cit., e di K. DIETERICH, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrhundert n. Chr.*, Leipzig 1898. Παῆναι è stato creato sulla base della proporzione καῦσαι : καῆναι = παῦσαι : παῆναι.

no per esempio di «uso popolare alessandrino»[22]. Data la frequenza e l'importanza dei testi che usano in tutto o in parte le innovazioni del tipo appena menzionato, d'ora in poi in questo contributo sarà chiamata koinè 'alta' quella di Polibio e delle iscrizioni ufficiali ellenistiche e koinè 'bassa' quella dei documenti privati su papiro, contenenti innovazioni percepite come scorrette dalle persone colte[23]. Si tratta naturalmente di registri estremi, tra i quali non esistevano barriere: il *corpus* del Nuovo Testamento, per esempio, oscilla tra i due a seconda delle opere.

4. *I regni ellenistici: unità culturale del mondo ellenizzato.*

L'uso del greco si estese immensamente con le conquiste di Alessandro Magno (356-323 a. C.), che costituirono la base territoriale dei grandi regni ellenistici: com'è noto, Alessandro conquistò Siria, Palestina, Egitto e arrivò in Oriente fino all'India nord-occidentale, e precisamente all'Ifasi (odierno Beas, il piú orientale dei «cinque fiumi» del Panjāb). Nel 303 a. C. i diadochi controllavano Egitto (Tolomeo), Asia Minore, Fenicia, Siria, Palestina (Antigono), Mesopotamia, Iran e oltre fino all'India nord-occidentale esclusa[24] (Seleuco).

Le novità sul piano linguistico, rispetto alla situazione pre-ellenistica, sono molteplici e riguardano in particolar modo il rapporto Greci/non-Greci[25]. In epoca classica il greco poteva benissimo essere appreso e anche largamente utilizzato dalle popolazioni indigene che abitavano il territorio in cui si era insediata una colonia greca[26], e ovviamente si trattava della variante dialettale della *polis*. In epoca ellenistica il greco non è piú l'antico greco dialettale; gli insediamenti, in cui convivono Greci e Macedoni grecofoni (vedi per esempio le colonie militari e le *poleis* del

[22] «δημώδης Ἀλεξανδρέων συνήθεια» (ERODIANO, 2, p. 388, 10 sgg. Lentz), espressione usata a proposito di ἀνήγκακα perfetto di ἀναγκάζω.

[23] L'uso abbastanza diffuso (e che risale in sostanza a A. THUMB, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, Strassburg 1901) di chiamare semplicemente koinè la koinè 'bassa' non corrisponde all'uso antico (come ha mostrato A. N. JANNARIS, *The true meaning of the koine*, in «Classical Review», XVII (1903), pp. 93 sgg.) e non è da raccomandare perché crea confusioni (bisognerebbe trovare un termine diverso, per esempio, per il greco di Polibio o di Diodoro Siculo).

[24] Il re Candragupta Maurya si era ripreso molti dei territori piú orientali già conquistati da Alessandro: cfr. per esempio E. WILL, *The succession to Alexander*, in *CAH*², VII/1 (1984), pp. 59 sg.

[25] Per quest'epoca e per le successive è ampiamente attestato l'uso di interpreti, sui quali esiste una vasta bibliografia: cfr. B. ROCHETTE, *Traducteurs et traductions dans l'Egypte gréco-romaine*, in «Chronique d'Egypte», LXIX (1994), p. 313 nota 5.

[26] Per esempio STRABONE, 4.1.5-6 (C 181), dice che per influsso di Marsiglia i Galli della regione erano arrivati a redigere i loro contratti in greco.

regno seleucide)[27], sono centri di irraggiamento dell'ellenizzazione (i ginnasi, in particolare, sono fondamentali per la diffusione della cultura greca)[28], ma al loro ruolo si affianca quello delle amministrazioni centrali e delle cancellerie reali. Un editto reale in greco poteva essere diffuso su tutto il territorio controllato dai Seleucidi e registrato in iscrizioni su pietra nel giro di pochi mesi, come dimostra il caso, magistralmente studiato da L. Robert[29], del decreto, databile al 193 a. C., con cui Antioco III istituisce il culto della moglie Laodice e del quale sono state trovate due copie identiche, una nella Frigia sud-occidentale e l'altra a Nihāwand (a nord-ovest di Susa, nell'Iran occidentale).

E in effetti gli studiosi sono stati piú volte colpiti dall'impressione di sostanziale unitarietà che si ricava per quest'epoca da testimonianze di lingua e cultura greca trovate a grande distanza tra di loro. Quando nel 1958 fu pubblicata un'iscrizione bilingue greco-aramaica ritrovata nei pressi di Kandahar (l'antica Alessandria di Aracosia, nell'odierno Afghanistan) e contenente una rielaborazione greca dell'editto I del re indiano Aśoka (c. 268-232 a. C.), L. Robert[30] fece notare che sia dal punto di vista della forma delle lettere che da quello dei contenuti e della lingua l'iscrizione non dava affatto l'impressione di un elaborato periferico, ma sembrava avere caratteri comuni a tutto il mondo ellenizzato del tempo: impressione confermata dalla pubblicazione di un'ulteriore iscrizione greca contenente la rielaborazione degli editti XII e XIII di Aśoka[31] e di altre iscrizioni rinvenute ad Ai Khānum[32]. Nella traduzione greca dell'editto I di Aśoka è evidente una capacità di rimaneggiamento 'alla greca' del testo originario: non siamo di fronte a una traduzione 'goffa' come quella aramaica[33]. Lo stesso Robert pubblicò nel 1960 un'iscrizione rinvenuta in Iran (nella zona a sud-est del Caspio, l'antica Ircania), databile al 281-261 a. C., in cui una manumissione ha luogo

[27] W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*, a cura di F. Lee Holt, Chicago 1985[3], pp. 7 sgg.; D. MUSTI, *Syria and the East*, in *CAH*[2], VII/1 (1984), pp. 189 sgg.

[28] A. MEHL, *Erziehung zum Hellenen – Erziehung zum Weltbürger. Bemerkungen zum Gymnasion im hellenistischen Osten*, in «Nikephoros», V (1992), pp. 43-73.

[29] *Inscriptions séleucides de Phrygie et d'Iran*, in *Hellenica VII*, Paris 1949, pp. 5-29.

[30] In *Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka*, in «Journal Asiatique», CCXLVI (1958), pp. 1-48.

[31] E. BENVENISTE, *Edits d'Aśoka en traduction grecque*, in «Journal Asiatique», CCLII (1964), pp. 137-57.

[32] L. ROBERT, *De Delphes à l'Oxus*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1968, pp. 416-57. Per aggiornamenti bibliografici sulla grecità dell'Aracosia e della Battriana cfr. K. KARTTUNEN, *Graeco-Indica. A survey of recent work*, in «Arctos», XX (1986), pp. 73-86, e *Graeco-Indica (2)*, in «Τόποι Orient-Occident», III (1993), pp. 391-99.

[33] L'aggettivo («clumsy») è di K. BEYER, *The Aramaic Language*, Göttingen 1986, p. 17.

nel tempio di Serapide. Fu una sorpresa trovare la grande divinità sincretistica greco-egizia ricoprire un ruolo cosí importante a data cosí alta nel regno seleucide; inoltre nell'iscrizione si legge lo stesso perfetto ἀφέωκα (da ἀφίημι; perfetto attico ἀφεῖκα) che si trova nel Nuovo Testamento e nei papiri tolemaici[34].

5. *Interferenze, koinè 'bassa' e lingua dei Settanta.*

Tutti i testi appena menzionati sono redatti in koinè 'alta'; essa diventa la lingua del potere e della cultura – che implica prestigio e possibilità di elevazione sociale – per un gran numero di popolazioni non greche sparse su territori immensi. In testi di questo genere le lingue locali entrano nel greco soprattutto per *realia* intraducibili (cosiddetti «prestiti di necessità»: per esempio βραμεναι, «brahmani», nella traduzione greca sopra ricordata del XIII editto di Aśoka, o ψχεντ, corona dei faraoni nella stele di Rosetta[35]). Ma la presenza delle lingue straniere nel parlato si fa sentire sempre di piú man mano che i regni ellenistici si consolidano[36]: il greco entra nelle lingue straniere (per esempio in gran quantità nell'aramaico[37] e poi in latino) e le lingue straniere nel greco: parole italiane come «barca», «gomma» e «decano» derivano da parole egiziane passate in greco[38] (e successivamente in latino).

Naturalmente non tutti gli stranieri ellenizzati arrivano a impadronirsi perfettamente della koinè 'alta', che per molti rimane un ideale irraggiungibile. Le ulteriori innovazioni interne del greco illustrate al par. 3, la poca familiarità con la letteratura classica, la forza del sistema fonologico, morfologico e sintattico delle lingue di sostrato (per esempio in Egitto e in Anatolia[39]), la continua presenza nella vita quotidiana di un lessico non greco, portano a usare nel parlato un greco scorretto e pieno di forme straniere che viene poi registrato nello scritto soprattutto in documenti privati. Questa koinè 'bassa' con aggiunta di elementi stranieri, che ha avuto un'importanza centrale nelle discussioni ottocente-

[34] L. ROBERT, *Hellenica*, XI-XII, Paris 1960, pp. 85-91; BLASS e DEBRUNNER, *Grammatica* cit., par. 97.7.

[35] *OGIS*, 90, 44.

[36] Cfr. nota 25.

[37] BEYER, *Aramaic Language* cit., p. 14 e nota 9.

[38] DEBRUNNER e SCHERER, *Geschichte* cit., par. 136.

[39] C. BRIXHE, *Essai sur le grec anatolien au début de notre ère*, Nancy 1987²; C. CONSANI, *La koiné et les dialectes grecs dans la documentation linguistique et la réflexion métalinguistique des premiers siècles de notre ère*, in BRIXHE (a cura di), *La koiné* cit., I, pp. 23-39.

sche sul concetto di ellenismo[40], riveste un ruolo fondamentale soprattutto per i Settanta e il Nuovo Testamento.

La traduzione dei Settanta[41] sarebbe dovuta, secondo la storia narrata nella *Lettera di Aristea a Filocrate*[42], a settantadue dotti ebrei arrivati da Gerusalemme ad Alessandria su invito di Tolomeo II Filadelfo; in realtà si tratta di una traduzione ad opera di autori diversi attivi in un lungo periodo di tempo, dal III secolo a. C. all'era cristiana, eseguita per rendere la Bibbia accessibile alla comunità giudaica di Alessandria, che aveva sempre piú familiarità con il greco e sempre meno sia con l'ebraico che con l'aramaico[43].

Questo significa che i traduttori, mentre erano da una parte condizionati dagli originali ebraici, dall'altra non miravano a essere letti da tutto il mondo ellenizzato, ma solo ad essere compresi dalla comunità giudaica («traduzione nata entro i recinti delle sinagoghe», come la definisce A. Momigliano)[44]. Di conseguenza le caratteristiche fondamentali del greco biblico sono due: 1) è un greco di traduzione in cui l'originale ebraico (o aramaico) è presente a vari livelli (parole traslitterate, calchi, particolarità sintattiche); 2) utilizza largamente elementi di koinè 'bassa', probabilmente quella in uso nel parlato ad Alessandria d'Egitto. Il risultato è un tipo di greco improponibile a chi è abituato a quello classico o anche solo alla koinè 'alta', e anche per questa ragione i Settanta sembrano essere stati per lungo tempo ignorati dai Greci[45]: la loro prima citazione in un testo greco 'profano' è di I secolo d. C. (trattato *Sul Sublime*, 9.9). Ancora piú 'popolare' e pieno di ulteriori innovazioni era il greco del Nuovo Testamento. Molte testimonianze antiche[46] ci dicono che i Greci disprezzavano questi testi ritenuti 'incolti' e 'barbari'.

È interessante che la traduzione in greco del testo fondamentale di un'importante cultura non greca non ha assicurato allo stesso una diffusione immediata in tutto il mondo ellenizzato. È ovvio che questo sarà

[40] Cfr. L. CANFORA, *Ellenismo*, Roma-Bari 1987, un libro importante che ha fatto giustizia di innumerevoli imprecisioni sulla nascita del concetto di 'ellenismo' nel XIX secolo: cfr. D. MUSTI, *Storia greca*, Roma-Bari 1989, pp. 683 sgg.

[41] La cui bibliografia è sconfinata: rimando a quella citata nella recente voce dell'*Oxford Classical Dictionary*, Oxford - New York 1996³, *s.v.* «Septuagint». Cfr. ora G. DORIVAL e O. MUNNICH (a cura di), *Κατὰ τοὺς ο′: Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante en hommage à M. Harl*, Paris 1995.

[42] Opera che risale probabilmente al II secolo a. C.

[43] FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., III, pp. 957 sgg. e nota 75.

[44] A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera*, trad. it. Torino 1980, p. 96.

[45] *Ibid.* Cfr. comunque FRASER, *Ptolemaic Alexandria* cit., III, pp. 1000 sgg.

[46] Raccolte da E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Stuttgart 1915³, pp. 516 sgg.

stato dovuto in buona parte a ragioni di contenuto, ma la natura popolare di quel greco deve aver avuto un suo peso non indifferente. È stato il successo del cristianesimo a imporre al mondo ellenizzato il tipo di greco usato nei Settanta e nel Nuovo Testamento; ed è indicativo che abbastanza presto la propaganda al cristianesimo fu messa in atto in lingua 'alta'; come pure in lingua 'alta' scrivono gli storici, ebrei e non, che trattano della storia, della religione e delle leggi degli Ebrei: la letteratura giudaico-ellenistica è basata sui Settanta ma fa scelte linguistiche molto piú prestigiose (e con Giuseppe Flavio e Filone farà una scelta di campo nettamente atticizzante). Questo è importante perché è rivelatore dell'enorme influenza esercitata nel mondo ellenizzato da fatti formali di lingua e stile su fatti culturali di piú larga portata.

6. *Lingua universale e non-Greci idealizzati.*

Proprio in koinè 'alta' e quindi 'universale', è stata redatta, ad opera talvolta di Greci, piú spesso di non-Greci, una serie di opere che descrivono in greco storia, leggi e costumi delle popolazioni (Egiziani, Ebrei, Babilonesi, Indiani ecc.) con i quali i Greci, o i Macedoni grecofoni, erano venuti a contatto dopo la conquista di Alessandro. Si possono ricordare gli *Αἰγυπτιακά* di Ecateo di Abdera (c. 360-290 a. C.) e di Manetone (contemporaneo un po' piú giovane di Ecateo), gli *Ἰνδικά* di Megastene (c. 350-290 a. C.), i *Βαβυλωνιακά* di Beroso (*floruit* c. 290 a. C.). Anche se ci sono controversie sulla finalità di queste opere, un certo numero di studiosi oggi pensa che esse fossero funzionali a un processo di consolidamento del potere dei diadochi[47]. In alcuni casi i non-Greci hanno tratti idealizzati: cosí in Megastene e in Ecateo di Abdera. L'opera di quest'ultimo ebbe molto successo ed è assai interessante per la fortissima idealizzazione delle istituzioni egiziane e per l'affermazione della priorità egiziana in tutti i campi: Atene e Argo erano colonie egiziane[48]; poeti come Omero e filosofi come Pitagora visitarono l'Egitto e da lí presero «tutto ciò per cui furono ammirati tra i Greci»[49]. Un secolo e mezzo dopo la morte di Ecateo, l'Ebreo alessandrino Aristobulo sostenne che la sapienza greca derivava da quella ebraica e che

[47] O. MURRAY, *Hecataeus of Abdera and pharaonic kingship*, in «Journal of Egyptian Archaeology», LVI (1970), pp. 141-71; A. KUHRT e S. SHERWIN-WHITE, *Hellenism in the East*, London 1987, p. 56.

[48] *FGrHist*, 264 F 25, cap. 28 (= DIODORO SICULO, 1.28). La tesi di Atene colonia di Sais era stata già sostenuta, nel IV secolo a. C., da Anassimene di Lampsaco (*FGrHist*, 72 F 20a-b).

[49] *FGrHist*, 264 F 25, cap. 96 (= DIODORO SICULO, 1.96).

Platone aveva costruito le sue teorie sul modello della legge mosaica, che egli conosceva grazie a una traduzione della Bibbia piú antica di quella dei Settanta[50]. Tesi di questo tipo fecero piú tardi un gran comodo ai cristiani, che cercavano di provare l'esistenza di una 'saggezza ebraica' piú antica e autorevole di quella greca: non è un caso che la maggior parte di quello che sappiamo di Aristobulo ci è stato trasmesso da Clemente Alessandrino.

Opere del genere ci fanno riflettere sulle possibilità che l'ellenizzazione offriva ai non-Greci e contemporaneamente sui limiti che essa presentava. Un'opera che contiene 'saggezza straniera' autentica come i Settanta non ha praticamente diffusione nel mondo ellenizzato (almeno fino all'epoca di Cristo) perché non è nella lingua giusta e non ha i contenuti giusti per un successo panellenico: quello che i Greci sembrano di gran lunga preferire è una narrazione di costumi stranieri condotta secondo modelli idealizzati a loro familiari (la *Ciropedia* di Senofonte è stata con ogni probabilità un punto di riferimento per Ecateo di Abdera[51]) e la lingua usata dev'essere 'alta'. In termini un po' crudi la nuova lingua universale ha spesso finito per veicolare falsificazioni 'alla greca' dei costumi e delle istituzioni dei non-Greci: sembra quasi che i Greci – già in difficoltà gravi in quanto monoglotti – per lo piú non abbiano voluto capire veramente le realtà straniere con cui erano entrati in contatto[52].

7. *La letteratura classica.*

Nella versione parlata e scritta, la koinè 'alta' ha rappresentato il grande veicolo della comunicazione culturale dall'età ellenistica a quella imperiale; tuttavia la letteratura in koinè non soppianta affatto quella precedente; semmai con il passare del tempo, avviene proprio il contrario. Il peso culturale della grande letteratura classica, a partire da Omero – che rappresenta un tipo di greco ormai lontanissimo dal parlato di ogni tipo –, rimane enorme ed è destinato a crescere; la scuola ha naturalmente un ruolo di primo piano nella sua diffusione[53]. In particolare la tragedia è stato uno dei generi letterari piú frequentati nel mondo elle-

[50] F. SUSEMIHL, *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit*, II, Leipzig 1892, p. 631; MOMIGLIANO, *Saggezza* cit., p. 120.

[51] F. Jacoby in *FGrHist*, 264, *Kommentar*, p. 29.

[52] MOMIGLIANO, *Saggezza* cit.

[53] J. DEBUT, *Les documents scolaires*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LXIII (1986), pp. 251-78.

nizzato: a parte gli autori della cosiddetta «Pleiade» alessandrina, basti ricordare che Artavasde II, re d'Armenia, era autore di tragedie[54], come pure, in Egitto, Tolomeo IV Filopatore[55]. A un Ebreo ellenizzato di nome Ezechiele (II o I secolo a. C.) si deve la Ἐξαγωγή, una tragedia che racconta la storia di Mosè e la fuga degli Ebrei dall'Egitto[56]. Ancora nell'Egitto del III secolo d. C. si componevano testi tragici, come ci testimonia un papiro di Colonia[57]. La poesia (e in particolare la poesia esametrica) ebbe una straordinaria impennata in epoca tardoantica: basti ricordare, per il V secolo d. C., Nonno di Panopoli, autore delle *Dionisiache*, poema epico in ben 48 libri, e per il VI Paolo Silenziario, autore di epigrammi e della *Descrizione di Santa Sofia*, in trimetri giambici seguiti da esametri (562/563 d. C.).

8. *Dai regni ellenistici all'impero romano.*

Non è facile dare in poche pagine un'idea del complesso modificarsi del greco nel mondo ellenizzato, dall'età ellenistica a quella imperiale. Sopravvengono numerose, ulteriori innovazioni che portano la lingua reale ad allontanarsi sempre di piú dalla koinè 'alta'; d'altra parte a un certo punto si mettono in moto dei meccanismi di 'frenata' cosí potenti che si decide di ritornare a un greco scritto molto anteriore a quello ellenistico: addirittura agli autori attici di V secolo a. C.

Questi sviluppi sono profondamente condizionati dalla crescita della potenza romana, destinata a trasformare in un tempo relativamente breve il Mediterraneo nel *mare nostrum*. Roma assorbe molto presto la cultura greca – anche se non mancano al suo interno le tendenze ostili a questo processo – e diviene a sua volta determinante per le sorti del greco a piú livelli; lo diffonde, lo 'imbarbarisce' riempiendo il suo lessico di termini romani, ma nello stesso tempo crea, in età augustea, le condizioni favorevoli allo sviluppo dell'atticismo, destinato a condizionare le sorti del greco nei secoli successivi. Ovviamente il greco continua ad avere un posto di rilievo anche nell'Oriente non controllato da Roma: su questo punto mi soffermerò piú avanti.

È stato descritto piú volte – ed è impossibile entrare nei dettagli in

[54] PLUTARCO, *Vita di Crasso*, 33.

[55] Autore di un *Adone* (scolî a ARISTOFANE, *Tesmoforiazuse*, 1059 = *TrGF*, I, n. 119).

[56] H. JACOBSON, *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge 1983; frammenti in *TrGF*, I, n. 128.

[57] Ora edito da M. G. PARCA, *Ptocheia, or Odysseus in Disguise at Troy (PKöln VI 245)*, Atlanta 1991. Nell'Egitto di età imperiale c'erano gare poetiche: cfr. P. M. FRASER, *An agonistic dedication from Roman Egypt*, in «Journal of Egyptian Archaeology», XLV (1959), pp. 79 sg.

questa sede – il complesso processo di penetrazione della cultura greca a Roma in età repubblicana, le cui radici affondano nei primi contatti di Roma con le colonie greche dell'Italia meridionale, ma cui diede un impulso decisivo la sottomissione della Macedonia e della Grecia. Un noto passo di Polibio[58] ci dà una vivida immagine dell'arrivo a Roma, attorno agli anni '60 del II secolo a. C., di un gran numero di Greci colti che dovevano fungere da insegnanti per i giovani appartenenti alla classe dirigente, ansiosi di apprendere i μαθήματα[59]. A partire da quell'epoca e grazie in particolare ai membri del cosiddetto «circolo degli Scipioni» (un concetto peraltro oggi discusso) si può parlare senza mezzi termini di filellenismo romano[60], un fenomeno che arriverà al suo zenit all'epoca dell'imperatore Adriano (117-38 d. C.). A Roma un genere come la storiografia nasce in lingua greca e imita modelli di storiografia ellenistica[61].

Da un punto di vista stettamente linguistico ci possiamo immaginare una situazione di crescente competenza in lingua greca da parte di parlanti latino. Lo storico A. Postumio Albino (metà del II secolo a. C.), che Polibio ci descrive come un filelleno entusiasta, si scusava nel proemio della sua storia di non padroneggiare completamente la lingua greca, attirandosi cosí le pesanti ironie di Catone il Censore, il critico piú severo della moda ellenizzante[62]. Meno di un secolo dopo L. Licinio Lucullo non sembra aver avuto problemi del genere: secondo Plutarco, da giovane scommise con Ortensio e Sisenna che avrebbe scritto un'opera sulla guerra marsica, lasciando alla sorte la decisione sulla forma (prosa o poesia) e sulla lingua (greco o latino). La sorte indicò la prosa greca, e Lucullo scrisse effettivamente una *Ἱστορία τοῦ Μαρσικοῦ πολέμου* in prosa, ora perduta[63]. La notizia è interessante perché testimonia per l'ultimo secolo della repubblica una situazione di 'intercambiabilità' delle due lingue per i Romani di alto livello sociale destinata a diventare sempre piú la regola, almeno fino all'epoca dei Severi. Fu un po' il *pendant* linguistico (realizzato almeno da parte romana; i Greci ebbero sempre

[58] POLIBIO, 31.24.7.

[59] Non è qui possibile soffermarsi sugli aspetti piú propriamente letterari del rapporto tra poeti greci e loro traduttori o adattatori latini, da Livio Andronico in poi: cfr. S. MARIOTTI, *Livio Andronico e la traduzione artistica*, Urbino 1986²; E. FRAENKEL, *Elementi plautini in Plauto*, Firenze 1960.

[60] J.-L. FÉRRARY, *Philhellénisme et impérialisme*, Rome 1988; E. S. GRUEN, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leiden - New York 1990.

[61] A. MOMIGLIANO, *Linee per una valutazione di Fabio Pittore*, in ID., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, pp. 55-68.

[62] POLIBIO, 39.1 = *FGrHist*, 812 T 7.

[63] PLUTARCO, *Vita di Lucullo*, 1.7 sgg.

problemi con il latino) di un fenomeno politico-culturale di piú vasta portata: la creazione nella prima età imperiale – ma le premesse erano state già poste in età tardorepubblicana – di una vera e propria 'ideologia del parallelismo' greco-romano, cui si arrivò giustapponendo la storia globale dei due popoli e i comportamenti pubblici e privati di singoli personaggi storici greci e romani (*Vite parallele* di Plutarco)[64].

Naturalmente la crescente competenza in greco è profondamente legata alla presenza a Roma di grecofoni, che aumenta di molto in età imperiale. Si tratta in gran parte di schiavi e di liberti, spesso Greci d'Asia Minore ovvero Orientali ellenizzati; le loro professioni sono elencate da un Giovenale disgustato[65]. Certo maestri di ginnastica e funamboli non avranno avuto una profonda cultura, ma medici, grammatici e retori sicuramente sí: circa il 30 per cento delle iscrizioni funerarie in greco di Roma è in versi, percentuale molto superiore a quella di Atene[66], e molti grecofoni furono importanti grammatici e filologi (basti ricordare i due Tirannioni e l'enciclopedico Alessandro Poliistore)[67]. È interessante – e significativo per l'ambiguo rapporto tra Romani, detentori del potere politico, e Greci, detentori di un primato culturale – il tentativo, da parte di intellettuali e grammatici greci, di dare a Roma uno status di città greca, arrivando anche a sostenere che il latino era un dialetto greco, e precisamente eolico[68].

Date queste premesse non c'è da meravigliarsi che il greco sia entrato in forze nella vita e nella lingua quotidiana dei Romani[69], come dimostra una quantità impressionante di prestiti dal greco nelle lingue romanze (spesso non immediatamente evidenti, anche a chi conosce il greco, per le profonde trasformazioni che hanno subito)[70]. Ma è ovviamente

[64] P. DESIDERI, *La formazione delle coppie nelle 'Vite' plutarchee*, in *ANRW*, II, 33/6 (1992), pp. 4470-86.

[65] GIOVENALE, *Saturae*, 3.76 sg.: «grammaticus rhetor geometres pictor aliptes augur schoenobates medicus magus».

[66] Dove le iscrizioni metriche rappresentano il 7 per cento del totale: cfr. L. MORETTI, *I Greci a Roma*, in «Opuscula Instituti Romani Finlandiae», IV (1989), pp. 5-16.

[67] J. CHRISTES, *Sklaven und Freigelassene als Grammatiker und Philologen im antiken Rom*, Wiesbaden 1979.

[68] E. GABBA, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley - Los Angeles - Oxford 1991, pp. 138 sg. [trad. it. Bari 1996]; D. BRIQUEL, *Les Pélasges en Italie*, Rome 1984, pp. 441-57.

[69] Trattazione sistematica in J. KAIMIO, *The Romans and the Greek Language*, Helsinki 1979; cfr. anche L. ZGUSTA, *Die Rolle des Griechischen im römischen Kaiserreich*, in *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit*, «Bonner Jahrbücher», Beiheft n. 40 (1980), pp. 121-45.

[70] Per esempio, in italiano, «gamba» e «scansare» derivano ambedue dalla radice καμπ- «piegare»: gamba < καμπή «piegatura» (del ginocchio); scansare da *excampsare* (*ex* + καμψ- dalle forme verbali formate con -σ-, per esempio ἔκαμψα). Sui grecismi dell'italiano cfr. per esempio B. MIGLIORINI, *Storia della lingua italiana*, Firenze 1983, pp. 26 sgg.

successo anche il contrario: il latino, lingua del potere centrale, è entrato profondamente nel greco. Già in Polibio ci sono alcuni latinismi, che toccano soprattutto la sfera militare e le istituzioni romane (per esempio ἄστατοι, *hastati*, o λίβερτος, *libertus*)[71], ma il fenomeno diventa sempre piú vistoso e in età imperiale riguarda un greco ormai diffuso su un territorio immenso.

9. *Latinismi e greco parlato.*

La menzione dei latinismi introduce un problema che si fa sempre piú acuto man mano che si procede nell'età imperiale; quello del dissidio tra una lingua parlata aperta a tutti i prestiti e le innovazioni (e che era registrata per iscritto soprattutto in documenti privati di livello familiare, per esempio lettere personali), e tendenze puristico-arcaizzanti. Per uscire dal generico sarà bene citare due estratti da lettere private su papiro del II-III secolo, pubblicate qualche anno fa da H. G. Ioannidou[72], che illustrano bene alcune caratteristiche della koinè 'bassa' di un'epoca piú avanzata rispetto a quella di cui ho parlato al par. 3.

Βησαρίων Ἱερακίων[ι] τῷ ἀδελφῷ πλεῖστα χαίρειν. Πρὸ μὲν πάντων εὔχομαί σε ὑγιαίνειν. εὐθέως παραγενάμενος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πρὸς τὸν Οὐαλέριν ἀπε͂λθα καὶ λέγουσί μοι σήμερον αὐτὸν ἐγδεδημηκαίναι. ἔλαβαν τὸ ἐπ[ισ]τόλιν ὡς ἵνα αὐτῷ πέμψωσ[ι εἰς] τὴν χώραν...[73]

Molti saluti da Besarion al 'fratello'[74] Hierakion. Prima di tutto mi auguro che tu stia bene. Appena arrivato ad Alessandria andai da Valerio e mi dicono che è partito oggi. Hanno preso la lettera per mandargliela in campagna...

... ἐκομισάμεθα παρὰ Τροφίμου καὶ τοῦ ἱερέως κοῦφα ἕξ ... καὶ ἀμβοῦλλαν καὶ σολίων ζεύγη δ' καὶ παρὰ τοῦ ἐπιστολαφόρου ἐκομισάμεθα γράμματα ὑμῶν καὶ ῥάκος ἐν ᾧ ἐστιν πέταλα χρυσᾶ, ἃ δεδώκαμεν Τροφίμῳ[75].

... abbiamo ricevuto sei anfore da Trofimo e dal sacerdote ... inoltre una damigiana e quattro paia di sandali, e dal postino abbiamo ricevuto la vostra lettera e un sacchetto contenente dei fogli d'oro, che abbiamo dato a Trofimo.

Questi due testi illustrano bene alcune importanti tendenze del greco parlato di età imperiale. A parte le grafie erronee (ἀπε͂λθα e ἐγδεδημηκαίναι per ἀπῆλθα e ἐκδηδημηκέναι), nel primo si nota la ten-

[71] J.-A. DE FOUCAULT, *Recherches sur la langue et le style de Polybe*, Paris 1972, pp. 57 sgg.

[72] *POxy.*, LIX, 119 sgg.

[73] *POxy.*, 3988 (lettera di Besarion a Hierakion, probabilmente II secolo d. C.).

[74] Si tratta di un titolo di cortesia.

[75] *POxy.*, 3993 (lettera di Coprys e Sinthonis a Sarapammon e Syra, II-III secolo).

denza, sporadicamente già ellenistica, ma piú frequente in epoca imperiale, a sostituire vocali tematiche e desinenze di aoristi secondi con quelle di aoristi primi asigmatici (παραγενάμενος, ἀπῆλθα, ἔλαβαν al posto delle forme classiche παραγενόμενος, ἀπῆλθον, ἔλαβον)[76]; le forme Οὐαλέριν ἐπιστόλιν per Οὐαλέριον ἐπιστόλιον riflettono uno sviluppo del parlato (peraltro già presente in età tolemaica)[77]. Inoltre in koinè 'alta' si sarebbe detto, come del resto in attico, non παραγενάμενος *ἐν Ἀλεξανδρείᾳ*, ma παραγενόμενος *εἰς Ἀλεξάνδρειαν*[78]; si tratta di un uso (probabilmente ipercorretto) che tradisce poca familiarità con gli autori classici[79]. Notare la doppia congiunzione finale ὡς ἵνα, ben attestata in altri testi di questo tipo, ma inaccettabile in greco classico.

Nel secondo, a parte una forte innovazione semantica di greco ellenistico (κοῦφα, «anfore vuote», a partire dal greco classico κοῦφος, «leggero»), sono evidenti due latinismi: σόλιον, «sandalo» (latino *solea*) e ἀμβοῦλλα. Quest'ultimo caso è particolarmente interessante, sia perché si tratta di un latinismo che è a sua volta etimologicamente un grecismo (*ampulla* viene da **ampor-la*, a sua volta dal greco ἀμφορεύς)[80], sia perché si trova altrove nella forma ἄνπυλλα (o ἀνπύλλη)[81], il che dimostra che per questo tipo di parole non esisteva nessuna ortografia normativa.

10. *Reazioni arcaizzanti.*

Data l'esistenza di testi del genere, che rispecchiano la lingua parlata corrente a livelli molto popolari, la cosa piú semplice da immaginare, sarebbe una situazione di tensione tra koinè 'alta' e koinè 'bassa'. Tuttavia la realtà era molto piú complessa.

Alla fine del I secolo a. C. presero particolarmente forza le tendenze atticizzanti, peraltro già presenti da tempo nel mondo di lingua greca, che richiedevano un ritorno ai modelli letterari di V secolo a. C., in opposizione all'oratoria 'asiana' e alla koinè 'alta'. La matrice di questo atteggiamento fu insieme retorica e politica, dato che l'oratoria 'asiana', cioè, sviluppatasi nelle città greche d'Asia Minore, aveva preso, a parti-

[76] F. T. GIGNAC, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, 2 voll., Milan 1976-81, II, pp. 5 sgg.

[77] E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, I, a cura di H. Schmoll, Berlin 1970², pp. 130 sg.

[78] Cfr., per esempio, DIODORO SICULO, 4.31.3: «παραγενομένου ... εἰς Τίρυνθα».

[79] R. BROWNING, *Medieval and Modern Greek*, Cambridge 1983², pp. 36 sg.

[80] A. WALDE e J. B. HOFMANN, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1938, *s.v.* «amp(h)ora».

[81] Genitivo ἀνπύλλης in *BGU*, 1.40.2; cfr. GIGNAC, *A Grammar* cit., I, p. 171.

re dalle guerre mitridatiche toni populisti e antiromani[82]. Importanti propugnatori del nuovo indirizzo furono Cecilio di Caleacte (in Sicilia) e Dionigi di Alicarnasso: quest'ultimo, in *De antiquis oratoribus*, 1-3, ci fa un chiaro quadro della situazione e ci informa che la tendenza era stata messa in moto da Roma. Sul piano strettamente linguistico essa comportava il rifiuto di gran parte degli sviluppi postclassici del greco e la richiesta di un ritorno al dialetto attico di v secolo a. C.

La moda atticistica voleva un ritorno non solo alla fonetica e alla morfologia attica (per esempio φυλάττω e non φυλάσσω; ripristino del numero duale, ormai morto nel parlato) ma anche ai vocaboli attici. Essa fu recepita assai presto, in particolare da non-Greci ellenizzati: Nicola Damasceno e poi Giuseppe Flavio, per esempio, sono i primi a restituire il duale nella prosa letteraria, come pure, sorprendentemente, la cancelleria partica già nel 21 d. C.[83] Le nuove tendenze ebbero presto un gran successo presso le classi dirigenti, e furono presentate come un ideale linguistico e stilistico per i segretari imperiali *ab epistulis Graecis*, che a partire da Adriano[84] tenevano la corrispondenza ufficiale in greco, e per gli imperatori stessi: l'*Ecloga* di Frinico (un retore di Bitinia) è una scelta, come dice il titolo, di parole attiche dedicata a Corneliano, *ab epistulis* di Marco Aurelio e Commodo[85]; l'*Onomastico* di Polluce di Naucrati è dedicato all'imperatore Commodo stesso. L'atticismo fu un fenomeno legato al successo sociale e tale rimase per molti secoli e anche in ambito cristiano.

L'obiettivo dei retori-lessicografi era quello di smantellare le innovazioni non solo della koinè 'bassa' (per esempio κράββατος, «lettino, pagliericcio», da sostituire a loro parere con l'attico σκίμπους)[86], ma anche di quella 'alta': per esempio ἐκτενῶς, «splendidamente» (vedi par. 2), da sostituire con l'attico δαψιλῶς[87]; questo comportava il ritorno a un greco obsoleto e quindi spesso incomprensibile. Per fortuna agli eccessi dell'atticismo si oppose una tendenza opposta, che cercava di dare spazio alla lingua realmente usata (Galeno)[88] o a giustificare le forme

[82] GABBA, *Dionysius* cit., pp. 34 sgg. Per molti aspetti del problema è ancora fondamentale U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Asianismus und Atticismus*, in «Hermes», XXXV (1900), pp. 1-52.

[83] J. WACKERNAGEL, *Kleine Schriften*, Göttingen s.d., pp. 887 sgg.

[84] Oppure Marco Aurelio: cfr. G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, pp. 50 sgg.

[85] *Ibid.*, p. 55.

[86] FRINICO, *Eclogbe*, 41 Fischer. Κράββατος si legge per esempio nel Vangelo di MARCO, 2.9.

[87] FRINICO, *Eclogbe*, 284 Fischer.

[88] J. KOLLESCH, *Galen und die zweite Sophistik*, in V. NUTTON (a cura di), *Galen: Problems and Prospects*, London 1981, pp. 1-11.

di koinè, almeno quella 'alta', mostrando che esse erano state usate isolatamente da autori antichi non attici o da autori attici sporadicamente: in questa linea è il cosiddetto «Antiatticista di Bekker»[89]. Anche un atticista come Luciano rifiutò gli eccessi piú vistosi della tendenza (vedi, per esempio, il *Lessifane*).

In pratica, se ci poniamo a un livello cronologico di II-III secolo e lasciamo da parte la poesia (e le riprese dell'antica prosa dialettale ionica e dorica, che pure furono significative)[90], possiamo individuare tre varietà 'estreme' di greco: *a*) greco atticistico (solo scritto o declamato); *b*) koinè 'alta' (parlata e scritta); *c*) koinè 'bassa' (parlata e scritta).

Molti autori (per esempio Luciano, Elio Aristide, Favorino, piú tardi Libanio; per la storia Arriano, poi Cassio Dione) scrissero, almeno tendenzialmente, in *a*, ma nella pratica ci fu spesso un compromesso tra *a* e *b*: in questo tipo di greco, per esempio, sono scritte le opere di Plutarco[91], la *Storia romana* di Appiano e piú tardi, per esempio, la *Storia dell'Impero dopo Marco* di Erodiano, come pure buona parte dei romanzi[92]. La lingua del Nuovo Testamento è piú che altro un compromesso tra *b* e *c* (particolarmente 'scorretta' l'*Apocalisse*)[93], con alcune puntate verso *a*[94].

11. *Lingua greca e propaganda cristiana.*

La menzione del Nuovo Testamento introduce un problema di grande rilievo, che è impossibile trattare in questa sede in dettaglio: quello del tipo di greco usato nella letteratura cristiana. I punti fondamentali sono due: 1) tutti coloro che propagandano il cristianesimo, quali che siano le loro scelte linguistiche e stilistiche, devono fare i conti con il

[89] I. BEKKER, *Anecdota Graeca*, I, Berolini 1814, pp. 75-116; LATTE, *Kleine Schriften* cit., pp. 612-30.

[90] W. BURKERT, *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica*, in *Pseudepigrapha*, I («Entretiens Hardt», XVIII), Vandœuvres-Genève 1972; A. C. CASSIO, *La prose ionienne postclassique et la culture de l'Asie Mineure à l'époque hellénistique*, in BRIXHE (a cura di), *La koiné* cit., II, pp. 147-70.

[91] K. ZIEGLER, *s.v.* «Plutarchos», in *RE*, XXI (1951), coll. 931 sgg.

[92] B. P. REARDON, *The Form of Greek Romance*, Princeton N.J. 1991, p. 158; per Caritone cfr. ora R. RONCALI, *Il romanzo di Calliroe*, Milano 1996, pp. 19 sg. Ma ci sono casi speciali: il romanzo di Eliodoro tende notoriamente verso *a*.

[93] Cfr. ora A. D. CALLAHAN, *The language of Apocalypse*, in «Harvard Theological Review», LXXXVIII (1995), pp. 453-70.

[94] Oltre BLASS e DEBRUNNER, *Grammatica* cit., indice *s.v.* «atticismi», cfr. G. D. KILPATRICK, *Atticism and the text of the Greek New Testament*, in *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift Josef Schmid*, Regensburg 1963, pp. 125-37.

greco dei Settanta e del Nuovo Testamento, che sostanzialmente oscilla, come abbiamo visto, tra *b* e *c*; 2) i primi autori cristiani scrivono in un tipo di greco molto vicino a quello dei Settanta e del Nuovo Testamento (vedi, per esempio, la *Διδαχή*, del I secolo d. C., e il *Pastore* di Erma, del II d. C.), ma da un certo momento in poi ci si rende conto che per avere successo nel mondo pagano si deve fare una scelta almeno moderatamente atticistica[95]. A partire da Clemente Alessandrino (c. 150-216 d. C.) il greco usato dai cristiani è tendenzialmente *a*, in pratica un compromesso tra *a* e *b* con puntate obbligatorie verso *c* dei testi sacri. Normalmente gli autori cristiani hanno evitato gli atticismi estremi e gli estremi artifici retorici, mirando alle cose concrete piuttosto che ai lenocini verbali[96], ma non sono mancati casi di paranoia retorico-atticistica, come quello, esaminato da E. Norden[97], dell'ariano Eunomio (IV secolo d. C.).

La letteratura greca antica, scritta in una lingua ormai completamente obsoleta e per di piú portatrice di contenuti pagani, era sempre di piú un modello da imitare anche per i cristiani: cosa che a noi può sembrare paradossale ma che dobbiamo accettare. Una delle misure piú impopolari di Giuliano l'Apostata (imperatore dal 361 al 363) fu il divieto ai cristiani di insegnare o di apprendere la «cultura ellenica» (cioè i grandi classici come Omero, Euripide ecc.). I cristiani di alto livello culturale capirono immediatamente che i padri, pur di far apprendere ai figli quella letteratura e quel tipo di greco che aprivano le porte al prestigio sociale, li avrebbero fatti studiare in scuole pagane, con gravi rischi per la loro fede; di conseguenza due retori cristiani di Laodicea, di nome Apollinaris, padre e figlio, 'tradussero' i Settanta e il Nuovo Testamento in forme classiche (esametri omerici, trimetri euripidei, prosa platonica) in modo che ci fossero testi di contenuto cristiano ma di forme classiche su cui i ragazzi cristiani potessero formarsi. Le fatiche dei due non servirono a molto, perché alla morte di Giuliano l'editto fu revocato e i cristiani ritornarono con gioia ai vecchi classici pagani; comunque l'episodio[98] mostra l'enorme importanza che la letteratura greca classica aveva per i cristiani nel IV secolo d. C.

[95] BROWNING, *Medieval and Modern Greek* cit., pp. 49 sgg.

[96] CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 2.1.4 sgg.; cfr. A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie et la conversion du «parler grec»*, in S. SAÏD (a cura di), *Ἑλληνισμός*, Atti del Colloquio di Strasburgo (25-27 ottobre 1989), Leiden - New York - Copenhagen - Köln 1991, pp. 233-50.

[97] NORDEN, *Die antike Kunstprosa* cit., II, pp. 558 sgg.

[98] Narrato da SOCRATE SCOLASTICO, 3.16; cfr. A. H. M. JONES, *The Later Roman Empire, 284-602*, Oxford 1964, I, pp. 121 sgg.

12. *Parti e Sasanidi.*

Vale la pena dare un'occhiata anche alla situazione nelle regioni orientali non controllate (o controllate solo in maniera parziale e discontinua) da Roma. È nota la forte ellenizzazione per esempio dell'Armenia, del Ponto, della Cappadocia. In Armenia il fenomeno comincia già fra III e II secolo a. C., come mostrano le iscrizioni di Armavir, in cui si leggono tra l'altro versi tragici greci[99], e culmina con il re Tigrane II (morto nel 56 a. C.). A Tigranocerta, città da lui fondata, aveva voluto un teatro, e per inaugurarlo aveva fatto venire numerosi attori greci[100]; sempre in Armenia, il re Artavasde II (55-34 a. C.) componeva tragedie[101]. Nel Ponto il punto massimo dell'ellenizzazione si raggiunge con Mitridate VI Eupatore (120-63 a. C.), abile retore in greco[102]. Ariarate V re di Cappadocia (163-130 a. C.) soggiornò ad Atene, dove fu allievo di Carneade[103].

In Partia la presenza della cultura e della lingua greca è un fenomeno antico e radicato. In prima istanza essa è legata alla presenza delle antiche colonie militari e *poleis* dei Seleucidi. In genere i nuovi dominatori permettono la sopravvivenza delle istituzioni greche preesistenti; cosí è stato appunto nel caso di Seleucia sul Tigri, città fondata da Seleuco attorno al 305 a. C. e descritta da Tacito come «civitas potens, saepta muris neque in barbarum corrupta, sed conditoris Seleuci retinens»[104]. A Dura-Europo il greco sembra essere stato, anche dopo la fine dell'impero seleucide, non solo la lingua dell'amministrazione ma anche quella piú usata a livello parlato; in greco sono anche iscrizioni legate al culto di divinità strettamente locali e poste da persone che portano nomi semitici[105]. Dalle città ellenizzate della Partia vengono per esempio Apollodoro di Artemita, autore di *Παρθικά*[106], e Isidoro di Carace, autore di una *Periegesi della Partia*[107].

Un caso impressionante di continuità di cultura greca è quello di Susa, antica capitale dell'Elam e in epoca persiana capitale invernale degli

[99] S. SHERWIN-WHITE e A. KUHRT, *From Samarkhand to Sardis*, London 1993, pp. 194 sgg.
[100] «τεχνῖται di Dioniso» (PLUTARCO, *Vita di Lucullo*, 29).
[101] ID., *Vita di Crasso*, 33.
[102] ID., *Vita di Silla*, 24.
[103] P. BERNARD, *Les rhytons de Nisa. I: Poétesses grecques*, in «Journal des Savants», 1985, p. 81.
[104] TACITO, *Annales*, 6.42.
[105] F. MILLAR, *The Roman Near East, 31 B.C. - A.D. 337*, Cambridge Mass. 1993, pp. 447-49.
[106] *FGrHist*, 779.
[107] *FGrHist*, 781.

Achemenidi, rifondata da Seleuco I che vi aveva istallato una popolazione greco-macedone[108] e aveva ribattezzato la citta Seleucia sull'Euleo (Σελεύκεια ἡ πρὸς τῷ Εὐλαίῳ[109]). La cultura fondamentalmente greca della città è attestata da una serie di iscrizioni portate alla luce dalla Mission Archéologique de Perse, che vanno cronologicamente dal III secolo a. C. alla metà del I d. C., ottimamente pubblicate e commentate da F. Cumont[110]. Si tratta non solo di manumissioni e di decreti, ma di epigrammi di ottima fattura, tra cui uno probabilmente dell'I/2 d. C.[111] posto alla base della statua di un certo Zamaspe, ringraziato dai discendenti degli antichi cleruchi greci per opere di irrigazione. Questa stagione ellenica ha termine attorno al 45 d. C., quando Susa viene conquistata dagli Elimei[112] e le iscrizioni greche cessano.

È evidente che questa presenza di ellenismo nel territorio, con tutto il prestigio culturale ad esso collegato, non poteva non avere un impatto sui Parti, almeno a livello di classi dirigenti. Le piú antiche leggende di monete partiche sono in greco; quelle in partico sono attestate solo a partire dalla prima metà del I secolo d. C.[113] Dal punto di vista della competenza linguistica in greco delle classi elevate non abbiamo, per il I secolo a. C., testimonianze esplicite di competenza in greco e filellenismo cosí come le abbiamo per esempio per Mitridate VI del Ponto; tanto che P. Bernard ha sostenuto che l'ellenizzazione era meno avanzata nella corte partica che nelle altre[114].

Questo punto è però difficile da dimostrare. Che una notevole competenza passiva ci fosse, almeno nelle classi elevate, è sicuro: il re Orode ascolta recitare Euripide ad Artaxata[115], e il surena (membro di una delle grandi famiglie partiche) individua immediatamente i contenuti di un'opera di letteratura erotica (i *Μιλησιακά* di Aristide) trovata nei bagagli di un ufficiale romano dopo la battaglia di Carre[116].

Ma c'è ben altro. Testimonianze molto importanti per comprendere la profonda ellenizzazione della Partia sono rappresentate da due pergamene contenenti dei contratti, trovate ad Avroman nel Kurdistan e

[108] G. LE RIDER, *Suse sous les Séleucides et les Parthes*, in «Mémoires de la mission archéologique en Iran», XXXVIII (1965), pp. 281 sgg.

[109] Grecizzazione di Ulai, nome locale del fiume.

[110] Nei «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» dal 1930 al 1934; ripubblicate in *SEG*, VII, 1-33.

[111] *SEG*, VII, 13.

[112] LE RIDER, *Suse* cit., pp. 426 sgg.

[113] *Ibid.*, p. 42.

[114] BERNARD, *Les rhytons* cit., pp. 86 sgg.

[115] PLUTARCO, *Vita di Crasso*, 33.

[116] *Ibid.*, 32.

databili la prima all'88/87 a. C., la seconda al 22/21. Come dice l'editore, E. H. Minns, sono testi che ci mostrano «lingua e leggi greche in una regione in cui non avremmo osato sperare di trovarle»[117]. Dal punto di vista linguistico l'interesse di questi due testi risiede nella qualità del greco ivi utilizzato, un buon greco ellenistico, e nelle grafie: J. Wackernagel comparando le due pergamene si è accorto che la seconda, piú recente, ha una grafia piú corretta e 'attica' della prima[118], e conclude con un'osservazione importante: la dottrina che cercava di ripristinare l'antica grafia attica «era già applicata nella lontana Atropatene nel 22 a. C.»[119].

Ma ancora piú importante linguisticamente è un'iscrizione, portata alla luce dalla già ricordata Mission Archéologique de Perse, che contiene una lettera di Artabano III databile con sicurezza al 21 d. C.[120] La lettera non solo è scritta in un impeccabile greco ellenistico di cancelleria (con il suo caratteristico stile ampolloso pieno di lunghe frasi secondarie), ma presenta, come notò sempre Wackernagel[121], il duale ὄντοιν: è il primo esempio epigrafico noto di restituzione (ovviamente del tutto artificiale) del duale. Quindi nel 21 d. C. la cancelleria partica, pur nel mantenimento di forme ellenistiche che rivelano una notevole continuità con il mondo dei Seleucidi[122], aveva già recepito alcuni dettati importanti del nuovo verbo atticistico.

Questi testi mostrano in sostanza che il greco in uso in Partia non era né stentato né provinciale, ma assai corretto e aperto alle nuove tendenze sia dal punto di vista grafico che da quello morfologico. In questa luce non è difficile dar credito alla notizia di Filostrato secondo la quale il re parto Vardane (m. 47/48 d. C.) affermava di sapere il greco esattamente come la sua lingua[123]. Ancora nel II secolo d. C. il greco di cancelleria nel mondo partico era a un ottimo livello: lo può testimoniare la statua di Eracle con bilingue greco-aramaica dedicata a Seleucia sul Tigri nel 150/151 (o 151/152) d. C.[124]

[117] E. H. MINNS, *Parchments of the Parthian period from Avroman in Kurdistan*, in «Journal of Hellenic Studies», XXXV (1915), pp. 59 sg.

[118] Per esempio nella seconda pergamena la distribuzione di ‹ι› e ‹ει› è molto piú corretta che nella prima, in cui si usa ‹ει› anche per /i/ lunghe etimologiche.

[119] J. WACKERNAGEL, *Sprachliche Untersuchungen zu Homer*, Göttingen 1916, p. 78 nota 1.

[120] *SEG*, VII, 1; F. CUMONT, *Une lettre du roi Artaban III à la ville de Suse*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1932, pp. 238-60.

[121] WACKERNAGEL, *Kleine Schriften* cit., pp. 887 sgg.

[122] CUMONT, *Une lettre* cit., p. 251.

[123] FILOSTRATO, *Vita di Apollonio*, 1.2; CUMONT, *Une lettre* cit., p. 252: «sicuramente il romanziere non si allontana affatto dalla realtà storica».

[124] *SEG*, XXXVII, 1403, e XXXIX, 1561.

Con l'avvento dei Sasanidi (224-651 d. C.) molte cose cambiano. Il greco è ancora usato, in particolare nelle *Res gestae divi Saporis*, elenco di vittorie e di territori conquistati da Shāhpūr I (re dal 240 al 272 d. C.) registrato in un'iscrizione trilingue (partico, medio-persiano e greco) alla Ka'ba-yi Zardust di Naqsh-i Rustam, recentemente ristudiata da M. Mancini[125]. La versione greca non ha niente di letterario ed è tantomeno atticizzante. Presenta forme di greco popolare, come ἀνείλαμεν e κατέσχαμεν, di un tipo già incontrato a suo tempo (parr. 3 e 9), e arriva a usare calchi dal persiano e prestiti persiani tali che la comprensione ne risulta fortemente compromessa: cosí alla riga 37 «εἰς τὴν βοήθιαν τῶν θεῶν» vuol dire «con l'aiuto degli dèi» (in greco classico «σὺν θεοῖς»), dove εἰς vale «per mezzo di» come calco del medio persiano PWN (pat)[126], e a 39 «εἰς τοῦτο τὸ νιβυστ» vuol dire «per mezzo di questa iscrizione», cosa difficilmente comprensibile da parlanti greco privi di esperienza di lingue iraniche[127]. Siamo ormai molto lontani non solo dal mondo delle rielaborazioni greche degli editti di Aśoka, ma anche da quello della cancelleria partica del I secolo d. C.: il greco delle *Res gestae* di Shāhpūr non è piú una maniera di mettersi in contatto, ma paradossalmente *in contrasto* col mondo di lingua greca (rappresentato, per i Sasanidi, in primo luogo dai Romani)[128]. Da allora in poi nelle regioni controllate dai Sasanidi l'uso del greco si va perdendo sempre di piú: le opere scritte in questa lingua non circolano piú in originale, ma in traduzione persiana[129].

13. *Conclusione.*

Il periodo che va dal I secolo a. C. al III d. C. rappresenta in assoluto quello in cui la lingua greca ha avuto la massima diffusione: era la piú usata in Oriente (accanto all'aramaico) ed era parlata e scritta da tutte le persone colte in Occidente. Sul piano delle scelte linguistiche una prosa greca risultante dal compromesso tra atticismo e koinè 'alta' è stato

[125] M. MANCINI, *Bilingui greco-iraniche in epoca sasanide. Il testo di Šāhpuhr alla Ka'ba-yi Zardušt*, in E. CAMPANILE, G. R. CARDONA e R. LAZZERONI (a cura di), *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico*, Pisa 1988, pp. 75-99.

[126] A. MARICQ, *Classica et Orientalia. 5: Res Gestae Divi Saporis*, in «Syria», XXXV (1958), p. 315 nota 5.

[127] Tra l'altro, come dice giustamente MANCINI, *Bilingui* cit., p. 88, non sembrano esserci ragioni particolarmente forti per scrivere νιβυστ invece di τὸ γεγραμμένον.

[128] *Ibid.*, p. 93.

[129] C. A. NALLINO, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica*, in ID., *Raccolta di scritti editi e inediti*, VI, Roma 1948, pp. 285-303.

il veicolo principale attraverso cui il mondo di lingua greca ha comunicato in quei secoli: anche il cristianesimo, le cui opere fondamentali erano scritte in koinè 'bassa', è stato propagandato a partire dal II secolo attraverso opere scritte in un greco atticizzante.

Le cose cambiano radicalmente dal IV secolo in poi. Il greco diventa sempre piú la lingua esclusiva dell'Oriente e il latino sempre piú quella dell'Occidente: l'«altra lingua» (greco in Occidente e latino in Oriente) è sempre piú o insegnata a livelli molto elementari o conosciuta bene in circoli molto ristretti[130]. Libanio (IV secolo d. C.) racconta di aver avuto a che fare con un governatore della Siria che non sapeva il greco[131] (cosa impensabile all'epoca di Adriano o Antonino Pio) e nel 395 Simmaco, scrivendo a Protadio, dice che sta reimparando il greco insieme al figlio[132]. Per converso nella scuola di diritto di Berytus (Beirut) il greco sostituisce il latino come lingua di insegnamento alla fine del IV secolo d. C.[133]

In Oriente il cristianesimo rafforzò l'uso del greco. È istruttivo per esempio il caso del Ḥawrān (Siria sud-occidentale), in cui accanto a dialetti aramaici e arabi era usato il greco[134], in particolare a Bostra (l'uso del latino rimase sempre limitato e collegato all'ambito amministrativo-militare). Dal V secolo in poi il greco «si impone anche come veicolo ufficiale dell'ortodossia, lingua dei vescovi e della gerarchia ecclesiastica»; questo spiega la persistenza del greco nelle iscrizioni e il suo «impiego esclusivo da parte dei vescovi e teologi di Bostra nei loro scritti»[135].

Il greco continuerà la sua vita a livello scritto e parlato (ormai immensamente distanti tra di loro) in Oriente, in certe zone e per un certo periodo anche dopo la conquista islamica[136], e poi naturalmente nell'impero bizantino, ma non sarà mai piú vera lingua di comunicazione tra Oriente e Occidente come era stato secoli prima, soprattutto dall'età tardorepubblicana fino a quella dei Severi.

[130] JONES, *The Later Roman Empire* cit., II, pp. 986 sgg.; ZGUSTA, *Die Rolle* cit., p. 139.

[131] LIBANIO, *Orazioni*, 1.156.

[132] SIMMACO, *Epistulae*, 4.20.

[133] R. CONTINI, *Il Ḥawrān preislamico. Ipotesi di storia linguistica*, in «Felix Ravenna», CXXXIII-CXXXIV (1987) [ma 1990], p. 52.

[134] Soprattutto dal I secolo d. C. e ancora di piú a partire dal 106 d. C., quando fu costituita la Provincia Arabia.

[135] CONTINI, *Il Ḥawrān* cit., p. 52.

[136] A. CAMERON, *The Eastern provinces in the 7th century A.D.: Hellenism and the emergency of Islam*, in SAÏD (a cura di), *Ἑλληνισμός* cit., pp. 287-313.

MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA

La teoria monarchica e il culto imperiale

Lo stato romano ebbe sempre la necessità di rafforzare e di conservare con diversi mezzi il suo dominio politico sui popoli conquistati. Una maniera efficace di consolidare la propria egemonia in tutti i territori fu l'unificazione politica rappresentata dalla figura dell'imperatore[1]. D'altronde, era necessario un rapporto dialettico tra l'amministrazione centrale e quelle periferiche tale da rendere possibile, a richiesta del principe, la partecipazione delle oligarchie colte locali, e anche indigene, al governo centrale: situazione che rappresentava nell'immaginario collettivo la sensazione di vivere in un mondo comune. Tuttavia, egemonia politica non è sinonimo di romanizzazione, e studi recenti su questo fenomeno nella *pars orientis* dell'impero hanno messo in luce i limiti del processo in questione e la difficoltà ad ammettere senza sfumature l'integrazione del mondo greco nell'impero, e persino l'«equilibrio culturale» tra Grecia e Roma, raggiunto all'epoca degli Antonini, cosí come tradizionalmente si accettava[2].

La romanizzazione verrà camuffata dall'ellenismo, fenomeno linguistico, culturale e politico capace di inglobare popoli di origini diverse[3]; il risultato sarà un'importante unificazione culturale dell'impero, la quale si esprimerà non in maniera univoca ma come «tensione dinamica»[4] e sul cui sfondo i Greci riusciranno a conservare la propria identità in

[1] F. G. B. MILLAR, *The Emperor in the Roman World*, London 1977, p. 617, ritiene che per l'efficacia del potere romano stesso era necessaria una flessibilità politica e amministrativa nei territori conquistati.

[2] G. WOOLF, *Becoming Roman, staying Greek: culture, identity and the civilizing process in the Roman East*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», XL (1994), pp. 116-42, fa un'analisi eccellente dei limiti della romanizzazione in Oriente e della cosiddetta «cultura bilingue». A livello storico generale, F. MILLAR, *The Roman Near East 31 BC - AD 337*, Cambridge Mass. 1993, è lo studio piú recente e innovativo.

[3] G. W. BOWERSOCK, *L'ellenismo nel mondo tardoantico*, Roma-Bari 1992, p. 19. Di grande interesse per le opinioni innovatrici, alcune azzeccate, altre polemiche, è il libro di S. SWAIN, *Hellenism and Empire*, Oxford 1996.

[4] WOOLF, *Becoming Roman* cit., p. 135; SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 8 sgg., 408 sgg.

quanto tali. Nonostante le deficienze e i limiti, l'interazione tra queste due culture si manifesterà in tutte le sfere della vita artistica e letteraria. Le forti resistenze nei confronti della «grecità», che vi erano state negli ultimi secoli della repubblica nei settori dell'aristocrazia romana piú tradizionale, furono vinte in molti casi con il sostegno imperiale alla cultura greca, e l'influsso ellenico sulla cultura romana proseguí la sua traiettoria ascendente sino a raggiungere la cosiddetta koinè culturale. La lingua greca, veicolo di ellenizzazione-romanizzazione nei territori orientali, grazie alla mediazione romana divenne la lingua di comunicazione internazionale, e la cultura si fece «bilingue».

Nell'ambito dei rapporti culturali tra centro e periferia, dove nacquero processi di acculturazione con emergenza di culture locali, furono sostanziali gli apporti delle province alla formazione di tale cultura comune[5]. Saranno anzitutto le regioni ellenizzate, depositarie di un ricco bagaglio culturale millenario e meno bisognose di un'assimilazione culturale, a dirigere il progetto di costruzione della cultura comune, con una chiara influenza sul conquistatore. Tuttavia, la dominazione politica romana impedirà che il processo venga percepito in una prospettiva ellenocentrica, a dispetto del fatto che in quella cultura il modello comune era la παιδεία greca[6]. Una descrizione affascinante, benché ingannevole, della fusione delle due culture si trova negli scritti di Seneca il Vecchio, nei quali Greci e Romani utilizzano indifferentemente il greco e il latino[7]. Ovviamente, questo fenomeno riguardava soltanto le élite urbane greche e romane le quali, in tale prospettiva, potevano costituire un tutto omogeneo, al di là delle proprie identità culturali e delle particolari controversie che potevano eventualmente nascere nel quadro delle rivalità tra famiglie senatorie allo scopo di ottenere magistrature o posti elevati nell'amministrazione imperiale. Ma l'ellenismo, in quanto riaffermazione dell'identità greca tra i Greci, presentava anche una dimensione politica che poté essere utilizzata sottilmente dai suoi

[5] F. COARELLI, *La cultura artistica*, in *Storia di Roma*, II/3, Torino 1992, p. 634; A. MOMIGLIANO, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, México 1975.

[6] F. MONTANARI, *La letteratura greca in età imperiale*, in *Storia di Roma*, II/3 cit., p. 582; M. LABATE, *Forme della letteratura, immagini del mondo: da Catullo a Ovidio*, in *Storia di Roma*, II/1, Torino 1990, pp. 923 sgg.; SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 9 sgg.

[7] Cfr. G. WILLIAMS, *Change and Decline. Roman Literature in the Early Empire*, University of California Press, 1978, pp. 138 sg.; P. MONCEAUX, *Aspetti e conflitti della cultura latina dai Gracchi a Silla*, in «Dialoghi di Archeologia», IV-V (1970-71), pp. 193-211; L. CANFORA, *Ellenismo*, Roma-Bari 1987. Tuttavia F. MILLAR, *The Greek city in the Roman period*, in M. H. HANSEN (a cura di), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen 1993, p. 250; WOOLF, *Becoming Roman* cit., pp. 130 sg.; SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 2-13; e A. DIHLE, *Greek and Latin Literature of the Roman Empire from Augustus to Justinian*, London 1994, mettono in risalto i limiti dell'utilizzazione del latino da parte di autori greci.

mentori greci come reazione a Roma, anche se all'interno del quadro del processo stesso d'integrazione e senza arrivare a creare un movimento di opposizione, come spiega F. Millar[8].

Tenendo come sfondo questa koinè culturale, con i suoi limiti e le sue tensioni, la vita intellettuale dell'epoca altoimperiale, erede di una lunga tradizione, prende una nuova spinta, favorevole al dibattito politico. In tale ambiente si sviluppano a mano a mano nuovi presupposti teorici per l'elaborazione di una teoria politica rinnovata, atta a presentare un'immagine della regalità che fosse accettabile sia all'aristocrazia senatoria romana, che aveva abbattuto il dispotismo dei Tarquini e successivamente aveva lottato contro il potere assoluto delle monarchie ellenistiche, sia ai Greci, nella memoria dei quali permaneva il ricordo collettivo di un passato dispotico identificato coi tiranni. In tal senso, la concezione teorica dominante durante l'impero ruota attorno al «principe augusteo»; in essa si cercava di salvaguardare la nozione di *respublica*. A livello politico-istituzionale, l'imperatore veniva concepito come il cittadino migliore, scelto dagli dèi per le sue virtú e il suo carisma personale allo scopo di rivestire il massimo potere e legittimato tramite magistrature repubblicane ben definite, concesse dal senato, le quali potevano persino servire a sanzionare un potere autocratico. Tale modello, con alcune varianti e sviluppi, sarà il criterio che servirà a giudicare i successori di Augusto. Perciò, coloro i quali occuperanno il trono grazie alla loro vittoria in guerre civili provocate dalla destituzione di «tiranni» saranno tra i piú interessati alla riabilitazione del modello augusteo, tra altre ragioni, come forma di legittimazione del proprio potere a livello costituzionale, essendo cosí accettati dal senato, e non solo per la forza delle armi. In questa prospettiva, i trattati sulla regalità potevano servire come appoggio e come critica ai diversi monarchi; esponevano nel contempo una serie di consigli per il buongoverno corredati da immagini, miti e concetti del passato come forma di controllo ideologico del presente, servendosi a tale scopo del veicolo della retorica in quanto potere del linguaggio.

D'altronde, i discorsi di questo genere, che teorizzavano sulla migliore βασιλεία, costituirono un tipo di letteratura legata al culto dell'imperatore e al suo sviluppo sin dai tempi di Augusto. Il vocabolario e la forma degli elogi che vi si utilizzavano vennero stabiliti già all'epoca el-

[8] MILLAR, *The Greek city* cit., pp. 249-50, nel tracciare i limiti della romanizzazione in Oriente, ritiene che la rivolta ebraica sia stata l'unico movimento di resistenza a Roma; SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 411 sgg., sopravvaluta il fenomeno dell'ellenismo in quanto azione politica contro Roma.

lenistica, proseguirono in versione latina nel *De clementia* di Seneca e nel *Panegirico* di Plinio, e ricevettero una nuova formulazione nei trattati di Dione di Prusa, dal punto di vista di un ellenismo rinnovato nelle condizioni dell'impero di quel periodo. Persino il polemico *Εἰς βασιλέα*[9], di autore ignoto e rivolto probabilmente a un imperatore del III secolo, si struttura fondamentalmente mediante le stesse categorie retoriche dei precedenti, e lo si può utilizzare per capire la teoria monarchica del suddetto secolo nonché la posizione ufficiale riguardo alla legittimazione del βασιλεύς.

1. *Trattati ellenistici sulla regalità.*

La discussione teorica sviluppatasi nel IV secolo a. C. sulla βασιλεία come πολιτεία superiore in rapporto con i problemi delle città greche di quello stesso periodo e la possibile soluzione dei medesimi[10], assieme a sopravvivenze di talune tradizioni della monarchia omerica, dimostrano che i Greci contemporanei di Alessandro potevano ormai accettare senza grossi rifiuti il governo di una monarchia, a patto che nascesse un sistema ideologico atto a servire da appoggio e da giustificazione alle forme di dipendenza che divenivano dominanti sin dalla crisi della *polis*. Dal canto loro, i re ellenistici dovevano imparare a distinguere tra i loro sudditi barbari e i loro alleati greci, poiché questi avrebbero accettato il re quale benefattore solo se il sovrano si fosse impegnato a proteggerli e a rispettare la loro autonomia e il loro proprio governo. Perciò Aristotele consigliava al re Alessandro di «agire con i Greci come un capo, con i barbari come un signore, considerando i primi come amici e uomini amabili e trattando gli ultimi come animali o piante»[11].

[9] *Orat.* XXXV, in B. KEIL (a cura di), *Aelii Aristidis Smyrnae quae supersunt omnia*, II, Berolini 1898, pp. 253-64. M. MAZZA, *Il principe e il potere. Rivoluzione e legittimismo costituzionale nel III s. d. C.*, in ID., *Le maschere del potere*, Napoli 1986, pp. 42-49, e L. DE BLOIS, *The Εἰς βασιλέα of Ps.-Aelius Aristides*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXVII (1986), pp. 279-88, ritengono che si sia introdotto surrettiziamente nel corpus di Aristide, che appartenga a un retore ignoto e che probabilmente sia dedicato a Filippo l'Arabo. C. P. JONES, *Aelius Aristides, Εἰς βασιλέα*, in «Journal of Roman Studies», LXII (1972), pp. 134-52, difende, senza successo, l'attribuzione a Elio Aristide e la sua dedica ad Antonino Pio.

[10] D. PLÁCIDO, *La teoría de la realeza y las realidades históricas del s. IV a. C.*, in *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid 1988, pp. 46-52; V. MANFREDI, *Alessandro e Senofonte*, in M. SORDI (a cura di), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano 1984, pp. 15-21; U. BERNINI, *Il progetto politico di Lisandro sulla regalità spartana e la teorizzazione critica di Aristotele sui re spartani*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», LXXVIII (1985), pp. 225 sgg.; A. MOMIGLIANO, *La historiografía griega*, Barcelona 1984, pp. 175 sgg. [trad. it. Torino 1982]; S. PERLMAN, *Political leadership in Athens in the fourth century B.C.*, in «Athenaeum», XLI (1963), pp. 327-55.

[11] PLUTARCO, *Sulla fortuna di Alessandro*, 6 = *Opere morali*, 329a-d; K. BRINGMANN, *The king*

Questa gerarchizzazione di Greci e barbari, che serví da precedente ai Romani, fu garantita dal modello urbano diffuso da Alessandro. In esso, i vincoli che univano il cittadino alla città si mescolarono con quelli che univano i sudditi al monarca[12] e Alessandro, quando divenne veicolo di trasmissione della cultura greca, assimilò anche tradizioni e pratiche orientali. La nuova concezione monarchica favorí lo sviluppo di una teoria politica incentrata sul rapporto tra il monarca e la legge, nella quale si presentava Alessandro come re-filosofo, figlio di Zeus e personificazione dell'eroe omerico e dell'Eracle stoico. Tale visione concordava con l'idea del governante saggio della tradizione stoica, che sarà poi sviluppata da Arriano e utilizzata dagli imperatori contemporanei dello scrittore[13].

Il processo di divinizzazione di Alessandro nacque dalla sua visita all'oracolo di Ammone, situato nell'oasi di Sīwa, ma fu un prodotto dell'adulazione dei suoi sudditi piuttosto che delle sue proprie intenzioni; ciononostante si stabilirono culti alla sua persona nelle città greche e in quelle dell'Asia Minore. In linea di massima, egli rifiutava ogni espressione di adorazione propria della divinità; tuttavia, il suo culto serví da precedente ai culti dinastici ellenistici e consentí di teorizzare sulla divinità dei governanti, il che diede origine a una corrente critica sulle pretese e sul comportamento dei re ellenistici, manifestata da scrittori come Polibio, che avrebbe influenzato le idee romane sui dinasti contemporanei[14]. Risulta evidente che la doppia immagine di Alessandro – re rispettoso delle leggi e monarca assoluto –, sviluppatasi dopo la sua morte, doveva influire sui teorici di epoca ellenistica, nei cui scritti il re viene considerato come benefattore universale e come salvatore; egli partecipa della divinità ed esercita sulla terra una regalità che trova

as benefactor: some remarks on ideal kingship in the age of Hellenism, in *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, London 1993, p. 8.

[12] A. GIOVANNINI, *Greek cities and Greek commonwealth*, in *Images and Ideologies* cit., pp. 265-86, ritiene che, nonostante tutto, le città greche avessero conservato in questo periodo molto viva la loro identità in quanto comunità, nel senso aristotelico (*Politica*, 1280b), e abbiano stabilito rapporti «interellenici» con altre *poleis*, basati sull'amicizia e la solidarietà. Questa stessa identità si conservò durante l'alto impero: cfr. MILLAR, *The Greek city* cit., pp. 23-55.

[13] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 4.9.7; cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Flavius Arrien entre deux mondes*, in P. SAVINEL (a cura di), *Arrien: Histoire d'Alexandre*, Paris 1984, pp. 309-94; A. B. BOSWORTH, *From Arrian to Alexander*, Oxford 1988, pp. 135-57; P. A. STADTER, *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill 1989, pp. 114 sg.

[14] Sul culto di Alessandro cfr. E. BADIAN, *The deification of Alexander the Great*, in *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, Thessalonik 1982, p. 66; G. L. CAWXWELL, *The deification of Alexander the Great: a note*, in I. WORTHINGTON (a cura di), *Ventures into Greek History*, Oxford 1994, pp. 293-307. Sulla reazione di Polibio cfr. E. RAWSON, *Caesar's heritage: Hellenistic king*, in «Journal of Roman Studies», LXV (1975), p. 152. Ringrazio il prof. Millar per i lucidi suggerimenti che mi ha dato a questo riguardo.

il suo corrispondente in quella esercitata da dio sull'universo. In questo contesto, taluni intellettuali offrirono consigli ai re in trattati sulla regalità nei quali definivano i propri punti di vista stoici sulla maniera piú corretta di esercitare il potere e sul sovrano ideale, stabilendo in questo modo un paragone coi re ellenistici[15].

Successivamente, in alcuni trattati sulla regalità, conservati in maniera molto frammentaria da Stobeo nella sua *Antologia* e ritenuti trattati pseudopitagorici e stoici di epoca ellenistica[16], si stabilisce che il re riceve la sua autorità e il suo potere sui sudditi come regalo di dio, che egli deve imitare per governare con giustizia. Inoltre, si identifica il re col creatore di leggi o con la legge stessa. L'aspetto significativo dei testi in questione è che gli argomenti in essi contenuti si riferiscono non soltanto all'ideale della regalità in un senso squisitamente teorico, alla maniera platonica, ma trattano anche delle qualità proprie dei re, in virtú della loro carica, nonché del buon re, concepito come una possibilità reale e non come un'utopia. Siffatte considerazioni, evidentemente, ebbero implicazioni politiche, poiché servirono a giustificare la monarchia in quanto regime politico nella pratica concreta. Le idee piú rilevanti possono essere sintetizzate negli aspetti seguenti[17].

La βασιλεία è un'istituzione che gode dell'appoggio divino e il βασιλεύς è un essere superiore al resto dei mortali, assomiglia alla divinità nelle virtú e riceve la propria autorità e il proprio potere come regalo di dio per governare la terra. La sua funzione consiste nel creare armonia nello stato, agendo come salvatore e benefattore dei propri sudditi. I titoli che egli prende e la maniera in cui si presenta davanti ai sudditi esprimono aspetti religiosi e politici, ma stabiliscono inoltre il ruolo di intermediario che il re svolge tra dio e il popolo. La regalità deve imitare il governo divino, cosí come i sudditi devono imitare il loro re. Il βασιλεύς si identifica col creatore delle leggi o con la legge stessa, ἔμψυχος νόμος, idea che appare già in Senofonte, allorché si riferisce al re persiano come «legge viva»[18]. Il senso di questo concetto dovrebbe allude-

[15] R. R. R. SMITH, *Kings and philosophers*, in *Images and Ideologies* cit., p. 203; H. S. LOUND, *Lysimachus. A Study in Early Hellenist Kingship*, London - New York 1992.

[16] DIOTOGENE, 4.7.61-62; STENIDA, 4.7.63; ECFANTO, 4.6.22, 4.6.64, 4.7.65-66. Seguo la cronologia tradizionale stabilita da E. R. GOODENOUGH, *The political philosophy of Hellenistic kingship*, in «Yale Classical Studies», I (1928), pp. 55-102; L. DELATTE, *Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège-Paris 1942, contesta la cronologia dei trattati, che egli colloca nel II secolo d. C.; MAZZA, *Il principe* cit., p. 55, nn. 105-6, situa i frammenti di Ecfanto all'epoca dei Severi.

[17] DELATTE, *Les traités* cit., pp. 160-281; MAZZA, *Il principe* cit., pp. 55 sg.; M. J. HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual, la realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca 1995, pp. 27-39, in maniera piú approfondita.

[18] SENOFONTE, *Ciropedia*, 8.1.22.

re al re in quanto interprete della legge, che assicura la sua esecuzione. Infine, il sovrano dev'essere il piú giusto e il meglio legittimato: δικαιότατος καὶ νομιμώτατος. Dev'essere un uomo saggio, imitatore del primo dio e diverso dal resto dei mortali, giacché è stato creato con materia divina[19]. La giustizia è un prodotto della legge, e perciò, dato che il re è interprete della legge stessa, deve anch'egli essere giusto. Dev'essere l'incarnazione della giustizia.

Ecfanto, dal canto suo, introduce la nozione di *logos* propria della filosofia stoica, e l'applica al βασιλεύς nel suo rapporto con il dio, e alla sua propria saggezza e virtú regale. Come il *logos* divino agisce sulla materia inerte e la trasforma in vita animale e umana, cosí il βασιλεύς, tramite il proprio *logos*, agisce sulle menti umane, stimolando le loro potenzialità migliori, e le trasforma negli esseri migliori. Perciò, gli uomini assicurano la propria salvezza imitando il re giusto, cosí come quest'ultimo imita dio. Essi vivranno liberamente secondo la legge divina e senza bisogno di scrivere codici di leggi che indichino loro la via corretta della virtú[20].

Alcuni di questi concetti e ragionamenti possono paragonarsi, in un certo senso, a quelli che appaiono nella *Lettera di Aristea a Filocrate*, che descrive il processo della traduzione delle Sacre Scritture ebraiche in greco da parte di settantadue anziani ebrei dietro invito di Tolomeo II, il che diede origine ai Settanta. Tale scritto, fondamentale per la politica del periodo ellenistico, contiene alcuni paragrafi (187-292) che possono essere considerati come un trattato sulla regalità che si inseriva in pieno nel dibattito sulla questione, alla stregua dei trattati precedenti, piuttosto che nelle necessità ideologiche e politiche degli Ebrei, dato che questi ritenevano la regalità come un'istituzione totalmente accidentale nella loro storia. Nonostante tutto, la *Lettera*, scritta tra il 175 e il 170 a. C. da un ebreo ellenizzato, precursore di Filone di Alessandria, non può sottrarsi a talune questioni contemporanee del popolo ebraico e, pertanto, nelle sue pagine si mescolano elementi di provenienza greca, ebraica e orientale, come ovvia manifestazione dell'osmosi culturale e del sincretismo religioso dell'Egitto tolemaico[21].

Il testo è composto con una tecnica di domande e risposte tra il re e gli anziani, nelle quali si fa sempre riferimento a dio, in ognuno dei con-

[19] STENIDA, 4.7.63.

[20] ECFANTO, 4.6.22, 4.7.65-66.

[21] Per uno studio circostanziato di questo documento cfr. M. HADAS (a cura di), *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*, New York 1951; A. MOMIGLIANO, *Per la data e la caratteristica della lettera di Aristea*, in ID., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 213-24; O. MURRAY, *Aristeas and his sources*, in «Studia Patristica», XII (1975), pp. 123-29; J. FERNÁNDEZ UBINA, *La Realeza según la carta de Aristea*, in *La imagen de la realeza* cit., pp. 70 sgg.

sigli al re, di modo che diviene quasi un rituale il fatto di considerare la divinità come modello e fonte di ogni bene e virtú. In questo senso, la *Lettera* non risponde a una situazione storica concreta e definita, bensí, piuttosto, a una problematica generale che si trova in rapporto col confronto ellenismo/giudaismo, nella quale questo lungo *excursus* sulle responsabilità e sulle virtú regali delinea a mano a mano una concezione della regalità che poggia su principî teorici; tra essi risalta la sottomissione di sudditi e governanti, ivi compreso il re, ai dettati della legge umana in vigore, a cui si aggiunge, come suggerimento giudaizzante, il considerare dio colui che a suo tempo concesse le idee ai legislatori[22]. Tuttavia, è nota l'origine greca di tale principio: il predominio del νόμος segna il punto di partenza dello stato democratico greco, per cui esso è presente nei pensatori del IV secolo a. C. e dell'epoca ellenistica.

D'altronde la filosofia, nel definirsi assieme alla sapienza quale veicolo di razionalità e di comportamento etico che domina ogni spinta passionale, diviene efficacissimo strumento di potere politico[23], assimilando in tal modo le idee filosofiche del periodo ellenistico, e soprattutto quelle dello stoicismo riguardo alla regalità e al buon re. Perciò, sull'esercizio del potere politico l'autore della *Lettera* afferma:

> È necessario che i sudditi godano sempre della pace e ottengano prontamente giustizia nei giudizi. Ora, questo dipende dal sovrano, se egli è nemico del male e amante del bene e attribuisce grande valore alla salvezza della vita umana. Cosí anche tu consideri sciagura grandissima l'ingiustizia e, svolgendo con giustizia tutti i tuoi compiti di governo, ti sei conquistato una gloria immortale, concedendoti Dio di conservare la mente pura e incontaminata da ogni male[24].

L'amalgama d'influssi culturali e ideologici contenuti nella *Lettera* aveva come obiettivi precipui quelli di innalzare la legge ebraica, di mettere in rilievo i rapporti cordiali tra Ebrei e Lagidi, e di riprodurre idee greche per riaffermare i propri interessi ebraici; ma vi è anche la volontà di presentare un modello d'integrazione che in seguito probabilmente serví da propaganda favorevole a Roma, occultando il grosso conflitto giudeo-romano. Tale integrazione culturale si palesa nei termini con i quali si descrivono gli anziani ebrei e il sommo sacerdote come

> gli uomini migliori, e di eccezionale formazione culturale, in quanto figli di illustri genitori, i quali non solo avevano acquistato piena padronanza della lingua ebraica, ma si erano dedicati con molta cura allo studio di quella greca. Perciò, essi erano anche adatti a svolgere funzione di ambasciatori e lo facevano quando ce n'era neces-

[22] *Lettera di Aristea a Filocrate*, 240.
[23] *Ibid.*, 221-22, 253.
[24] *Ibid.*, 291-92 (trad. di C. Kraus Reggiani).

sità; inoltre avevano una notevole attitudine a sostenere conversazioni e a rispondere ai quesiti che si presentano nell'esaminare la Legge, preoccupati di tenersi in una posizione di giusto mezzo, ma che è senz'altro la migliore, spogliati di ciò che in una mentalità può esservi di rozzo e di barbaro[25].

Per concludere, vorrei mettere in rilievo uno degli elementi piú importanti, in rapporto con aspetti propri della regalità tolemaica, ed ellenistica in generale, e cioè il carattere non divino, ma terreno, dell'istituzione e del re. In un passo che si trova verso la fine della *Lettera*, uno degli anziani consiglia al sovrano di «avere presente che [Filadelfo] era un uomo e che era alla testa di uomini»[26]. Non essendo il re un dio né figlio di un dio, il suo potere non poteva essere ereditario, e sarà Filadelfo stesso a domandare a questo riguardo se per il popolo fosse meglio «che venisse messo a loro capo un re di origine privata, oppure un re figlio di re»[27]. L'anziano risponde che deve governare il migliore per natura, il piú equo e filantropico. Con ciò veniva coniato, con riferimento a Tolomeo Filadelfo, l'ideale del buon re ellenistico, che la stessa filosofia cinico-stoica avrebbe introdotto piú tardi a Roma e che apparirà nella letteratura filosofico-politica successiva, sia pagana che cristiana.

Di conseguenza, il tema dell'«elezione divina», presente in questi trattati ellenistici sulla regalità or ora analizzati e in quelli successivi, greci o romani, non ha lo stesso significato del concetto teorico del «diritto divino dei re», caratteristico delle antiche monarchie orientali o di quelle europee, ma invece esprime soltanto la designazione, da parte del dio Zeus-Giove, di un uomo dalle grandi qualità per la particolare funzione di governare lo stato con giustizia e con moderazione. Nel quadro dell'impero romano il suo potere scaturirà dal senato e dal popolo romano, i quali legittimano un monarca affinché governi in favore degli interessi collettivi e nel rispetto delle leggi. Saranno le stesse leggi romane a dare una copertura al potere autocratico del sovrano[28].

2. *Il «De clementia» di Seneca.*

I Romani, da quando cominciano a pensare alla politica, lo fanno in greco, e la riflessione che ne risulta sarà un superamento dell'opposi-

[25] *Ibid.*, 121-22.
[26] *Ibid.*, 262.
[27] *Ibid.*, 288.
[28] In tal senso cfr. P. A. BRUNT, *Divine elements in the imperial office*, in «Journal of Roman Studies», LXIX (1979), pp. 168-75, il quale sfuma certe posizioni di J. R. FEARS, *Princeps a diis electus. The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Rome 1977, pp. 82 sgg.

zione tra l'ideologia repubblicana antimonarchica e la filosofia greca che riabilitava la regalità. Tra i teorici greci non nacquero questioni se non riguardo alla definizione del «buon re» in opposizione al tiranno. Invece il pensiero tradizionale romano condannò ogni forma di *regnum* sino alla fine della repubblica. Da Cicerone in poi, e grazie a lui, si iniziò a delineare una differenza tra i due modelli: con essa si concedeva alla regalità la possibilità di garantire la libertà, intesa secondo gli interessi concreti delle forze che si affrontarono durante le guerre civili, risultato politico delle quali fu il principato, incarnato da Ottaviano. Tale riflessione, che rese possibile la riconciliazione della monarchia con la libertà, è fondamentalmente debitrice della filosofia greca, ma ebbe anche un supporto razionalistico nel modello delle monarchie romane di Romolo e di Servio Tullio, essendo quest'ultimo considerato da Accio come il re «qui libertatem civibus stabiliverat»[29], per cui Augusto poté essere assimilato a quegli antichi re romani che avevano governato nel rispetto delle leggi e del senato, secondo l'annalistica repubblicana[30].

Dei grandi sistemi filosofici che affondano le proprie radici nell'ellenismo, lo stoicismo divenne la filosofia politica ufficiale della Roma repubblicana e imperiale. Questa dottrina ellenistica, i cui pilastri fondamentali sono l'unità del genere umano e la comunità universale, presenta una dimensione etica e politica. L'etica stoica ha una proiezione metafisica con la quale si inserisce in un *logos* universale o ragione suprema, regolatrice dell'ordine cosmico di cui partecipa l'essere umano. Tale ragione divina, che governa l'ordine del cosmo, si proietta a sua volta in una pluralità di ordini secondari, subordinati tra loro. Uno di essi è l'ordine sociale, il quale regola la collettività umana e nel quale l'essere umano si realizza e trova la felicità. La proiezione sociale dello stoicismo lo condurrà ad appoggiare o a respingere questi o quei rapporti sociali, in funzione della propria dottrina sull'eguaglianza naturale tra gli uomini. Ma la sua capacità di giustificazione sociale gli consentirà, prima, di appoggiare certi rapporti schiavili di dipendenza e, successivamente, di sviluppare altri aspetti ideologici che gli permetteranno di accettare forme di dipendenza non schiavili, nelle quali viene preservata anche la base dottrinale dell'eguaglianza naturale[31].

A livello teorico, lo stoicismo non condannava la βασιλεία come re-

[29] ACCIO, *Brutus*, 4.

[30] Su tali questioni cfr. P. M. MARTIN, *L'idée de royauté à Rome (du IV^e siècle au principat augustéen)*, II, Clermont-Ferrand 1994, pp. 260-65.

[31] In maniera piú approfondita, D. PLÁCIDO, *Graecia capta. Integradora de la Romanidad*, in «Studia Historica. Historia Antigua», VIII (1990), pp. 97-107; C. E. MANNING, *Stoicism and slavery in the Roman Empire*, in *ANRW*, II, 36/3 (1989), pp. 1518-43.

gime politico, ma dovette definire il proprio atteggiamento nei confronti della monarchia romana, difendendo una forma di governo che fa capo al principe buono e giusto: il modello senecano, compatibile con l'armonia che regna in un universo regolato dalla forza del *logos*, e con i suoi ideali politici[32]. Inoltre la sua duttilità, dimostrata nell'incamerare aspetti del cinismo e della sofistica, gli consentirà di ergersi a base fondamentale, benché non unica, del pensiero politico greco-romano, sino a divenire veicolo di giustificazione etico-politica dell'impero universale costruito da Roma.

In tale contesto filosofico si situa la figura di Seneca, membro di una famiglia equestre di Cordova; egli raggiunse la dignità di senatore e di precettore di Nerone, al quale dava consigli in materia politica e al quale dedicò il suo trattato *De clementia*; in esso racchiuse le istanze piú attive e innovatrici dello stoicismo[33]. Dopo un periodo dedicato alla vita contemplativa, come forma di opposizione al governo di Claudio, divenne uno dei piú influenti consiglieri del nuovo imperatore e scrisse il trattato in questione, nel quale afferma chiaramente il carattere monarchico del sistema imperiale e presenta un modello ideale di principato. Seneca vi elabora un programma di umanitarismo imperiale, allontanandosi dall'idea del principe ciceroniano espressa nel *De republica*, al quale si ispirarono Augusto e persino Tiberio; vi sviluppa altresí una teoria della regalità cosmica, piú vicina a categorie rilanciate dall'ellenismo ed esempio di koinè culturale (fig. 1). Alla nozione della *concordia ordinum* quale base dell'equilibrio sociale si sostituisce l'idea che la società è una specie di corpo immenso, la cui testa è il re, attorno al quale ruotano i restanti elementi dello stato, e tutti contribuiscono all'armonia e alla coesione[34].

Il *De clementia* fu scritto all'inizio del 56 d. C., data di commemorazione dei *vota publica*, ai quali fa riferimento l'autore[35]. Può essere considerato, quindi, come un discorso sulla regalità, pronunciato in occasione dell'ascesa di Nerone al potere, discorso che sin dall'inizio fece

[32] Cfr. P. A. BRUNT, *Stoicism and the Principate*, in «Papers of the British School at Rome», XLIII (1975), pp. 7 sgg.; S. MAZZARINO, *Il pensiero politico pagano nell'età imperiale*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Torino 1982, pp. 808 sgg., 823 sgg.

[33] Imprescindibili sono P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris 1978, e T. ADAM, *Clementia principis. Der Einfluß hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca*, Stuttgart 1970. Sulla struttura del *De clementia* cfr. B. MORTUREUX, *Recherches sur le «De clementia» de Sénèque. Vocabulaire et composition*, Bruxelles 1978; ID., *Les idéaux stoïciens et les premières responsabilités politiques: le «De clementia»*, in *ANRW*, II, 36/3 (1989), pp. 1654 sgg.

[34] SENECA, *De clementia*, 1.4.1.

[35] *Ibid.*, 1.1.7, 1.19.7.

parte della propaganda del nuovo regime[36]. Inizia con un elogio imperiale, in forma di soliloquio pronunciato dallo stesso Nerone:

> Io, dunque, sono colui che fra tutti i mortali è stato preferito ed eletto per fare in terra le veci degli dèi? Sono arbitro di vita e di morte per le nazioni: è nelle mie mani il decidere qual sorte, quale stato debba avere ciascuno; quel che a ognuno dei mortali la fortuna vuole assegnato, lo dichiara per bocca mia ... quali genti si debban distruggere completamente, quali trasportare altrove, a quali si debba conceder la libertà, a quali toglierla – quali re debban diventare schiavi, e quali teste si debban coronare dell'insegna reale –, quali città abbiano a crollare, quali a sorgere, dipende dalle risoluzioni della mia autorità giudicante. Eppure, con questa potestà così grande non mai l'ira mi spinse a infliggere supplizi iniqui ... Tengo nascosta la severità, e pronta invece, a disposizione, la clemenza; e vigilo su me stesso così come fossi per render conto alle Leggi che ho richiamato alla luce dall'abbandono e dalle tenebre dove giacevano ... Già quest'oggi sono pronto a fare agli dèi immortali, se mi chiedono il conto di ogni persona, l'enumerazione di tutto il genere umano[37].

[36] M. GRIFFIN, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford 1976, p. 135; J. R. FEARS, *Nero as the vicegerent of the gods in Seneca's De Clementia*, in «Hermes», CIII (1975), pp. 486-96.
[37] SENECA, *De clementia*, 1.1.2-4 (trad. di R. del Re).

Figura 1.
Glorificazione della famiglia di Augusto nel «Gran Cammeo di Francia».

Questo lungo passo racchiude una serie di questioni che configurano i piú importanti aspetti della teoria politica di Seneca, nonché un vero programma di governo. La presa del potere da parte di Nerone si giustifica e si accetta perché egli è stato eletto dagli dèi per governare in terra con un potere assoluto, del quale deve rendere conto solo e soltanto agli dèi stessi. Tuttavia, essendo la clemenza l'asse fondamentale del comportamento del re, Nerone si sottoporrà per propria scelta alle leggi, che peraltro egli stesso ha restaurato dopo che Claudio le aveva distrutte. Questo potere di vita e di morte di cui è depositario il principe, menzionato nel passo succitato e in altre opere[38], sarà appunto la base per sviluppare la clemenza. Lo scopo politico del messaggio non viene nascosto allo sguardo dei senatori, nei confronti dei quali Claudio – severamente criticato in altre opere – compí rappresaglie. L'applicazione della clemenza non è da interpretare come segno di debolezza, ma come manifestazione del potere imperiale: colui che verrà perdonato saprà di esserlo stato perché il sovrano ha la capacità di dare morte e vita a chiunque tra i suoi sudditi.

In taluni aspetti, l'opera in questione di Seneca rivela l'influsso dei trattati ellenistici sulla regalità, nei quali il concetto di φιλανθρωπία occupava un posto centrale nella dottrina teorica e pratica del governante nei confronti dei propri sudditi[39], ma a questa virtú Seneca sostituisce la *clementia*, da lui ritenuta a tali effetti la virtú imperiale centrale, quella che garantiva l'esistenza delle altre.

È la clemenza, e non la quantità di potere, l'aspetto fondamentale che distingue il re dal tiranno: entrambi posseggono lo stesso potere, ma lo esercitano in maniera diversa[40]. Perciò la clemenza, in quanto virtú personale e imperiale, diviene una chiave politica di grande importanza rispetto alla salvaguardia della libertà. Quest'ultima non sarà piú difesa dalle leggi, come in epoca repubblicana, ma dalla clemenza del principe[41]. Seneca significativamente definisce quest'ultima come «una temperanza dell'animo nell'applicazione del suo potere di punire; ovvero è

[38] ID., *Thyestes*, 607-8: «Vos quibus rector maris atque terrae ius dedit magnum necis atque vitae».

[39] Diversi autori, dalle opinioni differenti, hanno messo in rilievo tale rapporto: GRIMAL, *Sénèque* cit., pp. 126 sgg., e FEARS, *Nero* cit., p. 493, pensano che le fonti immediate siano i trattati astrologici, il cui nucleo centrale (III secolo a. C.) successivamente sarà sviluppato nell'opera di Ermete Trismegisto (III secolo d. C.); ADAM, *Clementia principis* cit., pp. 107-13, ritiene che, a dispetto di questo rapporto, per Seneca la posizione imperiale non implichi una subordinazione dell'imperatore agli dèi, ma piuttosto una collaborazione concorde di forze umane e divine.

[40] SENECA, *De clementia*, 1.12.1 («tyrannus autem a rege factis distat, non nomine») e 1.2.4-12.

[41] CH. WIRSZUBSKI, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and the Early Principate*, Cambridge University Press, 1968, p. 152.

mitezza di un superiore rispetto a un inferiore nel fissar la pena di quest'ultimo»[42]; tuttavia, nella pratica la sua applicazione sarà molto piú estesa, come spiega l'autore, portando a esempio il comportamento di Augusto nei confronti di Cinna[43]: il primo applica il perdono anziché la giustizia, dato che il secondo era stato accusato di cospirazione e di parricidio. Si tratta, quindi, di una nozione filosofica complessa che partecipa dell'ambito giudiziario, ma soprattutto di quello politico[44], poiché modera l'uso del potere e diviene l'asse fondamentale del rapporto clientelare tra i sudditi e l'imperatore.

In questa prospettiva, la clemenza agisce nel quadro della *civitas* e appare in rapporto con termini che si riferiscono alla città, secondo l'analisi di B. Mortureux[45]. In tal senso, i riferimenti a una moltitudine di gente propensa all'anarchia[46] sono significativi e riflettono una realtà concreta riguardo ai gruppi sociali e all'instabilità sociale. Davanti a una situazione del genere, il principe clemente è il solo a poter far fronte con successo a tali problemi. Fu la constatazione di questa realtà a indurre Seneca a compiere una razionalizzazione teorica del potere monarchico e ad accettare la pratica di un potere politico la cui espressione carismatica serviva al meglio ad assicurare il rapporto clientelare con i settori popolari[47]. I cittadini sanno di dipendere dalla clemenza regia, trasformatasi in pratica in una qualità dispotica, piú propria di un monarca assoluto[48] che del principe augusteo.

Tuttavia, il Cordovano era consapevole del fatto che l'aristocrazia romana non avrebbe accettato un regime monarchico che non poggiasse su presupposti filosofici nei quali il principe venisse concepito come un saggio, sí che le virtú del principe si fondessero con quelle del *sapiens*; aspetto che segna il punto di passaggio tra i due libri del trattato[49]. Perciò, la base dottrinale della teoria della *clementia* era ovviamente filo-

[42] SENECA, *De clementia*, 2.3.1.

[43] *Ibid.*, 1.9.1-12.

[44] Sulla nozione di *clementia* e il suo rapporto con Nerone cfr. MORTUREUX, *Les idéaux* cit., p. 165, e E. GABBA, *Seneca e l'impero*, in *Storia di Roma*, II/2, Torino 1991, pp. 258 sgg., i quali danno piú importanza all'aspetto politico; ADAM, *Clementia principis* cit., pp. 57 sgg., mette piú in risalto quello giudiziario.

[45] SENECA, *De clementia*, 1.4.1, 12.2, 19.6, 21.4, 22.3, 24.2, 26.5. Cfr. MORTUREUX, *Les idéaux* cit., p. 1671.

[46] SENECA, *De clementia*, 1.1.1: «hanc immensam multitudinem discordem, seditiosam, impotentem, in perniciem alienam suamque pariter exultaturam, si hoc iugum fregerit...»; 1.3.5: «Haec immensa multitudo ... pressura se ac fractura viribus suis, nisi consilio (principi) sustineretur».

[47] GABBA, *Seneca* cit., pp. 260 sg.

[48] M. P. CHARLESWORTH, *The virtues of a Roman emperor: propaganda and the creation of belief*, in «Proceedings of the British Academy», XXIII (1937), p. 113.

[49] MORTUREUX, *Les idéaux* cit., p. 1662.

sofico-religiosa, benché oltrepassasse tali confini. Quest'ardua impresa di trasformare il sovrano in un saggio fu l'obiettivo, fallito, che si era posto Seneca nella sua funzione di consigliere regio: obiettivo che si rivelò anche nefasto per lui. Il principe-saggio deve ottenere il meglio per i propri sudditi, e può riuscirvi solo mediante la clemenza, poiché essa stessa è la garanzia delle altre virtú proprie del saggio. Etica e potere sono alla base di tale concetto[50].

In questo quadro la clemenza, in quanto virtú stoica e in quanto azione politica, riesce a giustificare la sua posizione di centralità nella teoria di Seneca, costituendo un sistema coerente nel quale confluiscono armoniosamente la volontà del principe e il consenso dei cittadini[51]. In questo modo, la clemenza riesce a far sí che il rapporto tra re e sudditi sia reciproco e vantaggioso per entrambi, poiché i cittadini otterranno la salvezza, la sicurezza e la felicità, e il principe si gioverà della loro reazione favorevole[52]. Tale teoria esorcizza dalla scena politica il fantasma dell'anarchia, e in compenso ottiene la realizzazione della città imperiale[53], che funzionerà con la stessa coerenza e coesione dell'universo governato dagli dèi. Da una legittimazione metafisica della posizione di Nerone nello stato, si passa a una giustificazione del principato come regime politico.

Alcuni autori[54] hanno rilevato l'assenza quasi assoluta, nel trattato, di riferimenti al senato e ai magistrati, soprattutto se lo paragoniamo al discorso che Tacito pone in bocca a Nerone, allorché questi si rivolge al senato, al momento dell'assunzione del potere, e nel quale presenta un programma politico che poggia sulla restaurazione della *libertas senatoria*[55]. Tuttavia, tali silenzi non hanno probabilmente una grande ripercussione sulla sua teoria politica a livello istituzionale, né contraddicono il suo deciso appoggio ai senatori. Peraltro, benché la sua concezione teorica sia stata influenzata dalle teorie ellenistiche, egli doveva conoscere gli antecedenti giuridici delle leggi romane che, in pratica,

[50] Cfr. M. BELLINCIONI, *Potere ed etica in Seneca*, Brescia 1984, pp. 10-13, 104 sgg.; J. BLANSDORF, *Seneca über Macht und Menschlichkeit*, in E. OLSHAUSEN (a cura di), *Humanismus und Politik*, Stuttgart 1983, pp. 103-51.

[51] MORTUREUX, *Les idéaux* cit., p. 1676; GRIFFIN, *Seneca* cit., p. 139. Secondo le categorie stoiche è il *nexus causarum*, la εἱμαρμένη, nel movimento del mondo: PLOTINO, 3.1.2.

[52] SENECA, *De clementia*, 1.5.1, 1.24.2, 1.26.5.

[53] MORTUREUX, *Les idéaux* cit., p. 1677; M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991.

[54] F. WEIDAUER, *Der Prinzipat in Senecas Schrift «De clementia»*, Diss. Marburg 1950, p. 44; GRIFFIN, *Seneca* cit., pp. 103 sgg.; MORTUREUX, *Les idéaux* cit., p. 1670, ricava dalla sua analisi strutturale che il termine *senatus* appare due volte, i termini *senatores* o *patres* nessuna, e *consul* appare soltanto una volta, in riferimento a Marco Antonio.

[55] TACITO, *Annales*, 13.4.

avevano gradualmente creato una forma costituzionale capace di assumere tutti i poteri dell'impero, forma il cui punto di svolta fu probabilmente la clausola VI della *lex de imperio Vespasiani*, che si rifaceva a una *lex de imperio* del 37 d. C., connessa con l'assunzione del potere da parte di Caligola, come ha dimostrato P. A. Brunt[56]. Con simili precedenti, Seneca poté scrivere che «tutto era permesso a Cesare» all'epoca di Claudio e trovare ineccepibile il potere assoluto di Nerone, in quanto finalizzato a ottenere il benessere di tutti. La giurisprudenza basata su atti legislativi anteriori riguardanti la concessione di poteri imperiali e riassunti nella clausola in questione legittimava la posizione del principe come *legibus solutus*, sicché i poteri sovrani di Nerone potevano trovare i propri antecedenti nei poteri repubblicani anziché nella pratica ellenistica o nella teoria politica[57], per quanto evidentemente importanti queste fossero per Seneca. Quindi, ciò che preoccupa il filosofo non è la giustificazione teorica di siffatto potere assoluto, ma l'insegnamento al principe della maniera di utilizzarlo in modo tale da corrispondere al modello del re ideale, rispettoso delle leggi, in quanto opposto a quello del tiranno[58]. In tal senso, vi è un passo del trattato che fa riferimento al principe come *maximus optimus*[59], il che può far pensare al dio supremo del pantheon romano Giove Ottimo Massimo; questo titolo, tuttavia, non si cristallizzerà in *cognomen* sino a Traiano, benché sia stato Claudio il primo imperatore al quale esso fu attribuito (figg. 2-3)[60].

Seneca presenta addirittura Nerone come modello della propria teoria perché, a quanto si desume da taluni passi del trattato[61], il principe avrebbe già messo in pratica questo rapporto reciproco con i cittadini, incarnando in tal modo il *princeps clemens* della teoria. Tuttavia, è probabile che, quando scrisse il trattato, Seneca non fosse molto consapevole delle implicazioni politiche che la sua teoria poteva avere nelle mani di un uomo come Nerone. Le conseguenze saranno poi tratte nelle

[56] P. A. BRUNT, *Lex de Imperio Vespasiani*, in «Journal of Roman Studies», LXVII (1977), p. 115; contro F. LUCREZI, *Leges super principem. La «monarchia costituzionale» di Vespasiano*, Napoli 1982, pp. 176 sg.

[57] BRUNT, *Lex* cit., p. 116. Piú estesamente cfr. M. J. HIDALGO DE LA VEGA, *Fronteras interiores. La «adventus» de Vespasiano como punto de encuentro de la «pars orientis» y «occidentis» del Imperio romano*, in «Studia Historica. Historia Antiqua», XV (in stampa).

[58] SENECA, *De clementia*, 1.11.4.

[59] *Ibid.*, 1.19.8.

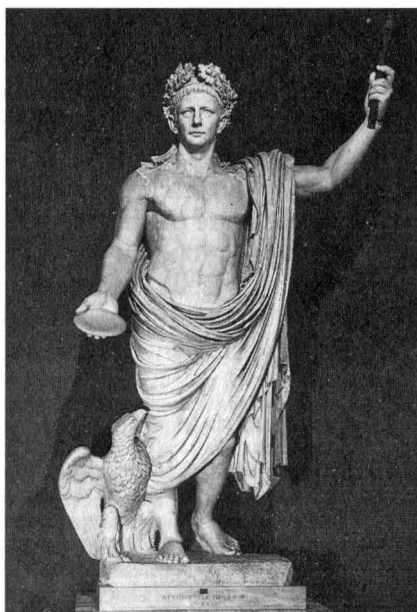
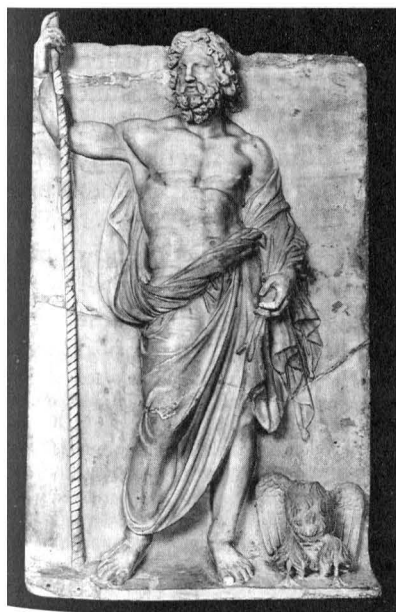
[60] PLINIO, *Epistulae*, 8.6.10; *CIL*, X, 1401, in riferimento al decreto senatorio; GRIMAL, *Sénèque* cit., p. 131, nel trattare questo passo, mette in risalto il fatto che l'origine del *princeps* come *optimus* si trova proprio nel *De clementia*. Anche FEARS, *Nero* cit., pp. 490 sg., fa riferimento alla *imitatio dei* della regalità.

[61] SENECA, *De clementia*, 1.4.3.

Epistole e nell'*Ottavia*[62], dove, in un dialogo tra Nerone e l'autore stesso, quest'ultimo, cercando di sfumare certi aspetti della propria dottrina, dice all'imperatore che il potere imperiale deriva dalla lealtà del popolo e dalla decisione del senato. Ormai era tardi: Nerone non solo lo nega, ma non allude nemmeno all'obbligo di rendere conto agli dèi; egli deve rendere conto soltanto a se stesso. L'assolutismo del principe diviene palese in quest'opera, anche se criticato dall'autore. Col tempo, la sua descrizione si trasforma in una maschera grossolana e, come dice M. T. Griffin[63], parafrasando Dione Cassio[64], paradossalmente il moralista Seneca è divenuto un τυραννοδιδάσκαλος.

Anche se il modello teorico di Seneca ebbe conseguenze pratiche tragiche per l'autore, e una parte del senato gli fu ostile, e nonostante le critiche mossegli dalla tradizione antica, è necessario mettere in risalto

[62] ID., *Epistulae*, 14.7; ID., *Octavia*, 485-91.
[63] GRIFFIN, *Seneca* cit., p. 148. Sull'*Ottavia* cfr. anche FEARS, *Nero* cit., p. 495.
[64] DIONE CASSIO, 61.10.2.

Figura 2. Giove romano con il triplo fulmine.
Figura 3. Claudio divinizzato.

il fatto che la coerenza della sua teoria monarchica risiedeva nella visione unitaria che egli aveva dell'impero, alla cui testa si trovava la figura dell'imperatore, il quale assicurava la coesione tra parti tanto diverse ed eterogenee. Siamo piú vicini al significato che l'impero prenderà in Elio Aristide e in Dione Cassio che non alla prospettiva augustea[65], benché Seneca, alle volte, la utilizzi come modello.

3. *Il «Panegirico» di Plinio il Giovane.*

L'importanza del *Panegirico* consiste nel fatto che, oltre ad essere un'opera che inaugura un tipo di letteratura apologetica, Plinio vi elabora una teoria politica sulla monarchia in cui presenta Traiano quale *optimus princeps*. Indipendentemente dalla precettistica letteraria cui questo genere fa capo, bisogna sottolineare la necessità che gli imperatori avevano di un simile tipo di discorsi, letti in pubblico, e il significato che essi acquistavano nell'immaginario collettivo grazie a un linguaggio capace di sconcertare la critica e di ottenere la coesione e il consenso tra i diversi gruppi sociali.

Plinio esercitò l'attività forense, percorrendo anche un brillante *cursus honorum* durante il governo di Domiziano, al quale in vita non fece mai opposizione, ma che attaccò duramente dopo la sua morte. Tale atteggiamento, paragonato al comportamento di altri intellettuali che pagarono con la propria vita o con l'esilio l'opposizione al «tiranno» (come Trasea Peto, Elvidio Prisco, Sorano ecc.), gli valse il titolo di «collaborazionista»[66]. Come scrive P. Soverini[67], Plinio si sarebbe tutt'al piú attenuto a un'autoesclusione dalla vita politica o a una «resistenza passiva» dal carattere dubbio, concretizzata soltanto in un atteggiamento di prudenza e di «buon senso» che successivamente gli consentí di proclamarsi vittima della repressione di Domiziano.

Plinio, quando prese possesso della carica di console, nell'anno 100, lesse davanti a Traiano e al senato questo lungo discorso a mo' di *actio*

[65] GABBA, *Seneca* cit., p. 263.

[66] A. ORENTZEL, *Pliny and Domitian*, in «The Classical Bulletin», LVI (1980), pp. 50-53. Sulla stessa linea F. TRISOGLIO, *La personalità di Plinio il Giovane nei suoi rapporti con la politica, la società e la letteratura*, Torino 1972, pp. 44 sgg.

[67] P. SOVERINI, *Impero e imperatori in Plinio il Giovane*, in *ANRW*, II, 33/1 (1989), p. 521. È nota la tendenza a riabilitare la figura e il governo di Domiziano, riscattandolo dall'immagine tendenziosa che di lui hanno lasciato le fonti; cfr. K. H. WATERS, *The character of Domitian*, in «Phoenix», XVIII (1964), pp. 49-77; A. GARZETTI, *L'Impero da Tiberio agli Antonini*, Bologna 1960, pp. 287 sgg.; B. W. JONES, *The Emperor Domitian*, London - New York 1992.

gratiarum[68], ove l'esaltazione della figura dell'imperatore risponde non soltanto a un'esigenza retorica[69], ma anche all'obiettivo politico di stabilire una contrapposizione tra il *pessimus* e l'*optimus princeps*. Retorica e politica rimangono unite in questo testo mirante a configurare una teoria del potere imperiale e un modello di intellettuale organico. In questa prospettiva, è possibile che Plinio fosse consapevole della propria influenza sul comportamento dell'imperatore, e propone un modello di principe conforme ai presupposti stoici sostenuti dal senato. Di modo che il *Panegirico* si presenta come un manifesto di propaganda senatoria, in cui si rappresenta Traiano come immagine del sovrano ideale di tipo costituzionale, che rispetta le leggi e la *libertas senatoria*, e stabilisce un collegamento con la repubblica allorché prende a modelli personaggi illustri di quell'epoca, quali i Camilli, gli Scipioni, i Fabrizi[70], ma anche (come testimoniano le monete[71]) politici tra loro avversari come Cesare e Bruto, Cassio e Sesto Pompeo. È un tentativo di realizzare «una sintesi che superi le forze che alla fine della repubblica combattevano fra loro, per appoggiare o per combattere il potere personale di cui egli stesso era erede»[72].

Questo sovrano, rispettoso dei privilegi e dei diritti dell'aristocrazia senatoria e primo garante delle leggi[73], viene contrapposto alla figura del despota Domiziano. L'antinomia tra *principatus* e *dominatio* si riflette nel passo seguente: «Tu sai che, come il regime dispotico (*dominatio*) e quello imperiale (*principatus*) sono agli antipodi per la loro natura, cosí quelli che provano una maggiore simpatia per l'imperatore (*princeps*) sono quegli stessi che trovano assolutamente insopportabile un tiranno

[68] M. DURRY, *Panégyrique de Trajan*, in *Pline le Jeune*, IV, Paris 1947, ed. critica; M. L. PALADINI, *La gratiarum actio dei consoli in Roma attraverso la testimonianza di Plinio il Giovane*, in «Historia», XX (1961), pp. 362-67; F. RÖMER, *Das senatus consultum bei Plinius, Pan. 4.1*, in «Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik», LXXXIII (1970), pp. 181-88; P. FEDELI, *Il «Panegirico» di Plinio nella critica moderna*, in *ANRW*, II, 33/1 (1989), pp. 400-11.

[69] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 3.7.19. Circa l'influsso di Quintiliano sulla retorica di Plinio cfr. A. N. SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny: A Historical and Social Commentary*, Oxford 1966, pp. 87 sgg., 123, 133 sg.; I. LANA, *L'ultimo libro dell'Institutio Oratoria di Quintiliano: la fondazione teoretica della collaborazione dell'oratore con il principe*, in *Hispania Romana*, Roma 1974, pp. 156 sgg.; G. F. GIANOTTI, *Il principe e il retore: classicismo come consenso in età imperiale*, in «Sigma», XII (1979), pp. 71-75; P. SOVERINI, *Impero* cit., pp. 533-40, con bibliografia.

[70] PLINIO, *Panegyricus*, 13.4.

[71] J. BÉRANGER, *La notion de principat sous Trajan et Hadrien*, in *Les empereurs romains d'Espagne*, Paris 1965, pp. 31 sgg.; BRUNT, *Divine elements* cit., pp. 172 sg.; D. N. SCHOWALTER, *The Emperor and the Gods. Images from the Times of Trajan*, Minneapolis 1993, pp. 33-38, 89-113.

[72] D. PLÁCIDO, *El Optimus Princeps: una imagen del emperador entre tradición y renovación*, in J. GONZÁLEZ (a cura di), *IMP. CAES. NERVA TRAIANUS AUG.*, Sevilla 1993, p. 178.

[73] PLINIO, *Panegyricus*, 65.1: «ipse te legibus subiecisti ... Quod ego nunc primum audio, nunc primo disco, non est "princeps super leges" sed "leges super principem"».

(*dominus*)»[74]. Tuttavia, la tendenza a identificare questi termini con regimi politici diversi è piuttosto un prodotto della storiografia moderna[75], poiché alla base di tale contrapposizione si trova la difesa pliniana non di un regime repubblicano, come pretende A. Solari[76], ma di una maniera di esercitare moderatamente il potere monarchico. Ciò che viene presentato come opposto e incompatibile nel testo di Plinio sono due modi di esercitare il potere regale; si chiama tiranno, è vero, colui che esercita il potere in maniera assoluta (ma il potere autocratico è anch'esso monarchico), e non c'entra nulla con la tirannide greca, benché nel vocabolario di Plinio si cerchi di mettere in rapporto, e persino di identificare, tirannide e *dominatio*[77].

Il criterio che consente di distinguere l'una dall'altra è la legge. Βασιλεία e tirannide si distinguevano dal fatto che la prima era accettata dagli uomini e si sottoponeva alle leggi, mentre la tirannide agiva contro di esse. A tal riguardo, bisognerebbe ricordare che l'autocrazia, per quanto politicamente necessaria, era incompatibile con la libertà costituzionale in senso repubblicano[78], e l'attacco al tiranno da parte dei propagandisti del regime imperiale significava, come ha messo in risalto A. La Penna, la condanna di «torbidi rivoluzionari, degli interessi delle classi meno agiate su cui tiranni e demagoghi avevano spesso fatto leva, significava la condanna della democrazia radicale e della rivoluzione spartana del III secolo in Grecia, della tradizione graccana o dei pericoli catilinari a Roma, significava, insomma, la rassicurazione dei ceti ricchi»[79].

In realtà, la contrapposizione tra il tiranno Domiziano e Traiano, come sovrano che ha ristabilito le leggi[80] e le rispetta, costituisce uno degli strumenti di cui si serve l'imperatore stesso tramite i suoi propagandisti per convincere i cittadini che egli non è ciò che in verità è. Analisi storiche recenti hanno messo in luce quanto sia mistificatorio l'istituire – come fanno le fonti antiche – un'opposizione tra i regni dei due imperatori. In molti suoi aspetti, la politica di Traiano fu una continua-

[74] «Scis ut sunt diversa natura dominatio et principatus, ita non aliis esse principem gratiorem quam qui maxime dominum graventur» (*ibid.*, 45.3; trad. di F. Trisoglio, con qualche modifica).

[75] J. BÉRANGER, *Recherches sur l'aspect idéologique du Principat*, Bâle 1953, pp. 62 sgg.

[76] A. SOLARI, *L'antistoricismo nell'attività letteraria di Plinio*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», VIII, 5 (1950), pp. 457 sgg.

[77] BÉRANGER, *Recherches* cit., pp. 62-65; FEDELI, *Il «Panegirico»* cit., p. 483.

[78] WIRSZUBSKI, *Libertas* cit., p. 255.

[79] A. LA PENNA, *Orazio e l'ideologia del principato*, Torino 1963, pp. 96 sg.; ID., *L'intellettuale emarginato da Orazio a Petronio*, in *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*, Genova 1980, pp. 67-91.

[80] WIRSZUBSKI, *Libertas* cit., p. 250, si chiede se la sovranità delle leggi sia veramente stata ristabilita.

zione di quella di Domiziano, benché dovesse presentarsi come *restituta* per assicurarsi il diritto di criticare il passato al fine di glorificare ancor di piú il presente; ma a dispetto della sua ovvia efficacia propagandistica non riuscí a mascherare né le contraddizioni reali del governo di Traiano né il suo risultato storico[81].

Tra i punti chiave a partire dai quali Plinio elabora la sua teoria monarchica, spiccano il sistema di successione mediante l'*adoptio* e il concetto di *optimus princeps*, che sono del resto in rapporto fra di loro. Da un lato, l'*adoptio* garantisce in teoria che il sovrano venga eletto per le sue virtú come il migliore tra tutti gli uomini; e in quanto è il migliore, riceve il benestare divino. L'ascesa al trono viene cosí giustificata sul piano ideologico come elezione divina: e l'imperatore, grazie al proprio rapporto con gli dèi, senza perdere la natura umana si erge a loro rappresentante sulla terra e governa lo stato come dio governa l'universo. Tale rapporto garantisce l'ordine immutabile del cosmo e nel contempo consente al sistema politico di rafforzarsi. Il rapporto tra dio e il sovrano riflette la coincidenza tra l'ordine morale e l'ordine politico. Inoltre, l'*adoptio* andava nel senso degli interessi senatorî, poiché grazie a questo procedimento i *patres* credevano di poter partecipare in una qualche misura a questa elezione, che superava i confini della trasmissione del potere imperiale *in domo* trasformandosi in una scelta *ex omnibus*, come dichiara lo stesso Plinio:

> Forse che quando dovessi demandare ad una sola persona il senato e il popolo romano, gli eserciti, le province e gli alleati, prenderesti il successore dal grembo di tua moglie e ricercheresti l'erede del supremo potere soltanto nella cerchia della tua casa? Non faresti passare sotto i tuoi occhi tutta la società e non giudicheresti tuo parente piú stretto quell'individuo che ti fosse risultato il migliore ed il piú simile agli dèi? Colui che è deputato a governare tutti deve essere scelto tra tutti[82].

In tal modo, la tradizionale tensione latente tra il senato e la monarchia come regime politico veniva superata nel consenso e nella collaborazione politica raggiunta da entrambe le parti riguardo all'*adoptio*, in opposizione alla *cognatio* e ad altre forme dinastiche piú vicine alla regalità carismatica. Questo consenso politico, grazie al supporto religioso dell'elezione divina, si trasformava in un *consensus universorum*[83],

[81] Su questa linea si collocano i lavori di K. H. WATERS, *Traianus Domitiani continuator*, in «American Journal of Philology», XC (1969), pp. 385-405; SOVERINI, *Impero* cit., pp. 546 sg.; PLÁCIDO, *El Optimus Princeps* cit., pp. 174 sgg., pone l'accento sull'immagine di Traiano fra tradizione e innovazione.

[82] PLINIO, *Panegyricus*, 7.1-7.

[83] J. BÉRANGER, *Principatus. Etudes de notions et d'histoire politique dans l'Antiquité gréco-romaine*, Genève 1973, pp. 246 sgg.; SOVERINI, *Impero* cit., pp. 549 sg.

formula propagandistica politico-ideologica utilizzata sin dall'epoca augustea, e il cui modello viene ripreso da Plinio. In definitiva, l'obiettivo di Plinio era di ottenere una legittimazione piena del potere di Traiano, trasformando una realtà concreta, quella che aveva condizionato storicamente l'ascesa di Traiano al potere imperiale, in un'inafferrabile entità di carattere religioso, che nell'immaginario creava l'illusione che il senato potesse influire sulla direzione dello stato, e consentiva al principe di fondare l'esercizio del proprio potere su un consenso che nulla gli toglieva del potere stesso.

In questa realtà storica concreta bisogna mettere in risalto l'importante ruolo svolto come strumento elettorale dall'esercito, del resto piú proclive ad appoggiare la successione dinastica, che dava una maggior sicurezza e potere alla propria forza. Il carattere stesso della disciplina militare portava a favorire l'idea di una monarchia ereditaria di tipo carismatico. Perciò, oltre alla giustificazione ideologico-religiosa espressa nella «teoria» dell'elezione divina, era della massima importanza che l'adozione di Traiano da parte di Nerva venisse accettata dall'esercito: scopo non difficile da raggiungere, visto il prestigio di Traiano tra i soldati e la loro sicurezza che egli li avrebbe guidati alla vittoria. Inoltre, i suoi successi militari lo riallacciavano alla figura del padre, Marco Ulpio Traiano, grande generale di Vespasiano. Questa fu, probabilmente, la ragione per la quale Traiano non prese il gentilizio del padre adottivo, ma conservò quello della propria famiglia in ricordo del progenitore e dei suoi successi militari, confermando cosí indirettamente la linea genealogica quale sistema di trasmissione del potere: la consacrazione del proprio padre biologico ne fu l'espressione piú evidente[84]. In tal modo la successione genealogica veniva incorporata nel modello pliniano dell'*adoptio*, in un difficile equilibrio fra tradizione e innovazione.

Se si tiene conto di tutto ciò, si capisce che i dibattiti che avevano luogo nelle cerchie intellettuali circa la forma migliore di esercitare e di trasmettere il potere monarchico non si riferivano esclusivamente ad aspetti giuridici e ideologici della successione, ma si basavano sui fattori reali dello sviluppo storico[85] e si collegavano ai cambiamenti che andavano sviluppandosi nella struttura sociale ed economica, nonché nei nuovi sistemi di organizzazione del lavoro produttivo.

[84] M. PALADINI, *Divinizzazione di Traiano padre*, in *Hommages à A. Grenier*, Bruxelles 1962, pp. 1194-206; M. DURRY, *Sur Trajan Père*, in *Les empereurs* cit., pp. 45-54; PLÁCIDO, *El Optimus Princeps* cit., p. 177.

[85] F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, IV/1, Napoli 1974², pp. 430 sg.

L'immagine di Traiano come *optimus princeps* che esercita il potere in modo peculiare viene elaborata a partire da quattro aspetti basilari in rapporto tra loro e che hanno contribuito in maniera fondamentale all'idealizzazione di un'epoca di dubbia stabilità, che viene contrapposta alle precedenti, anche se non riesce ad annullare del tutto le proprie contraddizioni all'interno del processo storico reale.

a. La *libertas* come antitesi della tirannide in tutte le sue forme e come concetto, insieme alla *dignitas*, su cui poggiavano i rapporti tra il principe e l'aristocrazia senatoria, garantendo a quest'ultima i propri privilegi e il proprio potere. La *moderatio* del principe[86] riesce a far sí che gli *optimi* si ritengano suoi amici e desiderino intensamente imitarlo[87], cosí come i suoi famigliari[88]; in tal modo nasce un'immagine di collaborazione e di identificazione con loro. Per la verità, sappiamo che il senato, all'epoca di Traiano, mancò quasi totalmente di iniziativa[89].

b. La sottomissione del principe alle leggi[90], alla stregua di un cittadino qualsiasi, anche se il migliore di tutti. Lo slogan propagandato da Plinio sarà *leges super principem*, contrapposto al tradizionale *princeps super leges*. Nel libro V delle *Lettere* egli sostiene la stessa posizione riguardo alle leggi, che dovrebbero essere garantite dal senato[91]. Da questo deriva anche l'immagine di repubblicanismo proiettata dai poteri e dall'autorità di Traiano sul suo modo di presentarsi davanti al senato e al popolo romano. Perciò può essere considerato *vindex libertatis*, se paragonato ai tempi nefandi di Domiziano: una ripresa della tradizione augustea[92]. Nella realtà storica, ciò che rimane nascosta è la difesa per iniziativa del principe degli interessi senatorî, la difesa di un tipo di società strutturata attorno alla proprietà terriera e alla differenziazione sociale nei suoi molteplici aspetti, dai piú contestati ai piú condivisi[93].

c. Le cosiddette «virtú imperiali» contribuiscono alla creazione della figura carismatica dell'imperatore, la quale avrà un'accoglienza po-

[86] PLINIO, *Panegyricus*, 9.1.

[87] *Ibid.*, 45.3-5.

[88] *Ibid.*, 84.4-5.

[89] R. J. A. TALBERT, *The Senate of Imperial Rome*, Princeton 1984, p. 490; K. H. WATERS, *Trajan's character in the literary tradition*, in J. A. S. EVANS (a cura di), *Polis and Imperium. Studies in Honour of E. T. S. Salmon*, Toronto 1974, pp. 247-48; MILLAR, *The Emperor* cit., pp. 350-54, analizzano i complessi rapporti tra il senato e Traiano.

[90] PLINIO, *Panegyricus*, 65.1.

[91] ID., *Epistulae*, 5.13.7. SHERWIN-WHITE, *The Letters* cit., pp. 342-43.

[92] *Res gestae Divi Augusti*, 1.1; BÉRANGER, *Principatus* cit., p. 245, n. 8; FEDELI, *Il «Panegirico»* cit., p. 459.

[93] DE MARTINO, *Storia* cit., pp. 431 sg.; A. WALLACE-HADRILL, *The emperor and his virtues*, in «Historia», XXX (1981), p. 318; ID., *Civilis princeps: between citizen and king*, in «Journal of Roman Studies», LXXII (1982), pp. 32-49; SCHOWALTER, *The Emperor* cit., pp. 67-71.

polare molto favorevole. Tali virtú attribuiscono alla sua maestà qualità sovrannaturali, collocando lui stesso al di sopra del resto degli uomini, al confine tra l'umano e il divino; in tal modo si promuove la diffusione del culto imperiale[94]. Da questo punto di vista, le virtú si configuravano come un veicolo di propaganda politica che creava coesione nell'opinione pubblica, integrava i diversi settori sociali nel loro rapporto col sovrano e, nel contempo, definiva in concreto il carattere e l'articolazione politica del regno. Avevano, quindi, la funzione di elaborare, formalizzare e intensificare l'immagine imperiale, finendo quindi per partecipare, come un fattore in piú, alla costruzione di una teoria politica della regalità[95].

d. Infine, è importante la «teologia» gioviana[96] ed erculea, che svolge un ruolo significativo nella teoria monarchica di Plinio per giustificare il potere del principe all'interno e all'esterno dell'impero, allorché si presenta associata all'espansionismo di Traiano. In tal senso, benché il titolo di *Optimus* si riferisca al carattere cittadino del principe, è anche il risultato dell'accumulazione di titoli in quanto capo militare, conquistatore e vittorioso: Germanico, Dacico, Partico; e per questa ragione lo accetta soltanto dopo gli altri[97]. Con il *cognomen* in questione si cerca di rappresentare il suo successo militare come un mezzo per raggiungere la pace e portare a compimento una politica civica di tipo evergetico (gli *alimenta*) commemorata nell'arco di Benevento (figg. 4-6) e in monete recanti figure di bambini e l'iscrizione ROMA RES. Un tale modo di integrare gli aspetti militari e civili esprimeva coerentemente le esigenze reali, ed era soddisfacente per il senato e per l'esercito. L'integrazione dell'aspetto militare e di quello civile viene esemplificato nel

[94] R. M. CID LÓPEZ, *El culto imperial en la época de Trajano*, in GONZÁLEZ (a cura di), *IMP. CAES. NERVA* cit., p. 67; Y. SCHOCHAT, *The change in the Roman religion at the time of the emperor Trajan*, in «Latomus», XLIV (1985), pp. 317-36.

[95] CHARLESWORTH, *The virtues* cit., pp. 105 sgg.; J. R. FEARS, *The theology of Victory at Rome: approaches and problems* e *The cult of virtues and Roman imperial ideology*, in *ANRW*, II, 17/2 (1981), rispettivamente pp. 736-826 e 827-948; WALLACE-HADRILL, *The Emperor* cit., pp. 300 sgg.; M. RODRÍGUEZ-GERVÁS, *Propaganda política y opinión pública en los Panegíricos latinos del Bajo Imperio*, Salamanca 1991, p. 12.

[96] SCHOWALTER, *The Emperor* cit., pp. 16-27, critica l'utilizzazione meccanica che fa Fears della teologia gioviana a proposito della successione imperiale; egli mette in questione persino l'impiego stesso del termine «teologia». In questo senso anche F. MILLAR, *Review of J. R. Fears, Princeps a diis electus*, in «Gnomon», LI (1979), pp. 406 sg.

[97] Sulle diverse date proposte per il conferimento del titolo cfr. A. CARANDINI, *Roma, anno 112. La III Orazione peri basileas di Dione di Prusa, Traiano philoikeios e una gemma del Museo Nazionale di Napoli*, in «Archeologia Classica», XVIII (1966), pp. 138-42; B. SCARDIGLI, *Da Traianus Optimus a Traianus Optimus Augustus*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XXVIII (1974), pp. 60, 66, stabilisce l'anno 99; SHERWIN-WHITE, *The Letters* cit., p. 557, propende per l'anno 114, dopo la sua prima vittoria in Oriente.

Figura 4.
Sacrificio di Traiano. Rilievo dell'arco di Benevento.

Figura 5.
Traiano presiede alla distribuzione degli *alimenta*. Rilievo dell'arco di Benevento.

modo piú elaborato dall'organizzazione dello spazio urbano nella stessa città di Roma, in particolare per quanto riguarda la creazione del Foro Traiano, con la colonna e la basilica. La colonna in se stessa (fig. 7) esprime visivamente tale sintesi tra una prassi espansionistica come mezzo per raggiungere la pace e per portare a compimento una politica civile di tipo evergetico, e il necessario collegamento tra l'«azione» e le «idee» nel sistema di valori dell'epoca di Traiano. Collegamento che S. Settis[98] trova nell'*exemplum* che la figura di Traiano diverrà per i suoi successori, restando cosí fissato per sempre il ruolo dominante del principe all'interno dell'ordine istituzionale romano, in tempi di pace come in tempi di guerra, in modo simile allo stesso *Panegirico* e ai *Περὶ βασιλείας* di Dione.

D'altra parte, *Optimus* esprimeva un rapporto particolare con la divinità, poiché, insieme a *Maximus*, era l'epiteto di Giove che lo aveva

[98] S. SETTIS, *La Colonne Trajana: invention, composition, disposition*, in «Annales», XL, 5 (1985), p. 1153. L'autore ha studiato in profondità e con grande rigore la Colonna Traiana, in ogni suo aspetto: cfr. ID. (a cura di), *La Colonna Traiana*, Torino 1988.

Figura 6.
Abdicazione di Giove a favore di Traiano. Rilievo a lato dell'iscrizione dell'arco di Benevento.

scelto come il cittadino migliore. Si stabilisce cosí che a *Iupiter Optimus Maximus* in cielo corrisponde in terra *Traianus Optimus Princeps*[99]. Per giunta, *Optimus* somiglia a *Maximus*, superlativo di *Magnus*, epiteto latino di Alessandro; con ciò, il processo di identificazione si amplifica[100] e Traiano, oltre ad essere il vicario di Giove in terra, riprende il modello di Alessandro per quanto riguarda la vittoria sui Parti, sí da consolida-

[99] PLINIO, *Panegyricus*, 88.5-10.

[100] PLÁCIDO, *Optimus Princeps* cit., p. 178; HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual* cit., pp. 112-15.

Figura 7.
Rilievi della Colonna Traiana.

re la propria immagine carismatica di κοσμοκράτωρ, signore del mondo, dato che l'impero viene concepito come l'οἰκουμένη[101]:

> Questo nome è cosí esclusivamente connesso con la tua persona, quanto lo è quello che ti è venuto da tuo padre; e non ti indica in maniera piú netta e determinata chi ti chiama Traiano di chi ti chiama ottimo, come una volta i Pisoni venivano contraddistinti dalla loro sobrietà, i Lelii dalla loro saggezza, i Metelli dal loro affetto filiale; pregi che basta questo nome da solo a racchiudere tutti insieme. Non può poi essere stimato ottimo se non chi sovrasta tutti gli ottimi nel loro specifico campo di preminenza ... Perciò l'eccelso padre degli uomini e degli dèi viene venerato prima con l'epiteto di Ottimo, poi con quello di Massimo ... Ti sei guadagnato una denominazione che non potrebbe passare ad un altro senza rivelarsi come posticcia se si tratta di un buon imperatore e come falsa se si tratta di uno cattivo e che, anche nel caso che tutti in futuro se la rivendichino, verrà tuttavia sempre riconosciuta come tua. Difatti, come l'appellativo di Augusto rievoca alla nostra mente colui al quale fu per la prima volta consacrato, cosí questa qualifica di ottimo non si ripresenterà mai alla memoria degli uomini senz'essere connessa con la tua figura e tutte le volte che i nostri posteri saranno indotti a chiamare qualcuno ottimo, puntualmente ricorderanno chi meritò di farsene il nome proprio personale[102].

Infine, è significativo il rapporto che si instaura con l'immagine di Ercole: Traiano ne assume il ruolo di liberatore dal male, pacificatore, benefattore del genere umano, destinato per tutti questi motivi, proprio come l'eroe, a divenire immortale. Inoltre, Ercole appariva presente nelle conquiste orientali, ragion per cui l'eroe greco, assieme all'immagine di Alessandro, era molto utile alla propaganda politica imperiale, e Traiano finí per incorporare con grande successo il culto di Ercole nella teologia della Vittoria[103]. Nello stesso senso, il rapporto filiale tra Giove ed Ercole veniva assimilato a quello tra Nerva e Traiano, legittimando la successione tramite l'*adoptio*, la quale, benché in maniera fittizia e limitata, rompeva, come si è visto, con la successione genealogica e, in via del tutto teorica, spianava a qualsiasi membro dell'aristocrazia la strada che conduceva alla porpora imperiale.

Questi aspetti pretendono di stabilire un modello di ciò che dev'essere l'imperatore, nonché un programma politico basato su una sintesi dell'attività civile e militare, espressa in concetti quali *civilitas* e *fortitudo*, rispettivamente. L'azione militare e i suoi benefici economici servivano a risolvere i problemi sociali ed economici derivanti dalle trasfor-

[101] F. CUMONT, *Trajan kosmokrator?*, in «Revue d'Etudes Anciennes», XLII (1940), pp. 408-11; K. H. WATERS, *The reign of Trajan and its place in contemporary scholarship (1960-72)*, in *ANRW*, II/2 (1975), pp. 386-402.

[102] PLINIO, *Panegyricus*, 88.5-10.

[103] HAMMOND, *The Antonine Monarchy* cit., p. 211; FEDELI, *Il «Panegirico»* cit., p. 486; SCARDIGLI, *Da Traianus Optimus* cit., pp. 91 sgg.

mazioni che si erano prodotte nell'impero[104] e, nel contempo, soddisfacevano le aspettative dei senatori. In tal senso si spiegano pienamente le parole di Plinio pronunciate a tutela della posizione di predominio dell'Italia e della sua supremazia economica nell'impero. Questo progetto politico integrato si manifestava come un modo per superare i conflitti dell'ultimo periodo della dinastia flavia, nonché per generare tra i diversi strati sociali una concordia, che a sua volta era l'espressione di una realtà storica.

In tal modo, la propaganda svolta da Plinio realizzava i propri obiettivi, anche se manipolando la realtà stessa. I concetti da lui utilizzati servono da veicolo di promozione e di giustificazione dell'immagine di Traiano quale *optimus princeps* e spaziano fra la tradizione e l'innovazione. Nonostante tutto, questo equilibrio e questa armonia interiore, messi in risalto da tutta la tradizione storiografica a partire da Gibbon, non riescono ad annullare completamente la complessa tensione che si nasconde nella realtà socio-economica di questo periodo di trasformazioni. La politica di Traiano cercò di controllare le tensioni proprie di un'epoca di cambiamento mediante una prassi politica ed economica che permise un consenso tra ricchi e poveri, tra senatori, appartenenti all'ordine equestre, soldati e imperatore, come viene descritto nel discorso[105]. Il teorico Plinio, in qualità di grande proprietario e di portavoce del settore piú tradizionale dell'aristocrazia senatoria, consiglia a Traiano di governare in modo conciliante e in difesa degli interessi del proprio gruppo sociale, ma nel contempo riesce a fare accettare nella pratica agli *optimi* il loro ruolo subordinato nei confronti dei *mandata principis*. L'iniziativa era partita dall'imperatore, ma Plinio, col suo discorso, riuscí a far sí che tutti se ne sentissero partecipi. Attraverso il testo, la finzione politica agisce sull'immaginario come una realtà.

4. *Discorsi sulla regalità di Dione di Prusa.*

La tradizione storiografica presenta il sofista Dione inserito nel dibattito sulla teoria monarchica e sull'azione politica, attività che egli esercitò nel contesto delle città greche. Nei suoi quattro discorsi sulla regalità, dedicati a Traiano[106], egli elaborò una teoria coerente della re-

[104] Sui problemi economici cfr. M. ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale dell'Impero romano*, Firenze 1933, pp. 405-14; V. A. SIRAGO, *L'Italia agraria sotto Traiano*, Lovanio 1958, pp. 81-100; PLÁCIDO, *Optimus Princeps* cit., pp. 180-82.

[105] PLINIO, *Panegyricus*, 22.5-23.

[106] Sulla cronologia e la dedica dei discorsi cfr. H. VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio von*

galità confrontandola con la tirannide. La sua teoria si fonda sull'idea centrale di un rapporto di subordinazione e di somiglianze tra la monarchia terrestre, il βασιλεύς, e la monarchia di Zeus nell'universo. I trattati in questione costituiscono un corpus significativo per la conoscenza dell'ideologia imperiale e del rapporto di quest'ultima con il culto imperiale. Benché Dione abbia utilizzato le stesse fonti di Plinio, di cui era coetaneo, vi sono differenze quanto ai modi di espressione e agli obiettivi dei due, pur nel quadro di una dottrina favorevole alla regalità quale regime politico migliore[107]. Inoltre, il materiale preso in considerazione costituisce uno strumento di riflessione sul rapporto dell'intellettuale col potere, riflessione che riprende il dibattito su tali questioni iniziato dagli intellettuali greci del IV secolo a. C., nel contesto della crisi della *polis*.

In gioventú, Dione si sentí attratto dagli insegnamenti dei cinici e degli stoici[108]. Ebbe rapporti con gli intellettuali perseguitati e fatti giustiziare da Nerone, e le continue critiche che mosse a Domiziano, lo portarono in esilio dall'82 sino al 96, data dell'ascesa al potere di Nerva, che fu accompagnata da un decreto di amnistia. Dopo la fine dell'esilio, egli assunse il ruolo di filosofo politico impegnato nella vita pubblica della propria città, Prusa: fu mediatore tra quest'ultima e il potere centrale, nonché consigliere dell'imperatore Traiano. A quel periodo (103-107) appartengono anche i discorsi politici da lui pronunciati in favore di Roma – che però contengono dure critiche nei confronti dei governatori romani – e in difesa degli interessi delle aristocrazie locali della sua provincia natia, la Bitinia[109]. Di fronte ai Greci, egli vorrebbe non apparire come propagandista delle tesi ufficiali del potere imperiale, ma non sempre questo gli riesce. Cercherà di convincere i suoi ascoltatori che il suo rapporto con il principe presenta taluni aspetti favorevoli agli interessi delle città greche, la cui vitalità ed eredità culturale sono per Dione in-

Prusa, Berlin 1898; P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978, p. 297; C. P. JONES, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Harvard 1978, pp. 139 sgg.; recentemente J. MOLES, *The kingship orations of Dio Chrysostom*, in «Papers of the Leeds International Seminar», VI (1990), pp. 298-375, sostiene in maniera convincente che i quattro discorsi sono dedicati a Traiano e ne fissa la cronologia.

[107] Alcuni autori non vedono differenze tra i due. Su questi problemi cfr. *ibid.*, pp. 298 sgg.; HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual* cit., pp. 47-127.

[108] FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, 8.

[109] Sui discorsi dionei anteriori e posteriori all'esilio cfr. P. DESIDERI, *Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei*, in *ANRW*, II, 33/5 (1991), pp. 3914-29. Sui discorsi bitinici e sull'azione politica di Dione nelle città orientali cfr. B. F. HARRIS, *The Moral and Political Ideas of Dio Chrysostom, with Special Reference to the Bithynian Speeches*, Auckland 1966, pp. 120-135; A. R. R. SHEPPARD, *Dio Chrysostom: the Bithynian years*, in «L'Antiquité Classique», LIII (1984), pp. 157-73.

contestabili: da esse dipendeva il successo dell'impero nonché l'integrazione totale del mondo greco al suo interno[110]. Sono continui i suoi richiami alle aristocrazie locali affinché esercitino con moderazione il potere politico nelle proprie città: la realtà contemporanea del mondo greco nulla ha a che vedere col passato glorioso dell'epoca di Pericle. Vista la crisi nella quale – nel contesto delle monarchie ellenistiche – era sprofondata la Grecia, la sua integrazione nell'impero romano rappresenta una soluzione positiva di fronte alle liti interne e al pericolo dei barbari (figg. 8-9); ma anche Roma beneficiava di questa integrazione, che le assicurava l'eredità culturale della Grecia stessa. Nei confronti del potere centrale, egli si farà portavoce dell'ambizione del proprio gruppo sociale di partecipare alla direzione dello stato attraverso il senato.

Dione non mise mai in discussione la monarchia come regime politico, ma si preoccupava, invece, delle forme di legittimazione del sovrano e dei modi di esercitare il potere. Perciò nei trattati si sforza di presentare un modello ideale di re, detentore di una serie di virtú per le quali viene eletto dal dio per governare la terra. Tale modello vuole essere un riflesso idealizzato della figura di Traiano, associato alla divinità mediante una serie di miti e di simboli da tutti condivisi; grazie a questo gli ascoltatori, partecipi di tali immagini e associazioni comuni a tutti, risultano uniti al sovrano nell'immaginario collettivo, al di là delle differenze territoriali e di classe. In questa prospettiva teorica, egli si pone quale consigliere del principe; ma qualora il principe stesso divenisse un tiranno, trascurando l'osservanza delle virtú imperiali, proprie di un βασιλικὸς ἀνήρ, e perdendo cosí l'appoggio divino, egli afferma che la collaborazione deve interrompersi e arriva a giustificare il tirannicidio in nome della libertà dei sudditi, come accadde con Domiziano.

Nella sua teoria monarchica Dione utilizza un insieme di elementi propri della tradizione storica e mitologica che affondano le proprie radici nell'ellenismo e che saranno molto utili a Traiano per lo sviluppo del culto imperiale. Tra questi elementi spicca in maniera significativa l'utilizzazione del mito di Zeus-Eracle e della figura di Alessandro come modello del buon sovrano[111].

[110] M. J. HIDALGO DE LA VEGA, *El Boristénico de Dión y la ciudad platónica*, in *II Reunión de historiadores del mundo griego antiguo. Homenaje al Prof. Fernando Gascó* (Siviglia, dicembre 1995), in stampa; SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 193-206, mette in rapporto la vitalità delle città greche con i desideri di Roma; questo autore non accetta l'idea che l'azione e gli scritti di Dione avrebbero avuto carattere di propaganda del potere imperiale, e ritiene che i discorsi sulla regalità «non offrano una conferma inequivocabile del diritto di Traiano al potere».

[111] Su queste utilizzazioni cfr. MOLES, *The kingship orations* cit., pp. 300 sgg.; HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual* cit., pp. 65-104; SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 65-100, 190-206.

Figura 8.
Frammento di rilievo raffigurante una battaglia tra barbari e Romani.

Figura 9.
Il miracolo della pioggia. Rilievo della Colonna di Marco Aurelio.

Da una parte, il modello per antonomasia è quello della regalità divina, e cioè Zeus. Al suo fianco risalta anche Eracle, eroe molto elogiato nella tradizione cinica, che ha portato a compimento in terra l'imitazione a misura umana della dominazione cosmica di Zeus. L'esemplarità del re degli dèi e la necessità di imitarlo vengono espresse in diversi passi dei discorsi I e II. Vi si mette in risalto il fatto che l'esercizio del potere monarchico ha origine in Zeus, ma soltanto quello del buon sovrano, rispettoso della norma e della legge comune dell'universo:

> Io vorrei trattare del supremo e primo re e magistrato, che devono sempre imitare, nello svolgere i propri compiti, i mortali e coloro i quali governano le cose umane, rivolgendosi a lui ogni volta che sia possibile e prendendolo a modello di carattere ... È necessario, in principio, che tutte queste virtú siano inerenti alla funzione e al titolo di re[112].

Poi, Dione prosegue:

> Allo stesso modo, di tutti i re che hanno ricevuto potere e carica da Zeus ... colui che governerà il suo popolo con giustizia ed equità, d'accordo con la legge e l'ordinamento di Zeus, avrà un destino fortunato e una fine felice. Invece, chi dovesse trasgredire, disonorando [il dio] ... si mostrerà a tutti gli uomini del suo tempo e ai posteri come un malvagio e un indisciplinato[113].

Per Dione, la regalità si trova in rapporto autenticamente armonico con l'universo, e perciò è da esso che prende il proprio modello. Inoltre, il re deve governare in sintonia con la legge e col cosmo per non compromettere la legittimità del proprio governo. Il cattivo governante viene paragonato a Fetonte[114], fulminato dai raggi di Zeus perché non guida correttamente il carro di suo padre, il Sole. A tutto ciò si aggiunge la sterminata estensione territoriale dello stato romano e la possibilità che essa venga ancora accresciuta, non mediante la violenza, ma con un atteggiamento universalistico che P. Desideri mette in rilievo[115]. Nel fare questi riferimenti, Dione difende l'espansionismo della politica estera di Traiano, in una prospettiva di integrazione piuttosto che di sottomissione; in altre occasioni, invece, lo presenta come un contrappunto negativo dell'organizzazione ideale della *polis*[116].

[112] DIONE CRISOSTOMO, 1.37-42.

[113] *Ibid.*, 1.45-46.

[114] *Ibid.*, 1.46.

[115] DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., p. 309; ID., *Dione di Prusa fra ellenismo e romanità*, in *ANRW*, II, 33/5 (1991), p. 3886.

[116] SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 197-203, mette in risalto le critiche di Dione alla forma dello stato romano. Credo che queste contraddizioni derivino dal fatto che Dione è stretto fra il desiderio di agire politicamente e l'attaccamento a un passato di cui è orgoglioso, e che pretende di rinnovare grazie all'ellenismo.

Quanto al mito di Eracle, Dione lo rielabora in alcuni suoi aspetti per utilizzarlo come paradigma della propria teoria imperiale. La sua variante, presentata alla maniera di un ἱερὸς λόγος, viene proposta nel passo famoso del «bivio»[117]. Eracle, su richiesta di Ermes, inviato di Zeus, deve scegliere tra la monarchia e la tirannide, rappresentate da donne che vivono sulla cima di una montagna; esse possono essere raggiunte per strade diverse. Eracle evita la tirannide e sceglie la monarchia. Questo mito, consacrato da Dione, presenta vari significati nella sua utilizzazione ideologico-politica:

1. L'associazione che si stabilisce tra Eracle e Traiano concorda con l'uso che quest'ultimo farà, nella propria politica religiosa, dell'immagine di Eracle come «liberatore dal male e pacificatore», contribuendo con ciò a uno sviluppo del culto dell'imperatore e rafforzando la sua immagine semidivina[118]. Per un altro verso, egli si riallacciava a una certa tradizione repubblicana, identificandosi con personaggi della repubblica, come Silla e Pompeo, che amavano farsi rappresentare con tratti erculei.

2. Questo mito serve a giustificare e a legittimare la successione da Nerva a Traiano, fondata sull'*adoptio*. Il rapporto padre/figlio esistente tra Zeus ed Eracle viene riprodotto da quello esistente tra Nerva e Traiano, per quanto Dione enfatizzi anche la prova da sostenere: da essa scaturirà l'elezione divina a re dell'uomo migliore, grazie alle sue virtú. Proprio come Eracle, il re sceglie la strada migliore, quella che porta alla regalità, trasformandosi cosí in monarca del genere umano, salvatore della terra e degli uomini[119].

3. Infine, è importante tener conto della parte che lo stesso Dione si attribuisce nella narrazione, cosa che non viene messa in risalto negli studi sui discorsi in questione. Egli è colui che porta il messaggio divino davanti al sovrano, e in questo modo la sua presenza assume una dimensione religiosa, equiparandosi, nel suo rapporto col monarca, alle figure degli *amici deorum*, uomini divini[120]. Inoltre, accresce il prestigio delle proprie riflessioni teoriche sulla regalità identificandosi con Er-

[117] DIONE CRISOSTOMO, 1.58-84.

[118] P. LAMBRECHTS, *Les empereurs romains et leur politique religieuse*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», XXX (1957), pp. 497 sgg.; M. JACZYNOWSKA, *Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut Empire*, in *ANRW*, II, 17/1 (1981), pp. 635-37; CID LÓPEZ, *El culto* cit., pp. 49-55; HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual* cit., pp. 69 sg.

[119] D. KIENAST, *Nerva und das Kaisertum Trajans*, in «Historia», XVII (1968), p. 69, ritiene che il mito di Eracle legittimi la successione ereditaria diretta e l'idea della divinizzazione del potere imperiale; DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., pp. 313 sg., concede maggiore importanza alla verifica delle capacità del candidato.

[120] HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual* cit., pp. 70 sg.

mes, messaggero di dio; identificazione che ritorna anche in altri discorsi[121].

L'utilizzazione della figura di Alessandro appare nei trattati II e IV sulla regalità, nel quadro di una serie di dialoghi-dibattiti sulla migliore formazione del sovrano e sul rapporto tra l'intellettuale e il potere politico. Il discorso II è costruito a mo' di dialogo tra Filippo di Macedonia e suo figlio. L'immagine di Alessandro-allievo che appare all'inizio si trasforma in quella di un Alessandro-maestro[122], che discetta correttamente sul tema in discussione: la migliore formazione del βασιλεύς. Dione presenta Alessandro come precedente da imitare da parte dell'imperatore e come sintesi tra l'eroe omerico e l'Eracle stoico, che lavora a beneficio dell'umanità tramite la conquista del mondo; perciò non sorprende il rapporto di questo discorso con la prima guerra dacica[123]. Proprio il successo militare di Traiano e la sua capacità organizzativa nell'esercitare il potere in armonia con gli interessi senatorî furono elementi decisivi per la rinascita del mito di Alessandro, privato però di quei caratteri che ne precludevano l'utilizzazione come modello degno di essere imitato da parte dei sovrani romani, bisognosi di fornire nuove basi carismatiche alle proprie forme di dominio[124].

In questo senso, l'Alessandro di Dione corrisponde all'immagine idealizzata del monarca stoico, amante della conoscenza, conquistatore ma nel contempo integratore e capace di creare la concordia. Perciò, anche Alessandro veniva identificato con Eracle, e il suo culto veniva inserito persino nella teologia della Vittoria. È evidente che tale immagine di Alessandro si adattava perfettamente alle necessità dell'epoca di Traiano, che era caratterizzata da una rinascita delle idee espansionistiche messe in pratica da Traiano stesso (guerre daciche e partiche), ma con obiettivi che si scostavano da quelli proposti dagli imperatori giulio-claudi, modelli di «cattivi imperatori» e «tiranni», innanzitutto Caligola e Nerone. Inoltre, Alessandro assume, nella polemica col padre Filippo, la parte dell'intellettuale che consiglia e insegna al re il miglior modo possibile di governare. Tale scenario è la trasposizione del ruolo

[121] DIONE CRISOSTOMO, 32.21-22.

[122] DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., p. 317; MOLES, *The kingship orations* cit., pp. 347 sg., ne spiegano il significato.

[123] Seguo la cronologia che si trova *ibid.*, p. 347. L'autore, nel ricostruire la cronologia dei discorsi, è riuscito a gettar luce sul rapporto progressivo di Dione con Traiano e sull'accettazione, da parte di quest'ultimo, del programma filosofico dioneo.

[124] L. CRACCO RUGGINI, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo*, in «Athenaeum», XLIII (1965), pp. 6 sgg.; D. PLÁCIDO, *Alejandro y los emperadores romanos en la historiografía griega*, in *Neronia IV. Alejandro Magno modelo de emperadores romanos*, Bruxelles 1990, pp. 61 sg.

esercitato da Dione come intellettuale e uomo politico che con sottigliezza consiglia Traiano sulla forma migliore di regalità.

Nel discorso IV Dione riproduce un dibattito tra Alessandro e Diogene cinico. Nel terzo dialogo del discorso[125], il mito di Alessandro viene utilizzato di nuovo come oggetto di interpretazione e di giustificazione politica. Nella controversia vengono trattate alcune questioni circa l'espansionismo, nel suo rapporto col potere militare, e con la sicurezza che offre la βασιλεία di fronte ai nemici esterni. In questo modo, Alessandro si presenta come il re piú grande di tutti; Diogene, tuttavia, respinge il modo di porre la questione, negando che il vero re possa poggiare il proprio potere su un tale tipo di egemonia, fondata esclusivamente sulla conquista.

A una prima lettura può sembrare, come taluni studiosi hanno sostenuto[126], che l'Alessandro scelto qui sia quello della tradizione orientalizzante, modello proprio di quegli imperatori che agirono da tiranni, respinto dalla tradizione della scuola cinico-stoica, la qual cosa spiegherebbe l'opposizione di Diogene ad Alessandro nel corso del dibattito. Questa interpretazione ha logicamente indotto gli studiosi sopraindicati a ritenere che il discorso sia stato destinato a Domiziano, nel cui agire da tiranno si riconosce questa tradizione di Alessandro. Tuttavia, se si analizza il testo in profondità, la questione non risulta tanto chiara, né si può affermare in maniera netta che esiste una rigida linea divisoria tra le due tradizioni. Perciò, a dispetto delle tensioni che si avvertono nell'utilizzazione del modello di Alessandro, il risultato significativo risiede nel fatto che la scelta stessa di Dione di creare un dibattito tra Alessandro e Diogene contribuisce a ottenere una sintesi tra le due tradizioni e si presenta come l'espressione dell'integrazione culturale stessa raggiunta con Traiano[127].

In tal senso, l'ambigua utilizzazione del modello di Alessandro da parte di Dione, nella sua teoria monarchica, ha l'obiettivo di adeguare una forma di potere politico alle nuove realtà storiche che stanno sviluppandosi in quest'epoca: di rappresentare, cioè, la necessità di nuove

[125] DIONE CRISOSTOMO, 4.45-75.

[126] R. HÖISTAD, *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala 1948, p. 220; CRACCO RUGGINI, *Sulla cristianizzazione* cit., pp. 41, 48 sg.; DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., p. 337.

[127] PLÁCIDO, *Alejandro* cit., pp. 62 sg. Sulle tradizioni relative ad Alessandro e la loro utilizzazione politica cfr. P. CEAUSESCU, *La double image d'Alexandre le Grand à Rome. Essai d'une explication politique*, in «Studii clasice», XVI (1974), pp. 154 sgg.; R. J. FEARS, *The stoic view of the career and the character of Alexander the Great*, in «Philologus. Zeitschrift für klassische Philologie», CXVIII (1974), pp. 125-29; G. ZECCHINI, *Alessandro Magno nella cultura dell'età antonina*, in SORDI (a cura di), *Alessandro Magno* cit., pp. 196-98.

forme di controllo sui popoli sottomessi, nell'alternativa tra dominazione e fusione[128]. Sarà Traiano, fondendo la tradizione dell'*optimus princeps* con quella dell'abile conquistatore, a dare un carattere nuovo alla conquista[129]. Quest'ultima ovviamente rispondeva a interessi che avevano a che fare con la parte orientale dell'impero e le relative province; perciò Dione si serve di questa immagine di Traiano per modificare quella di Alessandro – conquistatore di Babilonia, re vittorioso che però non diverrà un buon re[130] fintantoché non riuscirà ad essere un uomo saggio mediante la παιδεία divina[131] – sforzandosi di mettere insieme, a tal fine, categorie ciniche e stoiche[132].

Il risultato di tutto ciò sarebbe un impero nel quale la solidarietà e l'integrazione dei popoli conquistati divenissero i fondamenti del potere regale. Di conseguenza, l'immagine di Alessandro esemplifica la natura della regalità come il miglior regime e, nel contempo, può offrire «tutti i volti del potere, dagli eccessi del potere dispotico sino ai vantaggi di un potere monarchico conquistatore, in grado di ampliare, grazie alle proprie qualità militari, il potere ecumenico dei Romani, via efficacissima per garantire la concordia interna», come afferma D. Plácido[133].

5. *Connessioni della teoria monarchica con il culto imperiale nell'ambito greco-orientale.*

I trattati sulla regalità, oltre a elaborare una teoria politica attorno al re ideale e all'esercizio del suo potere, hanno a che vedere con gli sviluppi del culto imperiale, fenomeno che partecipa del sistema politico e di quello religioso dell'impero romano, in quanto rappresentazione del potere[134]. Il culto imperiale, e la sua pratica, aiutava a risolvere i problemi della dominazione romana nei territori conquistati e, nel con-

[128] PLÁCIDO, *Alejandro* cit., p. 65; HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual* cit., pp. 93 sg.

[129] PLÁCIDO, *Alejandro* cit., p. 67; CEAUSESCU, *La double image* cit., pp. 153 sgg., e ZECCHINI, *Alessandro Magno* cit., pp. 198-202.

[130] DIONE CRISOSTOMO, 4.53.

[131] *Ibid.*, 4.16-38.

[132] MOLES, *The kingship orations* cit., pp. 348-49, 361, ritiene che in questo discorso Dione assimili l'ideale cinico della regalità morale alla regalità politica; HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual* cit., pp. 96 sg.

[133] PLÁCIDO, *Alejandro* cit., pp. 62-65.

[134] Al riguardo è imprescindibile S. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, pp. 52 sg., 234 sg. L'autore sostiene una separazione dei due livelli e mette in risalto il livello religioso come rappresentazione del potere.

tempo, esercitava una forma di controllo ideologico su di essi. Le forme in cui il culto si manifestava erano diverse, e andavano da quelle organizzate istituzionalmente a livello provinciale con templi, sacerdozi e festività annuali inserite nel calendario, sino all'organizzazione del culto in città singole e nel quadro dei culti civici e delle pratiche locali. Questo esercizio del culto imperiale a livello locale presentava una varietà maggiore e assimilava le forme religiose delle comunità nei rispettivi territori.

Il culto imperiale non implicava la divinizzazione in vita del sovrano; soltanto dopo la morte egli raggiungeva il rango di un dio nel pantheon romano, con propri sacerdoti, devozioni, onori ecc. Arrivava allora a riassumere nella propria persona tutta la mitologia filosofica intessuta attorno all'eroe, essere pienamente umano ma dall'ascendenza divina e destinato all'immortalità grazie alle sue virtú, ai suoi meriti e alla sua azione benefica[135]. La sua divinizzazione una volta morto si spiegava per via della parte divina del suo spirito e del carisma di cui aveva goduto in vita, i quali lo rendevano partecipe della divinità e configuravano il carattere religioso e politico del culto. Una simile sacralizzazione della persona del sovrano lo trasformava nel riflesso della divinità all'interno dell'universo umano.

Il rapporto del culto imperiale col sistema politico si palesava in maniera immediata come chiaro tentativo di legittimare il potere degli imperatori, di risolvere i conflitti e di dare coesione alla società romana, tanto dispersa ed eterogenea, attorno alla figura del sovrano, testa dello stato. Il rapporto col sistema religioso fu invece piú complesso e sottile. Da un lato si trovavano gli omaggi, le cerimonie e gli onori che la popolazione dell'impero dedicava alla figura imperiale, carismatica e benefattrice, assente e presente, e la maniera piú significativa di esprimere questa gratitudine fu la venerazione del sovrano mediante un culto[136]. Tra i ceti popolari, l'idea di un imperatore divino non poneva alcun problema particolare, ma negli ambienti colti greco-romani il concetto era difficile da ammettere, e lo si prendeva soltanto come manifestazione degli onori dovuti all'imperatore. Perciò i sovrani, benché personalmente non fossero contrari all'identificazione della propria figura con la divinità, rifiutarono ufficialmente onori divini da parte di singole città, ac-

[135] MARTIN, *L'idée* cit., p. 435.

[136] E. BICKERMAN, *Consecratio*, e G. W. BOWERSOCK, *Greek intellectuals and the imperial cult in the second century A.D.*, in W. DEN BOER (a cura di), *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Vandœuvres-Genève 1973, rispettivamente pp. 3-25 e 198; D. FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West*, I, Leiden - New York - Cologne 1993, p. 30.

cettando soltanto quelli istituzionali, che non destavano il sospetto di alterare il carattere umano dei sovrani stessi.

Il culto imperiale si stabilí con forza nei territori greco-orientali, ma esso non nacque dai culti regali ellenistici; si trattava di qualcosa di nuovo e dovette essere elaborato, organizzato e diffuso in maniera diversa, come dimostra F. Millar[137]. Lo studioso, basandosi su materiale epigrafico, ha constatato l'importanza che all'interno delle cerimonie e delle feste delle città greche aveva la figura dell'imperatore come benefattore, al quale si rendevano culto e onori assieme agli dèi tradizionali o alla divinità piú importante di ogni città. In altri casi egli era onorato da solo, nei Σεβαστεῖα, Καισάρεια o in altre festività simili. Il panorama or ora evocato «era un simbolo della complessità di credenze 'romano-greche', di costumi e di pratiche comunitarie che costituivano la vita collettiva della città greca di epoca imperiale»[138]. In tale contesto, il culto imperiale definiva il rapporto delle comunità tra di loro e con l'imperatore in maniera simile ad altre pratiche, come le ambascerie[139]. Inoltre, creava rapporti di potere tra l'imperatore e i sudditi e, nel contempo, rafforzava quello delle élite cittadine all'interno delle proprie comunità. Tutto ciò faceva parte delle complesse strategie del potere[140].

Per i settori colti – tra i quali gli esponenti dello stoicismo e della Seconda Sofistica – il βασιλεύς sarà sempre un uomo che, per le virtú e l'amore verso la filosofia e verso gli dèi, viene eletto dagli dèi stessi come il migliore per governare il mondo, imitando la regalità divina. Il potere monarchico si manifesta come un servizio e un dono divino, ma il principe deve rispettare le leggi, esercitare il potere in maniera moderata e appoggiarsi ai migliori, di modo che i rapporti clientelari con i sudditi si sviluppino armoniosamente, la qual cosa è la base essenziale per la riproduzione del sistema stesso. Tali idee non ostacolarono il culto imperiale né il suo sviluppo in tutto l'impero; anzi, contribuirono a potenziarlo e a consolidarlo.

La *consecratio* non veniva accordata dal senato che dopo la morte dell'imperatore e dietro petizione del suo successore al trono. La sua

[137] F. MILLAR, *State and subject: the impact of monarchy*, in F. MILLAR e E. SEGAL (a cura di), *Caesar Augustus. Seven Aspects*, Oxford 1984, pp. 53-54; MILLAR, *The Greek city* cit., pp. 248-53. Ringrazio il professor Fergus Millar per le indicazioni che ha voluto darmi su queste questioni; tuttavia, la responsabilità delle idee qui esposte e delle loro deficienze è soltanto mia.

[138] *Ibid.*, pp. 248-53.

[139] ID., *The Emperor* cit., pp. 375-463; PRICE, *Rituals* cit., p. 242; E. COLLAS-HEDDELAND, *Le culte impérial dans la compétition des titres sous le Haut-Empire. Une lettre d'Antonin aux Ephésius*, in «Revue des Etudes Grecques», CVIII (1995), pp. 427 sgg.

[140] PRICE, *Rituals* cit., p. 248.

concessione stava a significare che egli aveva governato in accordo con i senatori, ovvero che aveva rispettato il modello dei teorici del *bonus princeps* e perciò raggiungeva il rango di *divus* (fig. 10). Ma alcuni studiosi[141] hanno trovato indizi che rivelano che gli imperatori non erano contrari alla propria divinizzazione in vita, e che per soddisfare tale desiderio si servirono sottilmente delle manifestazioni spontanee di comunità e individui della zona greco-orientale che offrivano loro onori divini e organizzavano culti alla loro persona. D'altra parte, esiste la possibilità che il materiale filosofico-religioso incorporato dagli intellettuali sopraindicati nelle rispettive teorie sia stato utilizzato per la diffusio-

[141] FISHWICK, *The Imperial Cult* cit., pp. 90 sg.; PRICE, *Rituals* cit., pp. 239-48; ID., *From noble funerals to divine cult: the consecration of Roman emperors*, in D. CANNADINE e S. PRICE (a cura di), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge 1987, pp. 57 sgg., 77 sgg.

Figura 10.
Adriano mostra al figlio adottivo Antonino l'ascesa al cielo della moglie Sabina.

ne del culto imperiale, proprio come accadeva per altre forme di propaganda, come le monete, la scultura e l'architettura. Alcuni esempi illustreranno in maniera appropriata questo punto.

L'elogio che Seneca fa del rapporto di Nerone col Sole, evidentemente non esprime, come hanno sostenuto certi studiosi[142], una teologia solare di origine egizia voluta dallo stesso imperatore ed esemplificata dalla Domus Aurea; faceva parte, invece, dei simboli condivisi all'interno della religione romana tradizionale. Apollo era stato uno degli dèi che Augusto aveva onorato maggiormente per essere stato appoggiato da lui nella battaglia di Azio. Tuttavia, il desiderio crescente da parte di Nerone di raggiungere la popolarità e l'immortalità in seno alla plebe greca e romana, unito al suo filellenismo, lo indussero a promulgare un decreto con il quale veniva creato un culto alla sua persona identificato con quello di Zeus Eleuterio[143]. L'uso che egli fa della *levitas* al posto della *gravitas*, unito a una prassi politica dal carattere autocratico[144], riuscí a trasformare il governo del *princeps clemens* di Seneca in una monarchia assoluta e popolare.

Nel caso di Plinio e di Dione di Prusa, molteplici e chiare sono le affermazioni riguardanti la natura umana del principe e la sua sottomissione al dio creatore dell'universo, Giove-Zeus, che egli deve imitare e amare. Entrambi gli autori utilizzano in modo peculiare i miti di Giove-Zeus e di Ercole-Eracle, la concezione dell'*optimus princeps* e il modello di Alessandro come elementi fondamentali delle rispettive teorie monarchiche, nelle quali veniva stabilita una serie di complesse affinità tra Nerva e Traiano, Giove ed Ercole, Ercole e Traiano o Alessandro e Traiano. Tuttavia, queste teorie, che condividevano miti, retorica e vocabolario, espressi diversamente dalla personale sensibilità di ognuno dei due autori, furono utilizzate da Traiano nella propria politica religiosa in favore dello sviluppo del culto imperiale in un misto di tradizione e innovazione, divenendo persino un punto di riferimento per gli altri Antonini e per i Severi.

Il concetto di *optimus princeps*, che Plinio metteva idealmente in rapporto con gli *optimi cives* repubblicani, serví a Traiano per la propria

[142] H. P. L'ORANGE, *Domus Aurea: der Sonnenpalast*, in «Simbolae Osloenses», 1942, pp. 68 sgg.; GRIMAL, *Sénèque* cit., pp. 115 sg., 126 sgg.; FEARS, *Nero* cit., pp. 493 sgg., con sfumature. Contro, C. E. MANNING, *Acting and Nero's conception of the principate*, in «Greece and Rome», XXII (1975), pp. 165-68; GABBA, *Seneca* cit., p. 259.

[143] S. PRICE, *Gods and emperors*, in «Journal of Hellenistic Studies», CIV (1984), p. 79.

[144] SVETONIO, *Nero*, 53, sulla *popularitas*. Sull'uso della *levitas* confrontata alla *gravitas* cfr. Z. YAVETZ, *Plebs and Princeps*, Oxford 1969, pp. 167-76; MANNING, *Acting* cit., pp. 169 sgg.; WALLACE-HADRILL, *Civilis Princeps* cit., pp. 41-43; recentemente J. EISNER e J. MASTERS (a cura di), *Reflections of Nero: Culture, History and Representation*, London 1994, pp. 103 sgg.

identificazione con Giove Ottimo Massimo, che si impregnò di elementi propri della cultura greca rilanciati dall'ellenismo. Cosí, *Optimus* lo avvicina a *Maximus*, superlativo dell'epiteto di Alessandro, *Magnus*: qui Traiano adottava il modello di Alessandro, con il quale consolidava la propria immagine di κοσμοκράτωρ, come è stato indicato prima. Questo stesso intento si può desumere dall'arco di Benevento, dalla Colonna Traiana e dalle serie monetali di Traiano dell'anno 114 – quando iniziano le campagne orientali –, in cui l'immagine del sovrano è una personificazione del sole[145]. Anche la costruzione a Pergamo di un Traianeum[146], nel quale l'imperatore appariva associato a Zeus Filio, può indicare che l'identificazione di Traiano con il dio non era eccezionale tra i Greci, a dispetto delle obiezioni dei teorici. Per i fedeli in genere era indifferente che il vincolo fosse di assimilazione oppure di subordinazione: la presenza di entrambe le figure bastava ad assicurare la diffusione del culto imperiale. Nella parte occidentale dell'impero abbiamo un esempio molto significativo del suddetto culto: si tratta del celebre ponte di Alcantara, fatto costruire da un ricco privato, Lacer, negli anni 103-104, e dedicato a tutti gli imperatori divinizzati dopo la loro morte e al Cesare vivo, Traiano. Come afferma R. Etienne[147], si tratta dell'unica manifestazione di deificazione in vita di Traiano nell'Occidente romano. Con questi esempi si vuole mettere in risalto la complementarità di fonti diverse, nel quadro della specificità di ciascuna di esse, e dei diversi modi di espressione, per ciò che riguarda l'elaborazione di una teoria monarchica e il suo rapporto con il culto imperiale.

La figura dell'eroe greco Eracle fu anch'essa utilizzata dall'imperatore nella sua traiettoria di accostamento alla divinità. Eracle era un umano divenuto immortale grazie al suo agire in beneficio dell'umanità; cosí viene sempre considerato da Plinio e da Dione nei loro discorsi. Traiano, ritenuto anch'egli un benefattore del genere umano, sarebbe, come lui, divenuto un dio, e fu persino raffigurato come Ercole[148]; come si vede, il culto dell'eroe fu uno strumento molto efficace per la diffusione del culto imperiale. Dione, dal canto suo, sostiene che il buon

[145] G. G. BELLONI, *Significato storico-politico delle figurazioni e delle scritte delle monete da Augusto a Traiano*, in *ANRW*, II, 1 (1974), pp. 1111 sgg.; M. ROTILI, *L'Arco di Traiano a Benevento*, Roma 1972; SETTIS, *La Colonne* cit., pp. 1163-73.

[146] Sulle testimonianze di Pergamo cfr. PRICE, *Rituals* cit., pp. 137, 177, 182, 187, 252, 268 sg. e 273.

[147] R. ETIENNE, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris 1958, pp. 480-84.

[148] W. H. GROSS, *Das Bildnis Traians*, Berlin 1940, n. 45; B. FELLETTI MAJ, *Museo Nazionale Romano. I Ritratti*, Roma 1953, n. 166; LAMBRECHTS, *Les empereurs* cit., p. 498; JACZYNOWSKA, *Le culte* cit., pp. 635 sgg.

re può essere considerato come δαίμων o come eroe dopo la morte: con ciò l'allusione al culto imperiale diventa suo malgrado inevitabile[149]. In altri passi, egli si riferisce persino a una doppia παιδεία: quella tradizionale dei Greci e quella divina, in rapporto con l'arte del miglior governo, trasmessa da Zeus[150]. Questa seconda, com'è evidente, può servire all'imperatore nel suo rapporto speciale con la divinità. Infine, le descrizioni della relazione del sovrano col Sole[151] non soltanto esemplificano la concezione stoica dell'armonia universale e sono un paradigma comune per i buoni re, ma possono anche indicare lo sviluppo del culto solare all'epoca di Traiano e il suo rapporto con la promozione e lo sviluppo del culto imperiale nella *pars orientis*.

Nel corso dei secoli II e III d. C. le espressioni riguardanti la divinità dell'imperatore aumentano progressivamente sia nelle dediche provinciali al capo dello stato che nelle opere degli scrittori di quel periodo[152]. I termini θεῖος e θειότης venivano applicati indistintamente all'imperatore e agli dèi. In tal senso, il grande sviluppo del culto imperiale nella zona in questione, con gli ultimi Antonini, può stare a indicare una risposta positiva della popolazione greca al filellenismo degli imperatori. La divinità dell'imperatore risulta ora dalla sottolineatura della sua somiglianza con gli dèi, ora in passi che illustrano il valore politico del culto imperiale quale veicolo di comunicazione tra governanti e governati. Questa situazione è l'espressione ideologica di un'accresciuta centralizzazione del potere politico. Il precedente di Vespasiano, che legittima il proprio potere autocratico con la *lex de imperio*, verrà imitato e superato dagli Antonini, e si raggiungerà il punto piú alto sotto i Severi, con l'utilizzazione di un vocabolario ufficiale che proiettava sull'imperatore e la sua *domus* un carattere divino. Ciò coincide col fatto che il potere diventa sempre piú assoluto, con lo sviluppo di un misticismo religioso e con un'esigenza di dar lustro alla βασιλεία all'indomani di una nuova guerra civile tra vari candidati alla porpora imperiale. Per tal ragione, Settimio Severo stabilí una linea di continuità con gli Antonini e fece coincidere la celebrazione della sua *Victoria Parthica* – il 28 gen-

[149] DIONE CRISOSTOMO, 3.54. Per PRICE, *Rituals* cit., p. 33, e per FISHWICK, *The Imperial Cult* cit., p. 21, il rapporto è chiaro; per MOLES, *The kingship orations* cit., p. 356, e per SWAIN, *Hellenism* cit., p. 195, esso è poco rilevante.

[150] DIONE CRISOSTOMO, 4.26-38.

[151] MOLES, *The kingship orations* cit., pp. 357 sgg.; HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual* cit., pp. 65-90.

[152] SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 286 sgg., raccoglie dati dalle opere di Aristide, Luciano e Dione Cassio, mentre ritiene che Dione di Prusa non sia d'accordo sulla divinizzazione degli imperatori (pp. 194 sg.).

naio del 198 – col *dies imperii* di Traiano – il 28 gennaio del 98. La sua monarchia acquisiva in tal modo prestigio e legittimazione e, nel contempo, contribuiva a preservare, a scopo propagandistico, il ricordo del «secolo dei lumi» antoniniano, del quale egli si considerava seguace ed erede.

JOSÉ MIGUEL ALONSO-NÚÑEZ

Le letture greche della storia di Roma e lo sviluppo della storia universale

È l'impatto di Roma nel Mediterraneo orientale che provoca la comparsa della storiografia universale in quanto tale, e il suo formulatore è Polibio. Fino ad allora erano esistite solo riflessioni che, in un certo modo, si occupavano del decorso storico in senso universalistico, ma che non possono essere considerate propriamente come storie universali.

Prima di tutto occorre definire il criterio che ci permette di classificare un'opera storica come storia universale. Questa deve poggiare sulle categorie di tempo e spazio sulle quali si esercita l'azione dell'uomo. Dal punto di vista temporale è universale l'opera storica che risale ai tempi piú remoti dell'umanità; dal punto di vista spaziale è universale quella che comprende tutto il mondo conosciuto dallo storico che la scrive. Poiché ciò che costituisce l'oggetto della storia è l'azione politica esercitata dagli uomini, e poiché l'uomo non esercita la sua azione in modo isolato, ma piuttosto nell'ambito di una società, l'oggetto dello storico diventa allora la forma politica a cui gli uomini danno origine con le loro azioni, e questo anche se lo storico narra solo fatti, perché tali fatti sono integrati in una dimensione politica. Da ciò deriva l'intima associazione tra struttura politica e narrazione storica[1].

Erodoto e Tucidide non possono essere considerati come storici universali perché affrontarono nelle loro opere temi monografici: la guerra tra i Greci e i Persiani il primo; quella del Peloponneso il secondo. Un passo avanti è quello compiuto da Ctesia con la sua attenzione sistematica per i problemi persiani e indiani; neppure lui, però, è uno storico universale. Tuttavia, nel IV secolo a. C., le lezioni di Isocrate relative all'ideale panellenico, e la comparsa dello stato territoriale di Macedonia come prima potenza politica nel mondo ellenistico, contrapposto alla costellazione di *poleis* greche, ci avvicinano maggiormente alle origini della storiografia universale.

[1] Sul tema della storia universale cfr. A. MOMIGLIANO, *The origins of universal history*, in ID., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984, pp. 77-103.

Polibio, il fondatore della storiografia universale, riconobbe come suo predecessore nel genere il solo Eforo[2]. L'opera storica di quest'ultimo abbracciava il periodo che va dal ritorno degli Eraclidi fino all'assedio di Perinto da parte di Filippo II di Macedonia, e cioè un lasso di tempo di quasi settecentocinquanta anni, approssimativamente dal 1090 al 340 a. C. In quest'opera si trattavano i fatti dei Greci e dei barbari, ma non c'era nessuna allusione a Roma. Ciò che essa ci offre è solo uno schema geografico-etnografico in cui il mondo appare abitato a est dagli Indiani, a sud dagli Etiopi, a ovest dai Celti e a nord dagli Sciti[3]. Ma i fatti dei barbari sono trattati unicamente in quanto incidono su quelli dei Greci; tuttavia Eforo si occupa dell'espansionismo coloniale greco.

L'impero universale di Alessandro rappresenta un enorme passo in avanti nello sviluppo dell'idea dell'unità del genere umano che soggiace alla nozione di storiografia universale. Inoltre, questa idea condiziona le prospettive universalistiche della filosofia stoica, che a sua volta influenza l'ideologia degli storici universali. Gli storici di Alessandro, abbagliati dalla personalità del condottiero macedone, sono tuttavia piú biografi che storici nel senso stretto del termine[4].

Alla morte di Alessandro l'impero si disintegra a causa delle lotte tra i suoi successori, che provocano una divisione territoriale tra i vari generali, originando cosí le differenti monarchie territoriali del mondo ellenistico. Frattanto, a Occidente, progressivamente emerge il potere di Roma.

Le campagne italiane (280-275 a. C.) di Pirro, re dell'Epiro, scossero i Greci, che cominciarono allora a comprendere l'importanza di Roma, importanza che si riflette in campo storiografico[5]. Le imprese di Pirro in Occidente costituiscono una sorta di contraltare a quelle orientali di Alessandro. Ieronimo di Cardia è il primo storico che coglie l'importanza politica delle lotte di Pirro con Roma[6]. Dunque, per la sua scoperta dell'importanza di Roma, lo si può considerare predecessore di Polibio. Ieronimo di Cardia si occupa del periodo che va dalla morte di Alessandro, nel 323, fino a circa il 272, probabilmente in coincidenza

[2] POLIBIO, 5.33.2 = *FGrHist*, 70 T 5.

[3] *FGrHist*, 70 F 30.

[4] Sull'argomento cfr. J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *The emergence of universal historiography from the 4th to the 2nd centuries B.C.*, in H. VERDIN, G. SCHEPENS e E. DE KEYSER (a cura di), *Purposes of History*, Louvain 1990, pp. 173-92.

[5] Su questo tema cfr. H. BENGTSON, *Das Imperium Romanum in griechischer Sicht*, in ID., *Kleine Schriften zur alten Geschichte*, München 1974, pp. 549-67.

[6] I frammenti di *Τῶν Διαδόχων καὶ ἐπιγόνων ἱστορία* si trovano in *FGrHist*, 154 F 11, 12 e 14. Su Ieronimo di Cardia cfr. J. HORNBLOWER, *Hieronymus of Cardia*, Oxford 1981.

con la morte di Pirro. Sfortunatamente il carattere frammentario della sua opera ci impedisce di conoscere questo aspetto piú approfonditamente, ma di certo essa menzionava la sconfitta dei Romani ad Ausculum (279 a. C.). Tuttavia, la fallita spedizione di Pirro risvegliò nella coscienza dei Greci l'attenzione per l'Occidente, cosí come per il crescente potere politico di Roma. In tal modo l'Italia e i Greci della Magna Grecia cominciarono ad attrarre l'attenzione degli storici ellenistici, contribuendo cosí all'ampliamento dell'orizzonte storico delle loro opere. L'inserimento dell'Occidente nella politica mondiale porta allo sviluppo della storiografia universale dal punto di vista spaziale, visto che sono incluse nella narrazione storica altre aree rispetto a quelle consuete. Il valore di Ieronimo di Cardia come storico dell'Occidente venne correttamente compreso in epoca augustea da Dionigi di Alicarnasso nelle pagine delle *Antichità romane*[7].

Un passo avanti nel dare maggiore importanza all'Occidente è quello compiuto da Timeo di Tauromenio[8], che si occupa dei Greci d'Occidente e ne rivela il significato storico; si occupa anche della diffusione dell'ellenismo in Occidente. Vediamo dunque che le prospettive della storiografia universale si allargano geograficamente. Come nel caso di Ieronimo di Cardia, il carattere frammentario dell'opera di Timeo di Tauromenio sfortunatamente ci impedisce di conoscerla compiutamente, anche se è vero che sono giunti sino a noi molti piú frammenti dell'opera di Timeo che non di Ieronimo. Questi brani ci mostrano come egli dividesse il mondo in Africa, Asia ed Europa, e si interessasse della Sicilia, sua terra d'origine, cosí come del Sud dell'Italia, di Sardegna e Corsica, e anche dei costumi dei Liguri, dei Celti e degli Iberi. Ciò dimostra la sua attenzione per i problemi etnografici in fedele accordo con la tradizione della storiografia greca. Oltre al suo interesse geografico ed etnografico, un altro aspetto dell'opera di Timeo è l'attenzione rivolta alla cronologia: egli cita cosí la data di fondazione di Marsiglia, che fa risalire al 600/599, dimostrando la sua curiosità per questa città greca fondata in territorio celtico[9]. Timeo contribuisce anche allo sviluppo della storiografia universale nell'organizzare un sistema di sincronismi, impiegati per mettere in rilievo l'importanza storica delle città, come quando pone la fondazione di Roma, che egli situa nello stesso periodo di quella di Cartagine, nell'anno 38 antecedente alla prima olim-

[7] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.5.4-1.6.1.

[8] I frammenti delle *Storie* di Timeo di Tauromenio si trovano in *FGrHist*, 566. Sull'autore si consulti la monografia di R. VATTUONE, *Sapienza d'Occidente: il pensiero storico di Timeo di Tauromenio*, Bologna 1991.

[9] *FGrHist*, 566 F 71.

piade, e cioè nell'814 a. C.[10] Timeo è il primo a rendersi conto dell'importanza politica del Mediterraneo occidentale e delle sue due potenze: Roma e Cartagine[11]. Del resto è logico che sia stato uno storico proveniente dall'area del Mediterraneo occidentale ad essere il primo a percepire il crescente peso politico di questa zona, precedendo in ciò Polibio, il quale, da parte sua, continua e critica allo stesso tempo l'opera storica di Timeo di Tauromenio, a cui si collega cronologicamente.

La crescente importanza dell'Occidente trova la sua espressione politica nell'impero romano che progressivamente ne prende possesso, contemporaneamente alla sua proiezione verso il Mediterraneo orientale. Polibio è lo storico che descrive e prova a spiegare la genesi di questo dominio[12]. L'impero romano diventa come quello di Alessandro, sebbene dal punto di vista temporale quest'ultimo sia stato effimero, mentre quello di Roma durerà vari secoli. Da un punto di vista spaziale, l'impero romano, a differenza di quello di Alessandro, integra l'Occidente, ma non riesce a conquistare la Persia, che sarà il costante nemico di Roma in Oriente.

Polibio, all'inizio della sua opera, si pone il quesito di «come e sotto quale forma di governo i Romani, in meno di 53 anni – fatto senza precedenti nella storia – abbiano conquistato quasi tutta la terra abitata»[13]. La sua opera è la risposta a questa domanda. Polibio ha una visione assai dinamica della storia e dunque vede Roma come un anello della catena di potenze che si sono succedute nel tempo, e con queste la compara. La serie comincia con la Persia, di cui dice che fu solo un impero asiatico in grandi difficoltà ogniqualvolta provò a superare questi limiti; a questo impero pose fine la conquista macedone. Riguardo a Sparta, Polibio logicamente non parla di impero, ma piuttosto di un'egemonia, ottenuta in mezzo a grandi lotte, limitata alla Grecia e che durò solo dodici anni. Egli evita di parlare delle egemonie di Atene e Tebe. Dei Macedoni dice che, oltre a controllare una piccola parte dell'Europa e sconfiggere i Persiani, ottennero il dominio dell'Asia. Poiché Polibio non fa riferimento alla fine dell'impero di Alessandro, si deve supporre che considerasse il regno di Macedonia degli Antigonidi come l'au-

[10] *FGrHist*, 566 F 60.

[11] Cfr. A. MOMIGLIANO, *Atene nel III secolo a. C. e la scoperta di Roma nelle Storie di Timeo di Tauromenion*, in ID., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, pp. 23-53.

[12] Cfr. E. GABBA, *Storiografia greca e imperialismo romano (III-I sec. a. C.)*, in «Rivista Storica Italiana», LXXXVI (1974), pp. 625-42; P. S. DEROW, *Polybius, Rome and the East*, in «The Journal of Roman Studies», LXIX (1979), pp. 1-15.

[13] POLIBIO, 1.1.5 (trad. di C. Schick).

tentico erede di Alessandro; e visto che questo regno durò fino alla sconfitta di Perseo nella battaglia di Pidna (168 a. C.) e la conseguente disintegrazione della monarchia macedone per mano di Roma, questo avvenimento dovrebbe significare l'ascesa di Roma a impero mondiale. Polibio sottolinea anche che, poiché i Macedoni non conquistarono mai l'Occidente, non arrivarono in realtà a controllare tutto il mondo.

Al contrario i Romani sono descritti come la potenza che ha sottomesso tutto il mondo abitato. Lo spazio geografico su cui si esercita l'azione politica di Roma si espande sotto la spinta imperialistica, ed è questa costruzione politica realizzata da Roma a dar modo a Polibio di fare della sua opera storica la prima storia universale. Per lui Roma è il culmine della successione delle potenze[14]. Si noti che Polibio non scrive la storia mondiale dalle origini dell'uomo, ma concepisce l'universalità della sua opera in termini di storia contemporanea.

Il suo progetto iniziale era di narrare gli avvenimenti di quei cruciali cinquantatre anni (220-168 a. C.) che hanno inizio con l'olimpiade 140 e che abbracciano il lasso di tempo che va dalla campagna di Annibale fino all'annichilimento della monarchia macedone. Quando Polibio termina la sua opera, ripete la stessa domanda fondamentale che si era posto all'inizio: «conoscere come e sotto quale forma di governo i Romani fossero riusciti ad assoggettare al loro dominio quasi tutta la terra abitata, cosa che non era mai accaduta precedentemente». Dobbiamo notare che adesso non menziona i cinquantatre anni, perché era cambiato il suo progetto originario e aveva deciso di arrivare sino al 146 (olimpiade 158.3), anno della distruzione di Cartagine e di Corinto, che è il periodo coperto dai libri XXX-XXXIX delle sue *Storie*, mentre nei libri III-XXIX si occupa degli anni dal 220 al 168. I primi due libri, invece, sono un'introduzione che va dal 264 al 221, e cioè a partire dalla prima guerra punica, continuando cosí da dove le *Storie* di Timeo si erano interrotte. All'inizio del III libro Polibio ripete che il suo obiettivo è di spiegare «come, quando e in che modo ogni parte conosciuta della terra abitata sia venuta in potere dei Romani». Ed espone dettagliatamente il suo piano nell'epilogo dell'opera:

> dai tempi nei quali Annibale assunse il comando delle forze cartaginesi, Filippo figlio di Demetrio salí al trono di Macedonia [si riferisce qui a Filippo V, re dal 221], lo spartano Cleomene fu esiliato dalla Grecia [si riferisce alla sua fuga in Egitto dopo la battaglia di Sellasia nel 222], Antioco ereditò il regno di Siria [è Antioco III,

[14] Sul tema della successione degli imperi universali in Polibio e altri autori cfr. J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *Die Abfolge der Weltreiche bei Polybios und Dionysios von Halikarnassos*, in «Historia», XXXII (1983), pp. 411-26.

re dal 223], Tolomeo Filopatore quello di Egitto [Tolomeo IV, che ascese al trono nel 222], cominciando cioè dalla centotrentanovesima olimpiade [224-221 a. C.], esponemmo le vicende di tutta la terra abitata, distinguendole per olimpiadi, distribuendole per anni e confrontandole nel complesso, fino al tempo della caduta di Cartagine [146 a. C.], della battaglia avvenuta sull'Istmo fra i Romani e gli Achei e della susseguente riorganizzazione della Grecia [146 a. C.].

Seguendo la via segnata da Timeo, Polibio organizza un sistema cronologico fondato sulle olimpiadi e arriva a offrire una spiegazione dell'organizzazione del suo materiale secondo olimpiadi e sincronismi. Quasi alla fine della sua opera Polibio difende il criterio sincronico di narrazione degli avvenimenti.

È molto importante sapere cosa intendesse Polibio con la locuzione «mondo soggetto ai Romani». Per lui era composto dai regni ellenistici, da Cartagine e da alcuni territori barbari d'Occidente legati al mondo greco, a Roma e a Cartagine; cosí si deve intendere l'οἰκουμένη che menziona Polibio[15], ovvero, non come la totalità del mondo conosciuto dai Romani e che essi controllavano quasi nella sua interezza[16]. Tuttavia, Polibio e i suoi predecessori erano coscienti dell'esistenza di popoli al di là di quei confini e, a partire dal tempo di Erodoto, si deve supporre che i Greci sapessero che i popoli barbari avevano un passato storico risalente a molto prima dei loro contatti con i Greci stessi. Polibio si preoccupa di offrire un'immagine geografica del mondo da lui conosciuto[17]. Questa sezione è importante perché mostra la base geografica e le prospettive della sua storia universale. Dice anche che, grazie alle conquiste e al successivo dominio politico di Alessandro e dei Romani, quasi tutto il mondo è ormai conosciuto. Polibio espone una concezione geografica del mondo come spazio in cui hanno luogo gli avvenimenti, concezione che si trova solo in due storici a lui precedenti: Erodoto ed Eforo. Un'altra prova del suo interesse per i temi geografici è che dedica a questo argomento il libro XXXIV.

Polibio è il primo storico universale che offre un progetto chiaro della sua opera, e ciò conferisce unità reale al suo contenuto: narrare l'apparizione dell'impero universale romano. È in questo il grande progresso che egli compie rispetto a Eforo, il quale scrisse una storia del mondo greco sulla base di storie di popoli a compartimenti separati. D'altra parte, Polibio afferma di continuare l'opera storica di Timeo a partire dalla 129ª olimpiade (264-261 a. C.), prendendo come punto di partenza

[15] POLIBIO, 1.1.5 e 3.1.4.

[16] Come indicano i concetti di ἀρχή (*ibid.*, 1.1.5) o δυναστεία (3.1.4).

[17] Per indicarlo usa il termine γῆ (*ibid.*, 3.37.1-38.3).

la prima incursione dei Romani fuori dall'Italia, e cioè l'arrivo in Sicilia: una mossa assai significativa, perché mostra i primi passi dell'espansione romana. Lo stesso Polibio afferma che, stante la non conoscenza della storia romana e cartaginese da parte dei Greci, ha scritto i due primi libri introduttivi affinché i suoi lettori possano comprendere meglio la ragione per cui i Romani sono arrivati ad essere i signori del mondo. Polibio ha esposto chiaramente lo sviluppo della sua opera, destinata ad andare dall'inizio della seconda guerra punica (220 a. C.) fino al termine della monarchia macedone (168 a. C.), mentre piú avanti[18] spiega le ragioni per cui la estende fino al 146: per raccontare e giudicare i metodi di dominio universale usati dai Romani (il che implica da parte sua una prospettiva morale, in relazione alla crescita dell'impero romano). Inoltre, egli pone l'accento sull'unità dei quaranta libri della sua opera.

Polibio fu storico universale perché colse nel processo storico una unità che mai si era presentata prima della 140ª olimpiade. Egli ritiene che prima di questo momento cruciale gli avvenimenti si susseguissero separatamente, ma che da quell'olimpiade la storia sia arrivata ad essere un tutto unico. Dunque per Polibio, che situa la convergenza degli avvenimenti mondiali (Italia-Grecia-Asia) nel terzo anno della 140ª olimpiade, questo deve essere il punto di partenza. Tale confluenza di avvenimenti conferisce finalità alla storia, il che è un passo molto importante rispetto alla mancanza di teleologia dei suoi predecessori: la convergenza degli avvenimenti[19] rende il processo storico un corpo unico[20]. Inoltre, egli arriva a intuire che l'interrelazione dei fatti in Grecia, Italia, Africa e Asia nel terzo anno dell'olimpiade n. 140 (218 a. C.) produce una politica mondiale e quindi è necessaria una storiografia universale, anche se è opportuno dire che Polibio, per sottolineare il carattere universale degli avvenimenti, qui distorce la realtà. Allude anche al fatto che l'interrelazione di avvenimenti produce storia universale, e piú avanti compare una nuova affermazione dell'unità della storia mondiale. In Polibio si mostra dunque una coscienza dell'universalità del processo storico che non esiste negli storici a lui precedenti. La confluenza di fatti diversi produce un'interrelazione di avvenimenti che crea le condizioni per scrivere una storia mondiale, e questo è stato il suo compito.

Polibio pensa che i Romani abbiano deciso di conquistare il mondo a seguito della vittoria sui Cartaginesi nella seconda guerra punica; dun-

[18] *Ibid.*, 3.4.5.
[19] Polibio la denomina «συμπλοκὴ τῶν πράξεων» (*ibid.*, 5.31.4).
[20] Chiamato da Polibio «σωματοειδής» (*ibid.*, 1.3.4).

que attribuisce loro un chiaro progetto di conquista del mondo e ritiene che essa non si produsse per caso. Piú avanti aggiunge che i Romani realizzarono la conquista del mondo dopo averla pianificata, e non per caso o per accidente. Se ci fossero dubbi, Polibio in un altro passaggio afferma che grazie alla loro costituzione e al saggio consiglio i Romani sconfissero i Cartaginesi e giunsero ad essere i signori del mondo[21].

In un importante passaggio del VI libro[22], che è dedicato alla teoria politica, Polibio considera come una delle ragioni del dominio universale di Roma l'abbondanza di vettovaglie, un altro fattore da affiancare alla τύχη e alla πολιτεία per spiegare la grandezza di Roma. Si deve sottolineare che Polibio dedica un libro intero alla teoria politica, e dunque era consapevole della sua importanza nell'interpretazione storica.

Fu dunque proprio l'ascesa di Roma a potenza universale che stimolò Polibio a comporre le sue *Storie*. Al tempo stesso si deve mettere in risalto che egli è il primo storico totalmente consapevole del suo compito e di essere il primo storico universale, tant'è che espone anche una teoria di ciò che dovrebbe essere la storiografia universale. Egli intende la sua opera come «τὰ καθόλου γράφειν», ossia scrivere una storia generale, e in molti passaggi attacca gli autori di monografie, gli storici falsamente universali, e mostra i vantaggi dello scrivere la storia universale. Oltre a ciò, quasi alla fine della sua opera appare una critica alla maniera di lavorare dei suoi predecessori Eforo e Teopompo.

Un aspetto essenziale per spiegare il successo di Roma è, secondo Polibio, la sua πολιτεία. Al suo studio ha dedicato tutto il VI libro, che è una risposta alla domanda che si era posto all'inizio della sua opera e che ripete all'inizio di questo libro. Quando schematizza il contenuto della sua opera ricorda che tratterà la πολιτεία romana, e anche nell'epilogo ne sottolinea l'importanza. La πολιτεία o costituzione di uno stato è per lui tanto importante che può essere la ragione del successo o del fallimento della vita politica. Se paragoniamo l'idea di Polibio di spiegare gli avvenimenti attraverso l'efficienza delle costituzioni politiche con la pura descrizione dei fatti, che era stata propria degli storici a lui precedenti, scopriamo il suo fondamentale contributo alla storiografia universale: introdurre una spiegazione razionale e collegare cosí la storiografia alla teoria politica.

Polibio attribuisce l'unificazione del processo storico universale alla τύχη, un concetto comune nella filosofia popolare durante il periodo ellenistico. A questo proposito egli sottolinea che nessuno dei suoi con-

[21] *Ibid.*, 3.118.9.
[22] *Ibid.*, 6.50.6.

temporanei si era cimentato a scrivere una storia generale. Quindi torna all'idea dell'universalità del processo storico come conseguenza dell'azione della τύχη, mette in rilievo che è necessario avere una visione generale di tutto il processo storico, aggiunge che l'unificazione politica del mondo è opera della τύχη, la quale si manifesta attraverso la πολιτεία, e termina criticando la mancanza di conoscenza di storia universale e generale da parte di coloro che si occupano del processo storico in monografie separate.

Nel progetto definitivo della sua opera, egli indicava come punto di arrivo la caduta di Cartagine; dunque vale la pena prestare attenzione alle riflessioni fatte dallo storico tanto a proposito della caduta di Perseo che di quella di Cartagine. Riguardo a Perseo, Polibio riporta un estratto del trattato *Περὶ τύχης* di Demetrio Falereo, in cui si mette in evidenza – a proposito della sconfitta dei Persiani per mano di Alessandro che sostituisce al loro il proprio impero, e della sconfitta di Perseo per mano dei Romani col successivo crollo della monarchia macedone – la mutevolezza delle cose e il ruolo della τύχη nel governo della storia: una posizione che certamente influí sul suo concetto generale della storia, e di conseguenza della fine della monarchia macedone. Dello stesso tenore è un altro passo di Polibio, in cui si riferisce alle lacrime di Scipione quando Cartagine venne distrutta.

L'avvento dell'impero romano è un fattore decisivo nella configurazione della storiografia universale da parte di Polibio, che applica una spiegazione politica alle categorie di tempo e spazio sulle quali logicamente si sviluppa l'azione politica dell'impero romano[23]. Polibio integra l'impero romano nella linea di successione degli imperi universali con l'intento di esaltarlo. È l'emergere di Roma come potenza mondiale a fargli scrivere una storia universale. Roma conferisce unità alla storia universale perché il suo successo provoca un'interazione di avvenimenti, che è sí il prodotto dell'azione della τύχη, ma anche della πολιτεία e della *virtus* romana. Vediamo cosí che la storiografia universale nasce col desiderio di narrare e spiegare fatti di carattere politico e, soprattutto, di descrivere l'ascesa di Roma al rango di potenza mondiale. Molto piú importante dell'ideologia stoica è dunque il carattere empirico e pragmatico proprio di Polibio, il quale si concentra sugli avvenimenti politici, sulle guerre, sulle relazioni diplomatiche. Egli ha, per cosí dire, la consapevolezza di uno spazio che si va progressivamente espandendo. Solo dopo viene la riflessione sul tempo, e cioè sul passato dei differen-

[23] Per Polibio cfr. F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, 3 voll., Oxford 1957-79; ID., *Polybius*, Berkeley 1972.

ti popoli che vivono in questo spazio. Per Polibio l'attore della storia è l'impero romano.

Le *Storie* di Polibio vennero continuate da Posidonio di Apamea[24]. Anch'egli vede una unità, centrata su Roma, nel processo storico, ma per lui la concezione storica è impregnata di stoicismo. In realtà è il primo filosofo a scrivere una storia universale. Rispetto a Polibio, dimostra un'interesse per l'etnografia in connessione con la geografia. La sua intenzione di continuare l'opera di Polibio è esplicita, secondo il principio della «storia continua» per la quale lo storico classico riprende la narrazione dal punto in cui il suo predecessore l'aveva lasciata. Se ci atteniamo ai frammenti che ci sono giunti, le *Storie* di Posidonio si spingevano fino all'anno 86, ma è possibile che egli abbia trattato anche Pompeo. Seguendo il suo interesse etnografico, l'opera si organizza intorno ai popoli, ma Roma è il centro del mondo. Opera con i concetti di barbarie, rappresentata dai Celti, e di civiltà, di cui Roma è considerata il massimo esponente. Altre caratteristiche della sua opera sono il problema della decadenza delle monarchie ellenistiche, i conflitti sociali della Repubblica romana e l'interesse per le personalità storiche. Tanto il punto di vista di Posidonio che, prima, quello di Polibio sono di Greci che scrivono a proposito dell'espansione di Roma. Dobbiamo notare che sono Greci coloro che percepiscono questo processo con maggiore chiarezza, e che danno corpo alla storiografia universale. Tra Polibio e Posidonio la differenza è che il primo si riferisce fondamentalmente ad avvenimenti politici, mentre il secondo integra la storia universale all'interno della sua concezione filosofica.

Posidonio scrive sostanzialmente una storia filosofica[25]: il suo interesse per l'etnografia e la sua inclusione nella storiografia derivano proprio dalle sue idee filosofiche. Egli studia gli usi e i costumi dei popoli per comprenderli meglio. Cosí come Polibio prosegue cronologicamente da dove aveva lasciato Timeo, Posidonio si riallaccia cronologicamente all'opera di Polibio e la prosegue almeno fino all'anno 86, visto che l'ultimo frammento databile della sua opera si riferisce a quella data: la sottomissione dell'isola di Chio a Mitridate il Grande. Come si è detto, è

[24] Il titolo dell'opera è *Ἱστορία ἡ μετὰ Πολύβιον*. I frammenti delle sue opere sono stati riuniti da L. EDELSTEIN e I. G. KIDD, *Posidonius. The Fragments*, Cambridge 1972, con il relativo commento, *The Commentary*, Cambridge 1988. Cfr. anche l'edizione di W. THEILER, *Poseidonios. Die Fragmente*, Berlin - New York 1982. Sull'autore cfr. J. MALITZ, *Die Historien des Poseidonios*, München 1983; J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *Die Weltgeschichte bei Poseidonios*, in «Grazer Beiträge», XX (1994), pp. 87-108.

[25] *FGrHist*, 87 T 12a = THEILER, T 170 = EDELSTEIN e KIDD, T 80.

possibile che abbia trattato anche la figura di Pompeo in relazione alle guerre mitridatiche.

Il fatto piú interessante delle *Storie* di Posidonio è l'ordinamento basato sui popoli, conseguenza del suo interesse per l'etnografia. Si può dedurre che abbia seguito il seguente schema storico-geografico: Italia, Siria e i Parti, Egitto, Sicilia e l'Occidente, Siria, l'Occidente e i Celti, Dalmazia, Siria, l'Occidente e i Cimbri, Siria, Egitto, Italia e le guerre mitridatiche. Il fatto che cominci e termini con l'Italia dev'essere interpretato nel senso che la penisola, quando scriveva Posidonio, era il centro del mondo. Le sue *Storie* sono dunque una cronaca degli avvenimenti del mondo mediterraneo e passano da una zona all'altra seguendo cronologicamente l'importanza degli avvenimenti. Si nota anche che il siriano Posidonio si interessa in modo particolare della decadenza della monarchia seleucidica, utilizzata forse come elemento di contrasto con il crescente potere di Roma; inoltre descrive la decadenza della monarchia tolemaica. Seguendo il suo disegno etnografico si occupa dei Celti, che considera i barbari del Nord, in opposizione ai Romani, rappresentanti della civiltà. È molto marcato il suo interesse per i costumi dei popoli, e cosí descrive quelli di Etruschi, Romani, Parti, Carmani, Giudei, Aramei, Siriaci, Arabi, Liguri, Iperborei, Tettosagi; distingue i Celti dai Germani, tra i quali sottolinea l'importanza dei Cimbri.

Come tra gli storici ellenistici, in Posidonio appare il concetto di τρυφή per caratterizzare la decadenza dei costumi; un'altra particolarità è il suo interesse per le personalità storiche. Posidonio ha scritto una storia del mondo e il suo centro era Roma, ma, diversamente da Polibio, che ha narrato l'ascesa di Roma, Posidonio descrive la crisi della Repubblica romana, il che spiega il suo interesse per i problemi sociali, un tratto assai poco frequente negli storici antichi. Le *Storie* di Posidonio sono integrate nel suo sistema di pensiero, in cui la storia degli uomini è posta in relazione con la storia naturale. Lo scenario storico-universale appare circondato dall'Oceano. Il suo interesse per i popoli stranieri ha contribuito sostanzialmente allo sviluppo della storiografia universale. Posidonio mette in rilievo che tutti gli uomini sono uguali e appartengono alla stessa comunità, ai suoi tempi controllata da Roma. Il potere romano si espande, ed ecco che in Posidonio si incontrano le Colonne d'Ercole come limite occidentale all'οἰκουμένη. Ma non si deve dimenticare che per lui il fondamento dell'interpretazione storica è la teoria dell'influsso climatico e geografico sui comportamenti umani.

Il mondo mediterraneo progressivamente si unifica grazie all'azione di Roma e, già alla fine della Repubblica, Diodoro Siculo redige i quaranta libri – lo stesso numero di volumi delle *Storie* di Polibio – della sua

storia universale, la *Biblioteca storica*[26]. Quest'opera va dalla creazione del mondo fino all'epoca di Diodoro, esattamente fino alla conquista della Britannia (54 a. C.); l'ultimo avvenimento menzionato è la fondazione di una colonia di cittadini romani a Tauromenio dopo che i suoi abitanti erano stati espulsi da Ottaviano, nel 36 a. C., perché si erano schierati al fianco di Sesto Pompeo. La struttura dell'opera è la seguente: storia orientale, storia greca e storia ellenistica dalla morte di Alessandro fino all'epoca di Cesare. La sua cronologia, in cui coesistono diversi sistemi e non è affidabile, deriva in ultima istanza da quella di Apollodoro di Atene e raggruppa gli avvenimenti in modo sincronico. Per la composizione di questa storia universale Diodoro utilizza fonti diverse e la qualità della sua esposizione dipende da queste; ciò fa sí che la sua opera sia piuttosto una compilazione di storia universale. Da un punto di vista ideologico essa è influenzata da una sorta di filosofia popolare eclettica, dominata dallo stoicismo, e i concetti filosofici che vi appaiono – τύχη, νέμεσις, πρόνοια, δαίμων – risultano luoghi comuni. Una particolarità della sua opera è l'interesse per la storia culturale: Diodoro descrive la storia umana come storia di una società, e in essa appare l'idea stoica della fratellanza degli uomini. Egli è pienamente cosciente di scrivere una storia universale; considera i Greci superiori ai barbari perché hanno un'educazione superiore. Diodoro termina il prologo della sua opera con l'egemonia di Roma[27]. In questo prologo sono esposte le sue idee e la sua metodologia, anche se dobbiamo dire che la realizzazione concreta dell'opera non è all'altezza degli ideali e dei propositi qui esposti, anche se non se ne allontana, e l'opera trova il suo valore nella qualità delle proprie fonti. Il prologo è completato da una cosmogonia e da una preistoria che descrive le origini della civiltà, seguite da un sommario degli argomenti trattati.

È necessario osservare che Diodoro, nativo di Argirio, come Timeo lo era di Tauromenio, entrambe in Sicilia, vede le cose dalla prospettiva di un ellenismo sottomesso al dominio di Roma, ma scrive per un pubblico di lingua greca. Viceversa si può affermare che le prospettive di Polibio, nativo di Megalopoli, e di Posidonio, originario di Apamea, erano di Greci che descrivono Roma dall'Oriente del mondo mediterraneo: l'uno passò molti anni nella capitale dell'impero come ostaggio, mentre il secondo venne coinvolto in missioni diplomatiche nell'Urbe; entram-

[26] Su Diodoro cfr. K. S. SACKS, *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton N.J. 1990; G. WIRTH, *Diodorus und das Ende des Hellenismus*, Wien 1993; D. AMBAGLIO, *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo. Problemi e metodo*, Como 1995.

[27] DIODORO SICULO, I.1-5.

bi ebbero, dunque, a che fare con personalità politiche di Roma. Si deve considerare pertanto che nella genesi della storiografia universale svolge un ruolo importantissimo l'incontro di culture, soprattutto quella greca con la romana.

Diodoro è il predecessore piú immediato di quella che potremmo chiamare l'istituzionalizzazione della storiografia universale al tempo dell'imperatore Augusto, che coincide con il completamento del dominio del mondo da parte di questo imperatore. Egli, inoltre, nella sua opera storica si occupa di geografia ed etnografia: infatti la sua intenzione è chiaramente di scrivere una κοινὴ ἱστορία come risultato delle κοιναὶ πράξεις[28]. Il dominio di Roma concretizza storicamente la cosmopoli stoica.

L'impero di Augusto significa l'unificazione politica del mondo mediterraneo sotto il comando di un monarca che governa dietro delle forme apparentemente repubblicane[29]. I Romani sanno che esistono popoli a loro non sottomessi al di là delle proprie frontiere, quelli che considerano barbari, mentre loro si sentono il centro del mondo e la culla della civiltà. Il fatto che Augusto completi la conquista della maggior parte del mondo conosciuto fa sí che il pubblico si interessi alla storia dei popoli, del mondo mediterraneo e non, che hanno avuto rapporti con Roma; da qui nascono le storie universali, che in epoca augustea hanno la loro massima fioritura, mentre il genere viene, si può dire, istituzionalizzato[30].

L'imperialismo romano, che ha portato a termine l'unificazione del mondo mediterraneo, trova anche le sue critiche, di cui un esponente nella storiografia è Timagene di Alessandria[31], autore di un'opera intitolata *Περὶ βασιλέων*[32], che era piuttosto di carattere biografico e dedicata alla storia delle monarchie ellenistiche, ma che molto probabilmente arrivava fino ad Augusto, con cui l'autore ebbe cattivi rapporti (cosa che portò Timagene a diffamare Roma)[33]. La sua opera si concentra sulle monarchie ellenistiche e si occupa dei popoli barbari; non vede assolutamente il processo storico dalla prospettiva di Roma come centro del

[28] *Ibid.*, 1.3.2, 1.4.6 e 5.1.4.

[29] Cfr. C. NICOLET, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire Romain*, Paris 1988 [trad. it. Roma-Bari 1989].

[30] Cfr. E. GABBA, *The historians and Augustus*, in F. MILLAR e E. SEGAL (a cura di), *Caesar Augustus: Seven Aspects*, Oxford 1984, pp. 61-88.

[31] Cfr. J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *L'opposizione contro l'imperialismo e contro il Principato nella storiografia del tempo di Augusto*, in «Rivista Storica dell'Antichità», XII (1982), pp. 131-41.

[32] *FGrHist*, 88.

[33] Cfr. M. SORDI, *Timagene di Alessandria: uno storico ellenocentrico e filobarbaro*, in *ANRW*, II, 30/1 (1982), pp. 775-97.

mondo, il che è un modo di sminuire indirettamente l'importanza dell'impero romano e la sua formazione. Si sentiranno gli echi di questa concezione nelle *Historiae Philippicae* del gallo ellenizzato Pompeo Trogo[34], l'unico autore non cristiano che abbia scritto una storia universale in latino. Questa storia è basata sul principio della successione degli imperi universali, e Roma vi è descritta come la potenza che si divide con i Parti il dominio del mondo[35].

In questo modo egli si inserisce nella polemica in atto in epoca augustea sulla superiorità dei Greci o dei Romani. Ed è qui che si deve situare anche la figura dello storico Dionigi di Alicarnasso, che tentò di mettere d'accordo Greci e Romani nelle sue *Antichità romane*[36]. Quest'opera copre il periodo di tempo che va dalla fondazione di Roma sino all'inizio della prima guerra punica, ossia comprende il lasso di tempo che non aveva trattato Polibio. Dionigi vuole mostrare l'origine greca dei Romani per giungere in questo modo a una riconciliazione.

Nell'opera di Dionigi compare anche il tema della successione degli imperi universali[37], che è la colonna vertebrale dell'interpretazione della storia universale. La successione degli imperi per lo storico di Alicarnasso è la seguente: Assiria, Media, Persia, Macedonia, Roma. Dionigi presenta l'impero romano come quello che ha avuto l'estensione piú grande e che è durato piú tempo. In rapporto a ciò lancia uno sguardo alla storia romana; dice che la politica espansionistica romana cominciò con la sottomissione dell'Italia e che le vittorie su Cartagine e Macedonia furono il momento decisivo perché Roma divenisse potenza mondiale. Dionigi non si occupa dei numerosi conflitti della fine della Repubblica, visto che non avevano nessun valore per la successione degli imperi universali e non mettevano in pericolo il dominio romano; il suo punto prospettico è l'impero in epoca augustea. La dottrina della successione degli imperi universali ha in Dionigi una connotazione positiva per Roma, che rappresenta il vertice della serie. D'altra parte, non dobbiamo dimenticare che, per lo storico di Alicarnasso, Roma affonda le sue radici in Grecia e che egli vuole offrire ai Romani un'immagine positiva dei Greci in un'epoca, come quella augustea, di affermazione

[34] Su questo autore cfr. J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *An Augustan world history: the Historiae Philippicae of Pompeius Trogus*, in «Greece and Rome», serie 2, XXXIV (1987), pp. 56-72; ID., *Trogue-Pompée et l'impérialisme romain*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», XLIX (1990), pp. 72-86; ID., *La Historia Universal de Pompeyo Trogo. Coordenadas espaciales y temporales*, Madrid 1992.

[35] GIUSTINO, 41.1.1.

[36] Il titolo dell'opera è *Ῥωμαϊκὴ Ἀρχαιολογία*. Su questo autore cfr. E. GABBA, *Dionysius and the History of Ancient Rome*, Berkeley 1991 [trad. it. Bari 1996].

[37] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, 1.2.2-4 e 1.3.1-5.

dell'elemento italico. Per Dionigi l'impero romano è il culmine di un processo storico a cui hanno preso parte anche i Greci. Al tempo stesso egli intende offrire ai Greci una buona immagine di Roma e comunque non fa allusione alcuna alla possibilità che, come avevano fatto gli altri, anche l'impero romano decada. Nello storico di Alicarnasso la dottrina della successione degli imperi universali acquisisce, grazie alla sua formazione retorica, il carattere di propaganda politica. Come Polibio, egli interpreta la battaglia di Pidna (168 a. C.) come il momento cruciale in cui Roma diventa la prima potenza mondiale. Dionigi, cosí come altri storici che lo hanno preceduto, vede Roma e la sua realizzazione storica con gli occhi di chi è nato non in Italia, ma nel mondo greco.

Suo contemporaneo è Nicola Damasceno, autore di una storia universale gigantesca che constava di centoquarantaquattro libri, ma di cui sono giunti sino a noi solo frammenti[38], scritta su suggerimento del re Erode e che non arrivava oltre il 4 d. C. Nicola Damasceno è un rappresentante delle oligarchie provinciali in accordo con l'ordine politico stabilito da Augusto, che naturalmente ammiravano. Egli scrive la sua opera storica pensando al pubblico della parte greca dell'impero romano. Si deve segnalare che è il primo storico universale che ha utilizzato la Bibbia come fonte storica. Egli è chiaramente in linea con gli storici universali dell'epoca augustea, i quali vogliono soddisfare un pubblico desideroso di conoscere la storia di un mondo che ha appena raggiunto l'unificazione politica ad opera di Roma. Il suo è il punto di vista del Siriaco ellenizzato, favorevole ai Giudei e in buoni rapporti con Roma, dove svolse attività diplomatica al servizio di Erode.

Nicola Damasceno comincia la sua opera con la storia dell'antico Oriente e organizza il materiale secondo lo schema classico degli imperi universali, come già in Erodoto: Assiria, Media, Persia; si occupa poi della storia primitiva della Grecia e quindi di nuovo di quella orientale nelle sue relazioni con gli altri popoli; continua con la storia greca, vista nelle sue interazioni con i vari popoli, secondo lo stile di Eforo. Nicola si interessa anche della storia delle differenti stirpi greche; infine si occupa della storia del Lazio e delle origini di Roma, per poi trattare degli altri periodi della storia di questa città. Il Damasceno è influenzato dalla filosofia peripatetica e pertanto presta attenzione alle personalità storiche. L'organizzazione dell'opera è cronologica, ma si passa da una regione all'altra in base all'importanza degli avvenimenti. Bisogna

[38] Il titolo dell'opera era *Ἱστορία* o *Ἱστορία καθολική*. Sull'autore cfr. B. Z. WACHOLDER, *Nicolaus of Damascus*, Berkeley 1962; J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *Die Weltgeschichte des Nikolaos von Damaskos*, in «Storia della Storiografia», XXVII (1995), pp. 3-15.

sottolineare anche quanto dice del generale Lucio Licinio Lucullo, il vincitore di Mitridate, con cui, secondo Nicola, la τρυφή entrò a Roma[39]: un fatto importante perché permette di fissare nel 63 a. C. l'inizio della decadenza di Roma secondo il Damasceno. Quello è anche l'anno della fine della monarchia seleucidica in Siria, il che rivela anche un tratto di patriottismo locale da parte dello storico di Damasco. Un'altra caratteristica della sua opera è l'interesse per i costumi dei popoli. A causa delle relazioni di Nicola con il re Erode, nella sua opera la storia dei Giudei occupa un posto importante; si può anche affermare che il Damasceno è il primo storico universale nella cui opera i Giudei svolgano un ruolo proprio. Con lui abbiamo anche il primo esempio di una storiografia universale al servizio di una corte, in questo caso quella di Erode. Nicola mostra, cosí come Polibio e Posidonio, interesse per la storia contemporanea; del pari, compaiono nell'opera del Damasceno tratti moraleggianti che poi saranno piú pronunciati nella storiografia romana.

La percezione della grandezza di Roma è chiara nell'opera di Strabone, lo storico e geografo originario di Amasia, nel Ponto[40]. Di nuovo, come nel caso di altri storici augustei – Timagene, Dionigi di Alicarnasso e Nicola Damasceno – o di Polibio, Posidonio e Diodoro che li avevano preceduti, è ancora un esponente di un'altra formazione culturale, e cioè greca, ad analizzare la crescita di Roma nel suo divenire impero mondiale[41]. Strabone scrisse gli *Ἱστορικὰ ὑπομνήματα*[42], di cui si conservano solo scarsi frammenti, e la *Geografia*, che li completava. Nella *Geografia* – pensata per uomini politici, come afferma lo stesso Strabone nel prologo – troviamo anche la dottrina della successione degli imperi mondiali, sebbene Strabone formuli questa dottrina in senso geografico e praticamente senza indicazioni cronologiche[43]. Cosí compare la serie delle potenze che hanno dominato l'Armenia: Persiani, Macedoni e, dopo un periodo di indipendenza, Romani[44]. Un esempio di cambiamento di potenza dominante è nelle vicende della città fenicia di Arado, che dopo essere stata indipendente passò sotto la sovranità persia-

[39] *FGrHist*, 90 F 77 e 78.

[40] Su questo autore cfr. P. THOLLARD, *Barbarie et civilisation chez Strabon*, Paris 1987.

[41] Cfr. F. LASSERRE, *Strabon devant l'Empire Romain*, in *ANRW*, II, 30/1 (1982), pp. 867-96.

[42] Cfr. D. AMBAGLIO, *Gli Historikà Hypomnemata di Strabone*, in «Memorie dell'Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», XXXIX, 5 (1990), pp. 377-424.

[43] Cfr. J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *Die Sukzesion der Weltreiche bei Strabon*, in «Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte», XXXVI (1984), pp. 53-54.

[44] STRABONE, 11.14.15 (C 531-32).

na, macedone-seleucidica e romana nell'ordine[45]. In due passi troviamo una caratterizzazione dell'impero universale romano: uno contiene un riassunto della storia romana e, al tempo stesso, un elogio del principato; per Strabone la superiorità romana è evidente[46]. Alla fine dell'opera Roma è presentata come l'impero piú grande e, a chiudere, seguono le indicazioni sull'estensione dell'impero di Roma e la sua organizzazione[47]. Strabone, per essere nato ad Amasia nel Ponto, zona di contatto tra differenti culture e di lotte per il dominio del mondo, aveva una sensibilità particolare per i cambi di potere. Nelle lotte tra i Parti e i Romani è ovvia, per lui, la superiorità dei secondi.

Negli *Ἱστορικὰ ὑπομνήματα*[48] Strabone continua le *Storie* di Polibio e prescinde, pertanto, dalle *Storie* di Posidonio: ciò sembra indicare che, pur essendo stoico come lui, non è impressionato dalla sua personalità di storico. Per questo nella *Geografia* Strabone parla di «τὰ μετὰ Πολύβιον», ossia *Storia dell'età posteriore a Polibio*. Infatti l'opera storica di Strabone era anteriore a quella geografica, nella quale egli ha usato materiali provenienti dagli *Ἱστορικὰ ὑπομνήματα*. È molto probabile che quest'ultima opera terminasse con la battaglia di Azio (31 a. C.), che rappresenta, con la caduta dell'ultima monarchia ellenistica, una svolta fondamentale nella storia mondiale. Il titolo dell'opera suggerisce che fosse una sorta di commentario storico. A differenza della *Geografia*, Strabone iniziava la sua opera storica con l'Oriente, e da un punto di vista cronologico l'ultimo frammento tratta dei prodigi che precedettero la morte di Cesare nel 44 a. C. È un'opera di ispirazione stoica. Da quanto si può desumere dai frammenti, Strabone raccontava come Roma avesse acquisito un ruolo sempre piú importante nella politica mondiale. Un'altra caratteristica è l'interesse per l'etnografia, il che porta Strabone a descrivere i costumi dei popoli e a occuparsi delle loro costituzioni politiche. Si nota anche interesse per i personaggi che hanno svolto un ruolo importante nella storia; inoltre si rileva un intento morale.

Vediamo dunque che la conquista del mondo da parte di Roma, che si completò con Augusto, ebbe un impatto enorme tra i Greci. Ciò fa sí che la storiografia universale, che nasce con Polibio, arrivi come si è detto a una sorta di istituzionalizzazione in epoca augustea. Dopo l'età di Augusto scompare l'interesse per la storiografia universale, il che spie-

[45] *Ibid.*, 16.2.14 (C 754).
[46] *Ibid.*, 6.4.2 (C 286-88).
[47] *Ibid.*, 17.3.24 (C 839-40).
[48] *FGrHist*, 91.

ga il carattere frammentario di molte delle opere di questo genere, o che siano state riassunte in seguito, come l'*Epitome* realizzata da Giustino dell'opera storica di Pompeo Trogo. Il pubblico non era interessato a cronache cosí ampie sulla storia di un mondo ormai sottomesso a Roma.

Nel II secolo d. C. Appiano di Alessandria, un funzionario romano del tempo di Antonino Pio e Marco Aurelio, scrisse i *Ῥωμαϊκά*. Egli compose l'opera secondo la sua mentalità di amministratore, come si evince dall'ordinamento regionale dell'opera, sulla base di un criterio etnografico. L'opera, come tale, è una storia di Roma, ma nella prefazione troviamo la teoria della successione degli imperi universali[49]: Appiano, come Polibio e Dionigi, pone Roma alla fine della serie[50]. Secondo lo storico alessandrino l'impero romano è il piú grande e di piú lunga durata che sia esistito, arrivando a controllare terra, acqua e isole. Allude alle tre egemonie che fecero seguito alle guerre persiane: quella ateniese, quella spartana e quella tebana. Appiano non offre indicazioni cronologiche. Gli imperi asiatici sono l'assiro, il medio e il persiano, a cui seguirono quello macedone e quindi quello romano. La fonte utilizzata da Appiano per questa teoria è la successione degli imperi universali presentata da Dionigi di Alicarnasso all'inizio delle sue *Antichità romane*, ma Appiano la rielabora per i suoi obiettivi di patriota egizio e per situare Roma nel contesto mondiale. Per Appiano, come prima per Dionigi, Roma è il punto di arrivo della serie degli imperi universali; ma se Dionigi pone la retorica al servizio di questa teoria, la mentalità di amministratore di Appiano fa sí che egli si interessi piú di questioni geografiche, senza mai dimenticare quel patriottismo localistico che portò un altro Alessandrino, Timagene, a opporsi all'imperialismo romano. Si può anche osservare che il retore Dionigi non entra nel meccanismo del cambiamento degli imperi, mentre Appiano fa riferimento a problemi interni, come le guerre civili, per spiegare questi cambiamenti, ponendoli, in certo modo, in contrasto con la continuità storica dell'Egitto.

L'analisi della storiografia dal IV secolo a. C. al II d. C. ci ha consentito di renderci conto di come i Greci, nell'interpretare la storia di Roma, abbiano sviluppato la storiografia universale. Esistono altri storici, come l'ebreo Giuseppe Flavio o Arriano, lo storico di Alessandro, ma in loro non esiste una lettura diretta della storia di Roma in quanto tale. Nel III secolo d. C. ci sono storici che si occupano esclusivamente

[49] Cfr. J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *Appian and the world empires*, in «Athenaeum», n.s., LXII (1984), pp. 640-44.

[50] APPIANO, *Proemio*, 8-12. Su questo autore cfr. K. BRODERSEN, *Appian und sein Werk*, in *ANRW*, II, 34/1 (1993), pp. 339-63.

di storia romana senza offrirne una lettura storica universale[51]; tali sono Dione Cassio ed Erodiano, che scrivono rispettivamente una *Storia romana*[52] e una *Storia dell'impero dalla morte di Marco*[53]. Ancora nel III secolo troviamo la figura di Dexippo, autore di una *Cronaca* che, partendo dai tempi piú primitivi, continua quella di Erodiano fino all'età di Aureliano; in un frammento troviamo l'esaltazione di Roma paragonata ai precedenti imperi assiro, persiano e macedone, sottolineando l'estensione geografica dell'impero romano[54].

In conclusione, alla radice della nascita della storiografia universale c'è la percezione dell'ampliamento degli orizzonti geografici, a comprendere regioni che saranno progressivamente incorporate nel territorio romano. E sono stati i Greci coloro che hanno letto in termini universalistici la storia di Roma, dando cosí origine alla storiografia universale.

[51] Sul problema cfr. E. GABBA, *Storici greci dell'Impero Romano da Augusto ai Severi*, in «Rivista Storica Italiana», LXXI (1959), pp. 361-81; J. PALM, *Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Lund 1959; M. HOSE, *Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio*, Stuttgart-Leipzig 1994.

[52] Il titolo dell'opera è *Ῥωμαϊκὴ ἱστορία*. Sull'autore cfr. F. MILLAR, *A Study of Cassius Dio*, Oxford 1964.

[53] Il titolo dell'opera è *Τῆς μετὰ Μάρκον βασιλείας ἱστορία*. Sull'autore cfr. W. WIDMER, *Kaisertum, Rom und Welt in Herodians μετὰ Μάρκον βασιλείας ἱστορία*, Zürich 1967.

[54] *FGrHist*, 100 F 12. Il titolo dell'opera è *Χρονικὴ ἱστορία*. Sull'autore cfr. F. MILLAR, *P. Herennius Dexippus: the Greek world and the third-century invasions*, in «The Journal of Roman Studies», LIX (1969), pp. 12-29.

ANNA MARIA BIRASCHI

Una geografia per l'impero

1. *Strabone: un geografo greco per l'impero di Augusto.*

> Mi pare che si applichi in particolare alla situazione odierna la considerazione che la geografia si rivolge in buona parte ai bisogni della vita politica. La terra e il mare che abitiamo costituiscono infatti lo spazio delle azioni umane; piccole imprese si compiono in piccoli spazi, grandi imprese in grandi spazi; ma è lo spazio abitato nella sua totalità, ciò che propriamente definiamo ecumene, che costituisce lo spazio delle azioni piú grandi. I piú grandi generali sono perciò quelli che possono comandare in terra e in mare, unendo popoli e città in un solo impero e sotto una medesima direzione politica. È chiaro dunque che tutta la geografia si rivolge interamente all'esercizio del potere...[1]

Queste poche righe appartengono all'ampia premessa di un'opera geografica scritta fra gli anni dell'impero di Augusto e quelli di Tiberio e sintetizzano in modo pregnante lo stretto legame fra storia e geografia, fra geografia e politica, che si rivela molto chiaramente negli intenti del geografo greco Strabone, che ne è l'autore.

Se l'interesse per lo spazio geografico, con tutto ciò che comporta per le esigenze del potere, è un aspetto caratterizzante di ogni egemonia politica, esso emerge in modo particolare negli anni di Augusto, la cui concezione ecumenica dell'impero si manifesta come interesse conoscitivo e insieme di controllo sul piano organizzativo, amministrativo, fiscale nei confronti dello spazio ad esso assoggettato[2]. Strabone sembra consapevole di tale istanza: innestandosi sulla scia di una lunga tradizione, con i 17 libri della sua *Geografia* egli fa della scienza geografica un genere letterario nuovo e propone, al contesto storico-culturale della Roma augustea, la piú ampia descrizione dell'ecumene allora conosciuta.

Quella di Strabone può essere considerata un'opera di sintesi e, in quanto tale, può mostrare al lettore qualche sproporzione o trascura-

[1] STRABONE, 1.1.16 (trad. it. in F. PRONTERA (a cura di), *Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1983, pp. 9-10).

[2] Sul rapporto geografia/politica cosí come si configura nella Roma di Augusto, con attenzione ai vari aspetti storici, culturali, amministrativi, cfr. lo studio di C. NICOLET, *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris 1988 [trad. it. Roma-Bari 1989].

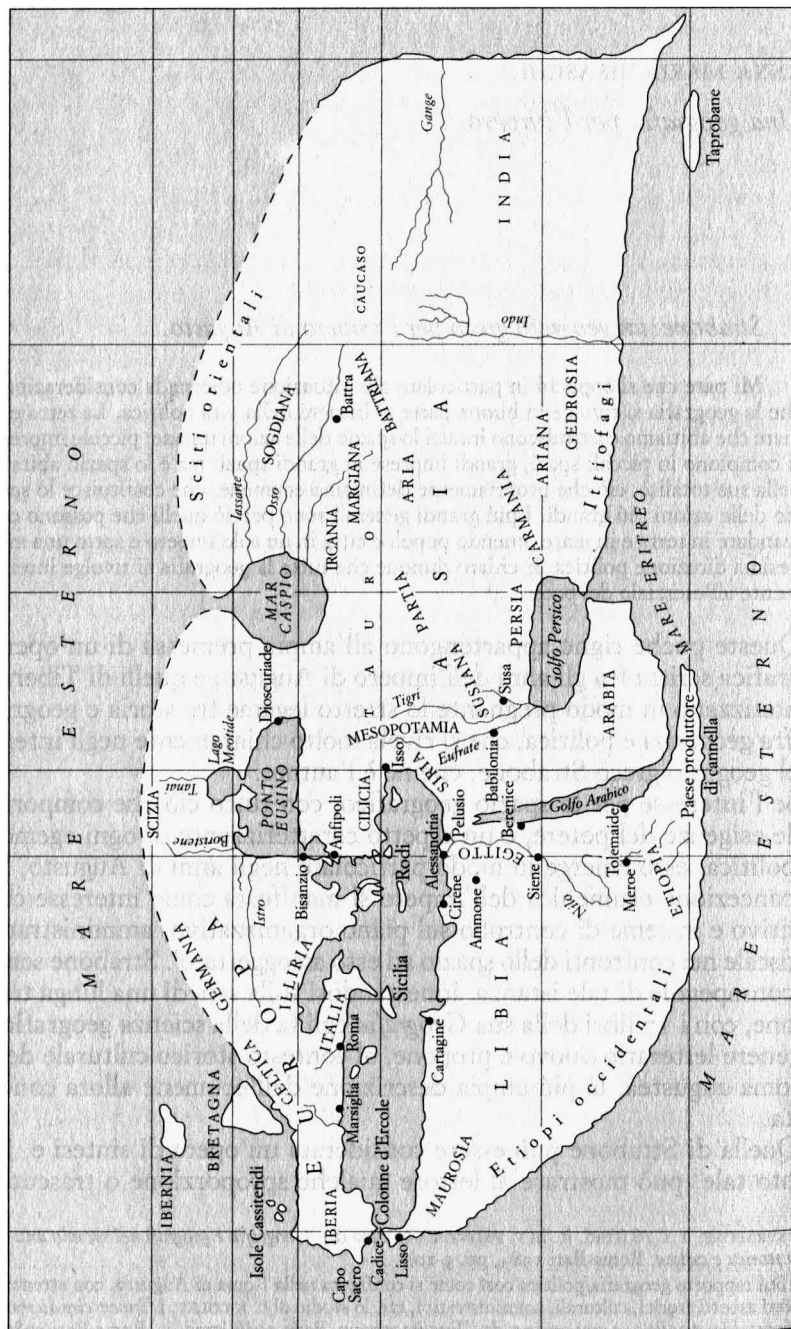



Figura 1. L'ecumene secondo Strabone.

tezza; essa è tuttavia preziosa per intendere il clima di novità e di attesa che evidentemente si respira nella Roma della *pax Augusta* e di cui il geografo si fa portavoce: la premessa iniziale, in effetti, vale a dire i due libri dei *Prolegomena*, rappresentano «la piú lunga, meditata e articolata riflessione della letteratura antica sulla natura, l'oggetto, i fini, i destinatari e il pubblico della geografia»[3], e l'ampia e variegata descrizione dell'ecumene, che segue nei libri successivi, è veramente unica per vastità di interessi e di conoscenze.

Strabone era originario del Ponto, dove era nato ad Amasea, intorno al 64 a. C.; la sua famiglia, ricca e illustre, aveva svolto un ruolo politicamente importante nel regno pontico e dopo alterne vicende era stata coinvolta nella rovina di Mitridate[4]. A Nisa, sul Meandro, Strabone aveva studiato alla scuola del grammatico Aristodemo[5], che era stato precettore dei figli di Pompeo. Intorno al 44, l'anno della morte di Cesare, egli giunse per la prima volta a Roma, all'età di circa vent'anni[6]. Forse proprio durante questo primo soggiorno romano fu discepolo del grammatico greco Tirannione, di formazione peripatetica, pure lui originario del Ponto e che era stato maestro del nipote e forse del figlio di Cicerone, Quinto e Marco[7]. Sempre a Roma egli frequentò il filosofo peripatetico Senarco di Seleucia, alla cui scuola sembra abbia incontrato Boeto di Sidone[8]; particolarmente rilevante, inoltre, fu l'incontro con esponenti della dottrina stoica quali, per esempio, Atenodoro di Tarso, discepolo di Posidonio e amico dello stesso Augusto[9].

Probabilmente fu l'insegnamento di maestri greci quali Aristodemo

[3] F. PRONTERA, *Introduzione*, in ID., *Geografia* cit., p. XVII; sui *Prolegomena* straboniani vedi soprattutto lo studio di G. AUJAC, *Strabon et la science de son temps*, Paris 1966.

[4] Cfr. STRABONE, 12.3.33.

[5] *Ibid.*, 14.1.48.

[6] La notizia di questa prima visita a Roma, come del resto gran parte dei pochi dati biografici conosciuti, ci proviene dallo stesso autore, laddove (12.6.2) egli afferma di aver incontrato Publio Servilio, soprannominato Isaurico, il quale, appunto, morí nel 44 a. C. Sulla biografia di Strabone vedi in particolare: B. NIESE, *Beiträge zur Biographie Strabos*, in «Hermes», XIII (1878), pp. 33-45; E. PAIS, *Straboniana*, in «Rivista di Filologia e Istruzione Classica», XV (1887), pp. 97-246; ID., *Intorno al tempo e al luogo in cui Strabone compose la Geografia storica*, in «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Scienze Morali, Storiche e Filologiche», serie 2, XL (1890), pp. 327-60 (cfr. ID., *Italia antica. Ricerche di storia e di geografia storica*, I, Bologna 1922, pp. 267-316); H. L. JONES, *The Geography of Strabo*, I, London 1917 (*Introduction*); E. HONIGMANN, *Strabon*, in *RE*, IV A/1 (1931), coll. 76-155; T. R. GLOVER, *Strabo: the Greek in the world of Caesar*, in *Greek Byways*, New York 1932, pp. 223-59; G. AUJAC, *Introduction*, in STRABON, *Géographie*, I/1, Paris 1969, pp. VII-XLVII. Per una breve sintesi cfr. le pagine introduttive a STRABONE, *Geografia. L'Italia (Libri V-VI)*, a cura di A. M. Biraschi, Milano 1988, pp. 5 sgg.

[7] STRABONE, 12.3.16; CICERONE, *Ad Quintum fratrem*, 2.4.2.

[8] STRABONE, 16.2.24; cfr. AUJAC, *Introduction* cit., pp. 13-14.

[9] STRABONE, 16.4.21. Filosofo stoico, Atenodoro fu autore di un'opera contro le *Categorie* di Aristotele e di uno scritto *Sull'Oceano* per Ottavia.

e Tirannione, impegnati anche nell'educazione di discepoli romani appartenenti a famiglie di primo piano nella vita politica dell'Urbe, a schiudere orizzonti nuovi al giovane Strabone e a fargli intravedere nuovi interessi e nuove prospettive culturali. Sappiamo per esempio da Cicerone che Tirannione si era interessato di geografia e non è escluso che proprio il grammatico greco possa aver esercitato un certo influsso sulle scelte straboniane, orientandolo appunto a questo campo di studi[10].

Già nel secolo precedente e nei precedenti decenni si erano avuti illustri esempi di Greci colti, ma anche politicamente impegnati nei loro ambienti d'origine, che erano giunti a Roma e avevano messo i propri talenti al servizio dell'Urbe e dei propri patroni romani: si pensi a Polibio e poi a Posidonio. Grazie anche a questi contatti stava ormai emergendo un nuovo mondo greco-romano che, soprattutto dopo la vittoria di Ottaviano ad Azio, ebbe modo di sopravvivere e di fiorire salvando cosí quella cultura greco-romana che con esso si andava affermando[11].

Anche nella Roma augustea, dunque, con il favore dell'imperatore, ebbero a operare un certo numero di intellettuali greci legati, come in età repubblicana, all'aristocrazia romana; Strabone fu appunto uno di questi, accanto a Timagene, a Dionigi di Alicarnasso, a Nicola Damasceno[12]: suo patrono fu Elio Gallo, prefetto d'Egitto, che il geografo seguí a piú riprese nei suoi viaggi e nelle sue campagne militari. Dopo il primo viaggio del 44, Strabone tornò e soggiornò piú volte a Roma[13] e visse fino a vedere i primi anni dell'impero di Tiberio[14].

Prima di dedicarsi alla sua maggiore impresa, vale a dire alla *Geografia*, Strabone aveva scritto un'opera storica in 47 libri, i *Commentari storici*, in prosecuzione dell'opera di Polibio (dal 146 a. C.), che veniva riassunta nei primi quattro; di quest'opera possediamo però solo alcuni frammenti[15]. La scelta di porsi in continuazione di Polibio non era certo sta-

[10] CICERONE, *Ad Atticum*, 2.4.3, 2.6.1, 2.7.1; sull'interesse per tematiche geografiche che sembra diffuso nella Roma di I secolo a. C. cfr. G. MADDOLI, *Strabone e l'Italia antica. Dalla genesi della Geografia alla problematica dei libri V e VI*, in ID. (a cura di), *Strabone e l'Italia antica*, Napoli 1988, pp. 11 sgg. Su Tirannione cfr. anche STRABONE, 13.1.54.

[11] G. W. BOWERSOCK, *Augustus and the Greek World*, Oxford 1965, pp. 122 sgg.

[12] Timagene di Alessandria (I secolo a. C.) è geografo, etnografo, storico; Nicola Damasceno (I secolo a. C.) scrisse una *Vita di Augusto*, un'autobiografia e 144 libri di *Storie*.

[13] Nel 35 a. C., quando, come narra egli stesso (6.2.6), fu testimone dell'esecuzione di Seluro; intorno al 31 e poi intorno al 29. Nel 25/24 egli è al seguito di Elio Gallo in Egitto (2.5.12, 16.4.22, 17.1.29, 17.1.46), dove tornò anche intorno al 20; visse alcuni anni ad Alessandria, ma, all'incirca nel 7 a. C., è ancora a Roma, come attesta la sua descrizione di costruzioni erette dopo il 20, fra cui, da ultima, il portico di Livia (5.3.8), dedicato appunto nel 7 a. C. Sui soggiorni straboniani a Roma cfr. le ipotesi di JONES, *The Geography* cit., pp. XIX-XXI.

[14] Cfr. STRABONE, 4.6.9, 6.4.2.

[15] Cfr. *FGrHist*, II A, pp. 430-36 (raccolta dei frammenti) e II C, pp. 291-95 (commento);

ta casuale, tanto piú che anche Posidonio aveva già fatto altrettanto e dunque si poteva correre il rischio di una ripetizione. In realtà Strabone sembra porsi in un atteggiamento diverso rispetto a quello di Posidonio e anche rispetto a Polibio, in quanto i tempi erano ormai notevolmente cambiati: non era infatti piú necessario né spiegare la legittimità dell'egemonia romana, come aveva fatto Polibio, né avanzare ancora riserve, come Posidonio[16]: ormai si trattava piuttosto di integrare i due mondi, greco e romano, ai fini di una convivenza piú ricca e pacifica.

Questo risulta in effetti l'obiettivo che Strabone sembra essersi posto, soprattutto con l'opera geografica, dalla quale deriva la nostra conoscenza dell'autore: testimone attento della sua epoca, egli si propose il compito di mediare la ricchezza di tradizione e di esperienze – facenti parte di quel patrimonio greco che è consapevole di avere alle spalle – con le prospettive politico-culturali che si schiudono, in un momento che egli avverte importante e pieno di promesse. Il suo si configura pertanto come un tentativo di riproporre in modo nuovo, perché tale è la prospettiva storico-politica, il quadro dell'ecumene, nelle sue coordinate spaziali e temporali; questi suoi intenti sono chiaramente espressi nei *Prolegomena* (I-II).

Fin dai primi capitoli di tale premessa Strabone mette in risalto come la geografia sia oggetto di studio del «filosofo», vale a dire dell'uomo colto, che rivolge la sua attenzione «alle cose divine e umane, la cui conoscenza costituisce per definizione la filosofia». Viene qui chiaramente espressa la concezione di un sapere filosofico che non è fine a se stesso, ma si propone come necessario presupposto per ogni azione concreta: subito dopo Strabone afferma infatti che solo chi abbia una gran varietà di interessi può trarre profitto dalla geografia nei campi piú diversi dell'esperienza umana, «sia in rapporto alla vita politica e all'attività di governo, sia in rapporto alla conoscenza dei fenomeni celesti e degli esseri viventi, in terra e in mare»[17]. Il campo di conoscenze e di

sull'opera storica di Strabone vedi ora D. AMBAGLIO, *Gli Historikà Hypomnèmata di Strabone. Introduzione, traduzione italiana e commento dei frammenti*, in «Memorie dell'Istituto Lombardo, Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», XXXIX (1990), pp. 377 sgg., con bibliografia.

[16] Su Posidonio e l'impero romano cfr. H. STRASBURGER, *Poseidonios on problems of the Roman empire*, in «Journal of Hellenic Studies», LV (1965), pp. 40 sgg.; P. DESIDERI, *L'interpretazione dell'impero romano in Posidonio*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CVI (1972), pp. 481 sgg. Per quel che riguarda l'opera di Posidonio, la concezione della storia di quest'ultimo risultava forse un po' anomala rispetto a quella tradizionale e Strabone sembra abbia voluto liberarsi dalla sovrapposizione fra storiografia e filosofia propria di questo autore: cfr. AMBAGLIO, *Gli Historikà Hypomnèmata* cit., pp. 393 sg. e 399 nota 106.

[17] STRABONE, I.I.I.

azione qui prospettato è, come si comprende, molto ampio, e molto ambizioso è evidentemente lo scopo che Strabone sembra prefiggersi.

Nella tradizione tardoantica (ma già in Plutarco) il nostro geografo viene definito «filosofo» e, in particolare, «filosofo stoico»[18]: su questa base gli studiosi moderni hanno cercato anche di individuare le componenti, ora peripatetiche, ora, soprattutto, stoiche, della sua «filosofia»[19]. Naturalmente non si tratta tanto di un'adesione coerente a una particolare dottrina filosofica – del resto nella cultura di età augustea certe rigide distinzioni fra le correnti filosofiche si erano ormai andate gradualmente sfumando[20] – quanto di una simpatia verso una concezione del sapere orientato all'azione e all'impegno concreto: era d'altronde questo uno dei motivi per cui lo stoicismo aveva trovato a Roma ampia accoglienza.

Il «filosofo» è insomma per Strabone l'uomo colto, che pone il suo pensiero e le sue conoscenze al servizio dell'azione pratica e quindi dell'attività politica: è appunto in quest'ottica che, con la sua *Geografia*, egli intende essere utile alla società del suo tempo e ai suoi governanti.

Strabone si esprime chiaramente in proposito nella premessa introduttiva, dove appare soprattutto evidente come egli si muova, con la sua *Geografia*, su due piani diversi e non sempre facili da ricomporre, almeno per il lettore moderno: da una parte, cioè, la tradizione greca che egli vuole salvare e alla quale intende ancorarsi; dall'altra gli orizzonti culturali della Roma augustea.

2. *La tradizione geografica.*

Dopo aver definito la geografia oggetto di studio del filosofo, Strabone passa alla trattazione di alcune tematiche generali e affronta alcuni problemi di geografia che considera preliminari alla descrizione regionale che segue.

[18] PLUTARCO, *Vita di Lucullo*, 28, e ID., *Vita di Cesare*, 63; *Suda*, *s.v.* «Στράτων»; STEFANO DI BISANZIO, *s.v.* «Ἀμάσεια».

[19] Per la componente peripatetica cfr. W. ALY, *Der Geograph Strabon als Philosoph*, in *Miscellanea Critica*, I, Leipzig 1964; sullo stoicismo di Strabone cfr. soprattutto C. S. FLORATOS, *Strabon über Literatur und Poseidonios*, Athen 1972; G. AUJAC, *Strabon et le stoicisme*, in «Diotima», XI (1983), pp. 17-29; vedi inoltre A. M. BIRASCHI, *Strabone e la difesa di Omero nei Prolegomena*, in F. PRONTERA (a cura di), *Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera*, I, Perugia 1984, pp. 131-36.

[20] Vedi in proposito F. ADORNO, *La filosofia antica*, II, Milano 1965, pp. 160 sgg. e 243 sgg.

Nel definire scopi, limiti e destinatari della scienza geografica e della sua opera in particolare, Strabone passa in rassegna i suoi predecessori, facendo ben intendere l'ampiezza e insieme l'eterogeneità di esperienze che egli cerca di ricomporre e recuperare perché niente di valido del patrimonio del passato vada a disperdersi[21]. Egli si sforza, nello stesso tempo – compito non sempre facile –, di giustificare l'utilità di queste conoscenze.

Come ogni scienza, anche quella geografica nel mondo greco non poteva che essere riallacciata al nome di Omero, menzionato appunto da Strabone nella qualità di primo geografo. Seguono subito dopo i nomi di Anassimandro, discepolo e concittadino di Talete di Mileto e autore, sembra, della prima carta geografica, e quello di Ecateo, pure lui di Mileto. Seguono, ancora, i nomi di diversi scienziati, storici, filosofi, quali Democrito, Eudosso, Dicearco, Eforo, Eratostene, Polibio e Posidonio[22], principali esponenti dei vari filoni in cui la tradizione geografica greca si era espressa: da una parte, cioè, quello, piú «teorico», che, giovandosi dell'ausilio delle scienze matematiche, si era volto a una conoscenza globale della terra, delle sue dimensioni, dei fenomeni naturali terrestri e celesti; attraverso Eratostene, la cui opera aveva comunque avuto in questo campo vari predecessori (Anassimandro, Eudosso, Dicearco), questo filone giungerà fino a Tolomeo e alle sue realizzazioni cartografiche. Dall'altra parte quello di una geografia legata alla storia e a una sempre piú ampia conoscenza dell'ecumene, acquisita grazie alle esplorazioni e alle spedizioni militari: i viaggi di Pitea nei paesi occidentali e settentrionali, le conquiste di Alessandro in Oriente e la progressiva estensione dell'impero romano avevano costituito in quest'ambito tappe fondamentali[23]. Strabone predilige questa seconda espressione della tradizione geografica, anche se il suo intento, come è evidente, sembra quello di unificare le diverse branche cogliendo, nel loro ambito, ciò che egli ritiene piú direttamente funzionale per l'oggi.

Egli tornerà in seguito sui singoli autori, soprattutto sui piú illustri, e farà tesoro di gran parte delle loro informazioni, anche se si soffermerà a criticarli su alcuni punti: Eratostene, uno dei capisaldi della scien-

[21] Sui *Prolegomena* di Strabone cfr. soprattutto AUJAC, *Strabon et la science* cit.

[22] STRABONE, I.I.I.

[23] Sulla tradizione geografica precedente a Strabone cfr. C. VAN PAASSEN, *The Classical Tradition of Geography*, Groningen 1957; F. PRONTERA, *Prima di Strabone: materiali per uno studio della geografia antica come genere letterario*, in ID. (a cura di), *Strabone* cit., pp. 187 sgg.; NICOLET, *L'inventario* cit., pp. 50 sgg. In generale sulla storia della geografia antica cfr. le sintesi di P. PÉDECH, *La géographie des Grecs*, Paris 1976; G. AUJAC, *La geografia nel mondo antico*, trad. it. Napoli 1984; F. CORDANO, *La geografia degli antichi*, Roma-Bari 1992, con bibliografia.

za geografica di età ellenistica, è anche oggetto della critica piú ampia per essersi disperso in tante digressioni teoriche dimostrando invece scarso interesse per le ripercussioni di determinati fenomeni sulla terra abitata e, soprattutto, per aver negato ogni valore scientifico alla geografia omerica, limitandosi a considerare in Omero le qualità artistiche proprie della sua natura di poeta. Su questo aspetto Strabone si sofferma con particolare insistenza, rivendicando in tutta la sua ampiezza la validità dell'esperienza omerica e la conoscenza da parte del poeta di regioni e popoli: egli riafferma cosí quella profonda connessione di valori etici e conoscitivi che nel mondo greco si riconoscevano in Omero e nelle finalità educative della sua poesia[24].

Nell'approfondire gli aspetti piú specificamente scientifici della geografia, sembra insomma che Strabone rimproveri a Eratostene di aver ristretto l'ambito di questa scienza a interessi prevalentemente cartografici e di non essersi occupato abbastanza dell'ecumene e della sua descrizione, che, secondo la sua concezione, costituiscono invece gli elementi per cosí dire caratterizzanti di essa. Per Strabone, infatti, la geografia è anzitutto lo studio delle azioni umane nello spazio e ciò significa che nella sua opera rientrano tutta una serie di componenti che vanno dalla descrizione degli aspetti fisici e climatici alla considerazione delle azioni e degli uomini illustri che hanno caratterizzato un certo territorio, alla menzione, insomma, di tutti quegli aspetti degni di nota e di ricordo che, a suo avviso, non possono essere trascurati. Ogni luogo è visto perciò come uno scenario complesso, da ritrarre in tutte le sue dimensioni, spaziali e temporali. C'è qui da tener conto, sicuramente, della formazione e del cammino intellettuale di Strabone e, in modo particolare, del suo essere approdato alla composizione di un'opera geografica dopo essersi dedicato alla storia.

Strabone è consapevole dell'enorme quantità di conoscenze che dovrebbe avere il geografo[25] e, perciò, della necessità di fare delle scelte. Poiché, come si è sottolineato, il fine dell'opera è soprattutto politico[26], l'informazione deve essere quella sufficiente a un politico, vale a dire un'informazione d'insieme, senza bisogno di troppi dettagli per quel che

[24] Tutto il I libro di Strabone, a cominciare dalla seconda sezione (1.2.1 sgg.) e la prima parte del II (2.1.1-41) sono dedicati alla critica a Eratostene; cfr. in proposito VAN PAASSEN, *The Classical Tradition* cit., pp. 50-51. Sulle questioni omeriche cfr. in particolare STRABONE, 1.2.1 sgg., e, in proposito, D. M. SCHENKEVELD, *Strabo on Homer*, in «Mnemosyne», XXIX (1976), pp. 52-64; BIRASCHI, *Strabone* cit., pp. 129-53; P. DESIDERI, *Strabone e la verità storica in Omero*, in *Storiografia e poesia nella cultura medievale*, Atti del Convegno di Roma (21-23 febbraio 1990), in corso di stampa.

[25] STRABONE, 1.1.13.

[26] *Ibid.*, 1.1.14.

concerne gli aspetti teorici e piú tecnici della geografia. Queste affermazioni straboniane riferite alla geografia non possono che richiamare, rappresentandone un ulteriore ampliamento, quelle considerazioni polibiane sull'utilità della storia in quanto «la migliore preparazione alla vita politica» che lo storico di Megalopoli aveva ricordato essere divenute ormai usuali nei proemi o nelle conclusioni di qualsiasi opera storica[27]; del resto lo stesso Polibio, considerando la geografia come una delle parti della «storia pragmatica», aveva ritenuto opportuno che alle questioni geografiche fosse riservato uno spazio idoneo nell'ambito delle narrazioni storiche e, su questo presupposto, aveva dedicato alla geografia un intero libro delle *Storie*, il XXXIV, a noi giunto in modo frammentario[28].

L'interesse preminente per le azioni degli uomini e per l'esercizio del potere fa sí che, anche in Strabone, la geografia sia connessa alla storia e messa sullo stesso piano della filosofia etica e politica, e che anzi essa venga giudicata superiore rispetto a quest'ultima in rapporto alla prassi[29]. È nell'ottica di queste scelte e di questi interessi che nei *Prolegomena* si ripercorre la tradizione geografica per ribadirne la funzionalità e l'attualità per l'oggi. Del resto, in ambito greco, già dalle origini l'interesse storico e quello geografico si erano in qualche modo configurati paralleli: non a caso all'unico nome di Ecateo di Mileto (fine VI - inizi V secolo a. C.) è collegato da una parte, con le *Genealogie*, l'inizio di una tradizione storica che si presenta come tentativo di sistemazione cronologica delle tradizioni del passato e dall'altra, con la *Periegesi*, quello di una tradizione geografica, sintesi e sistemazione del sapere accumulato dagli Ioni d'Asia nella loro secolare esperienza di viaggi. Lo stesso Ecateo, inoltre, sembra sia stato particolarmente partecipe delle vicende politiche del suo tempo[30].

Anche alcuni di quelli che Strabone nomina di seguito come rappresentanti della tradizione geografica sono inoltre eminenti storici: basti pensare ai nomi di Eforo o di Polibio. È attraverso le azioni degli uomini, insomma, che si stabilisce nella cultura greca, già dagli inizi, quel collegamento spazio-tempo che fa sí che geografia e storia procedano di pari passo: in questo senso ogni geografia non può che essere politica.

[27] POLIBIO, 1.1.

[28] *Ibid.*, 3.36 sgg., 3.57 sgg.; cfr. F. W. WALBANK, *The Geography of Polybius*, in «Classica et Mediaevalia», IX (1947), pp. 155-82; P. PÉDECH, *La géographie de Polybe: structure et contenu du livre XXXIV des Histoires*, in «Les Etudes Classiques», XXIV (1956), pp. 3-24; PRONTERA, *Prima di Strabone* cit., pp. 207-8.

[29] STRABONE, 1.1.18, 1.1.23.

[30] Cfr. ERODOTO, 5.36; altri consigli di Ecateo anche a 5.125.

Dopo la grande impresa di Alessandro Magno, inoltre, l'ampliamento di orizzonti e il contatto con nuovi paesi e nuovi popoli avevano suscitato un notevole incremento delle conoscenze etnografiche, che erano state immediatamente messe in rapporto con le conoscenze allora disponibili secondo quella caratteristica, tipica dell'età ellenistica, di combinare osservazioni particolari con la tendenza alla sistematicità e alla generalizzazione. Questa tendenza, come vedremo, sarà recepita in pieno da Posidonio, uno dei principali esponenti di questa etnografia[31].

Strabone, storico e geografo, sembra porsi con la sua opera – per restare agli autori a lui piú vicini – sulla scia di Polibio e di Posidonio: per molte informazioni e osservazioni egli dipende da questi autori senza comunque che ciò comporti una recezione del tutto passiva. Sul piano culturale egli sembra condividere con essi alcuni atteggiamenti, come la mancanza di un vero interesse nei confronti di tanti aspetti del mondo romano e soprattutto della letteratura latina. Si noti, a questo proposito, la scarsità delle citazioni di autori latini presenti in Strabone e, in particolare, il severo giudizio espresso nei confronti di questi ultimi, che, con scarso amore per il sapere, non farebbero altro che tradurre gli autori greci[32].

3. *Una descrizione dell'ecumene fra geografia e politica.*

La descrizione dell'ecumene comporta, secondo il modo di vedere di Strabone, una scelta da parte dell'autore di quegli aspetti che egli considera importanti e perciò degni di menzione, da un punto di vista sociale, politico e della conoscenza in generale[33]. Egli paragona la sua opera a una statua colossale in cui importante non è tanto la precisione dei particolari, quanto la descrizione delle cose piú notevoli viste nel loro insieme, a meno che qualche particolare, per sua natura, non possa risultare interessante e utile per l'uomo d'azione e per il filosofo.

Geografia e storia procedono di pari passo e in questo senso ci sono, nell'ambito dell'opera, descrizioni particolarmente significative, prima

[31] Su questi aspetti cfr. A. DIHLE, *Etnografia ellenistica*, in PRONTERA (a cura di), *Geografia* cit., pp. 175 sgg.

[32] Sull'atteggiamento di Polibio e Posidonio cfr. A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Torino 1980, pp. 25 sgg. Per le citazioni, in Strabone, di autori latini cfr. in 4.1.1 l'accenno ai *Commentarii* di Cesare e, in 14.2.25, l'allusione al *Brutus* di Cicerone; il giudizio negativo nei loro confronti è espresso in 3.4.19.

[33] C. VAN PAASSEN, *L'eredità della geografia classica: Tolomeo e Strabone* (trad. it. della prima parte di *The Classical Tradition* cit.), in PRONTERA (a cura di), *Geografia* cit., pp. 245 sgg.

fra tutte la bella immagine dell'Europa proposta in un passo del II libro che fa parte della cosiddetta «seconda introduzione», nel quale Strabone spiega ciò che l'ha indotto a iniziare dall'Europa la sua descrizione dell'ecumene[34]:

> Bisogna dunque cominciare dall'Europa, perché è la regione che piú di ogni altra si trova nelle migliori condizioni per varietà di forma e per eccellenza di uomini e di governi e che piú di ogni altra ha elargito i propri beni al resto del mondo; essa è infatti abitabile nella sua totalità ad eccezione di una piccola parte disabitata per il freddo, ai confini con quei popoli che vivono sui carri, verso il Tanai, la Meotide e il Boristene.

Le realtà geografiche vengono riproposte e rilette cercando di capire la loro identità e funzione nel passato – e ciò rende Strabone un testimone prezioso per la conservazione delle tradizioni locali – nonché, grazie all'esperienza del passato, nel presente, quando, divenute scenario di azione per le nuove potenze che le occupano e grazie proprio all'azione di queste potenze, sono pronte per svolgere un nuovo ruolo nella storia, un ruolo che Strabone vede alto e importante e che rappresenta per esse quasi un naturale compimento.

Prosegue Strabone: «Le fredde regioni montagnose della parte abitabile dell'Europa offrono per natura solo una misera esistenza per gli abitanti, ma perfino le regioni povere e quelle abitate dai pirati si civilizzano appena hanno buoni governanti». L'intravedere stretti legami fra geografia e storia non equivale dunque in Strabone a una concezione deterministica del mondo e delle realtà geografiche: l'azione dell'uomo, infatti, ha nei loro confronti sempre un ruolo di primo piano. Sono perciò la conformazione geografica e il clima nel loro complesso ad aver favorito l'Europa, ma il sorgere e lo svilupparsi in essa della civiltà sono stati essenzialmente opera dei suoi abitanti e dei suoi governanti, che hanno potuto ed evidentemente possono ancora intervenire in modo determinante anche nelle condizioni piú negative.

Aspetti geograficamente e culturalmente diversi e in contrasto fra loro, agricoltura e armi, pace e guerra, possono inoltre integrarsi laddove prevale l'elemento della socialità, che si accompagna a un tenore di vita pacifico e sostanzialmente positivo, conducendo tutto il resto verso un globale sviluppo. A quest'ultimo, secondo Strabone, hanno notevolmente contribuito i popoli che hanno di volta in volta esercitato il predominio: i Greci, i Macedoni e, per ultimi – ma non certo per importanza –, i Romani.

I Greci, per esempio, «pur occupando regioni montagnose e roccio-

[34] STRABONE, 2.5.26; cfr. VAN PAASSEN, *L'eredità* cit., p. 256.

se vissero felicemente perché si presero cura del buon governo, delle arti e, in generale, di tutto ciò che concerne l'arte del vivere». I Romani, invece, «sottomisero molti popoli che erano per natura selvaggi per le regioni che abitavano (perché quelle regioni erano o rocciose o senza porti o fredde e per qualche altra ragione non adatte ad essere abitate da molti) e cosí non solo misero in comunicazione fra loro popoli che erano stati isolati, ma insegnarono anche al piú selvaggio come vivere sotto forme politicamente organizzate».

La successione fra i due popoli è indicativa, quasi il riconoscimento del ruolo storico, analogo nella sua positività anche se, come vedremo, sostanzialmente diverso per molti aspetti – comunque da integrare e valorizzare proprio nella loro diversità –, che Greci e Romani hanno svolto. Emerge qui il giudizio sostanzialmente positivo che Strabone dà dei Romani in quanto vettori di civilizzazione, avendo messo in contatto popoli distanti e diversi e avendo dato ad essi, per cosí dire, una «educazione politica».

Riflessioni piú o meno simili sono quelle che troviamo piú avanti, in alcuni punti della descrizione, per esempio a proposito dell'Iberia e della Gallia (III-IV libro)[35]. Per i popoli dell'Iberia, la progressiva romanizzazione, e in modo particolare l'affermarsi della *pax Augusta*, hanno comportato una notevole evoluzione di costumi e di civiltà: i traffici sono risultati incrementati, l'economia ne è stata modificata e influenzata in senso positivo, isolamento e modi selvaggi di vivere sono stati in gran parte superati grazie al miglioramento delle comunicazioni, che ha permesso lo sviluppo di contatti umani e sociali[36]. Analoga la situazione della Gallia, anche se per alcune regioni, come la Celtica, il processo di romanizzazione e di integrazione al mondo romano è ancora in corso. Anche qui si è comunque assistito a un processo di acculturazione delle genti barbare, i cui costumi si sono notevolmente evoluti.

La descrizione di molti aspetti della geografia dell'Iberia e della Gallia, l'attenzione con cui Strabone descrive taluni costumi dei popoli di quest'ultima regione – per esempio quello di costruire un colosso di paglia e legno in cui venivano introdotti uomini, bestiame e fiere d'ogni

[35] Temi ricorrenti, soprattutto in riferimento alla politica augustea, sono quelli della *pax Romana*, della clemenza imperiale, dell'*amicitia* del popolo romano: cfr. F. LASSERRE, *Strabon devant l'Empire romain*, in *ANRW*, II, 30/1 (1982), pp. 880 sgg.

[36] STRABONE, 3.3.8; cfr. G. MANCINETTI SANTAMARIA, *Strabone e l'ideologia augustea*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Perugia», XVI (1978-79), pp. 127 sgg.; D. PLÁCIDO SUAREZ, *Estrabón III: el territorio hispano, la geografía griega y el imperialismo romano*, in «Habis», XVIII-XIX (1987-88), pp. 243 sgg.; cfr. inoltre STRABONE, *Geografia. L'Iberia e la Gallia*, a cura di F. Trotta, Milano 1996, pp. 6 sgg. con bibliografia.

genere per poi dar tutto alle fiamme[37] – e in genere i vari *excursus* etnografici rivelano chiaramente l'influsso di una fonte di cui Strabone si serve ampiamente in questa parte della descrizione, vale a dire di Posidonio; quest'ultimo aveva fra l'altro soggiornato in Gallia e, come attestano altri autori, per esempio Ateneo, aveva concentrato appunto la sua attenzione sugli usi e costumi degli abitanti, materia, d'altra parte, che, qui come altrove, risulta particolarmente prediletta dal filosofo di Apamea, dal quale Strabone sembra sostanzialmente riprendere molte parti della descrizione.

Come è stato notato, nella *Geografia* di Strabone, laddove egli si sofferma sui vari aspetti etnografici, non traspare minimamente il rimpianto per condizioni di vita primitive ormai scomparse: i barbari vengono piuttosto visti nella loro evoluzione, mettendo in rilievo soprattutto i valori positivi della cultura e della civilizzazione che per essi ha comportato la progressiva integrazione a Roma e al suo impero[38].

Per certi dettagli e osservazioni la descrizione straboniana segue dunque quella di Posidonio, il grande etnografo che aveva costruito un sistema cosmologico d'insieme estremamente coerente in cui ogni elemento, vivente e non vivente, doveva trovare la sua collocazione e il suo posto causalmente e finalisticamente determinati, in quanto ordinato e compreso nell'ambito di un sistema filosofico generale[39]. Per alcuni aspetti, però, Strabone sembra essersi staccato da Posidonio, come dimostrano anche taluni accenni critici nei confronti del filosofo che egli esprime nella parte iniziale dell'opera: Posidonio verrà soprattutto valorizzato per la parte geografica, ma preso in minore considerazione per tutto quello che riguarda le scienze naturali. Ciò perché il filosofo si era occupato eccessivamente degli aspetti causali, riprendendo in questo anche dalla scuola aristotelica: tali aspetti, invece, secondo Strabone e quella che egli chiama la «nostra scuola» – con questa espressione egli vuole forse alludere all'antica Stoa –, andrebbero evitati, tenendo conto dell'oscurità delle cause[40].

Si intravede insomma qui una forma di approccio che, se non rinuncia a mettere in rilievo relazioni causali, non accetta comunque condizionamenti deterministici nei rapporti fra l'uomo e la natura: viene respinto

[37] STRABONE, 4.4.5; cfr. CESARE, *De bello Gallico*, 6.16.4; in proposito vedi F. SBORDONE, *La Gallia nella Geografia di Strabone*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», VII (1957-58), p. 283.

[38] Cfr. P. THOLLARD, *Barbarie et civilisation chez Strabon*, Paris 1987, p. 38; su questi aspetti cfr. E.-CH.-L. VAN DER VLIET, *L'ethnographie de Strabon: ideologie ou tradition?*, in PRONTERA (a cura di), *Strabone* cit., pp. 27 sgg.

[39] DIHLE, *Etnografia* cit., p. 193; VAN PAASSEN, *L'eredità* cit., p. 261.

[40] STRABONE, 2.3.8; cfr. VAN PAASSEN, *L'eredità* cit.

il determinismo climatico e riconosciuto piuttosto il valore autonomo della cultura e dell'azione dell'uomo. Anche per quel che riguarda la crescita di Roma e l'estensione del suo impero, Strabone, come vedremo, mette in luce alcuni fattori che sono stati importanti, ma non si sofferma sulla ricerca delle cause.

Proprio nei confronti dei Romani, toni assai espliciti ed espressioni per certi versi entusiastiche di apprezzamento sono presenti in varie parti dell'opera straboniana: accenti assai significativi in tal senso compaiono sia nel corso della descrizione dell'Italia, sia, soprattutto, nei capitoli finali riassuntivi di tale descrizione. Questa, nel suo insieme, occupa ben due libri (V-VI) della *Geografia*; essa procede da nord a sud, dalle Alpi all'Italia meridionale e alle isole, comprendendo, con la consueta varietà tipica di Strabone, oltre ad alcuni dati cartografici, notizie sulla struttura fisica del territorio, informazioni sui popoli e sulle loro caratteristiche, sulle città e sul loro passato mitico e storico, sulle condizioni economiche delle varie regioni: fertilità della terra, porti, posizione piú o meno felice di una zona o di una città, idrografia con i suoi risvolti economici e commerciali, menzione di prodotti locali[41].

Anche qui le caratteristiche delle varie regioni non sono mai considerate scisse da ciò che è il risultato dell'attività umana; gli aspetti storici prevalgono nella parte relativa alla Magna Grecia e alle sue città con il loro glorioso passato greco: la posizione di Strabone in proposito è d'altronde chiara laddove egli premette, proprio agli inizi della descrizione, che «chi si propone di trattare la geografia della terra deve esporre sia le cose come sono attualmente, sia, in qualche misura, anche come furono prima, soprattutto quando si tratta di aspetti illustri»[42]. Altrove non si trascurano, però, gli effetti positivi che per certi versi ha comportato l'intervento «provvidenziale» dei Romani.

Assai interessante in proposito è per esempio quanto Strabone afferma parlando della città di Roma, osservando come la città goda sicuramente di vantaggi naturali, ma quanto, anche qui, siano state soprattutto l'azione dell'uomo e la buona amministrazione a permettere alla città di raggiungere grandi risultati:

> Questi sono dunque i vantaggi che la natura ha offerto alla città, ma i Romani, da parte loro, ne hanno aggiunti altri, che derivano dalla loro oculata amministrazione. Mentre infatti i Greci ritenevano di aver raggiunto il loro massimo scopo con la fondazione delle città, perché si erano preoccupati della loro bellezza, della sicurezza, dei porti e delle risorse naturali del paese, i Romani hanno pensato soprat-

[41] Cfr. STRABONE, *Geografia* cit., pp. 20 sgg.

[42] STRABONE, 6.1.2.

tutto a ciò che quelli avevano trascurato: a pavimentare vie, a incanalare acque, a costruire fogne che potessero evacuare nel Tevere tutti i rifiuti della città. Costruirono anche vie che passano attraverso tutto il territorio, provvedendo a tagliare colline e a colmare cavità, cosicché i carri potessero accogliere i carichi delle imbarcazioni...[43]

Sono preoccupazioni, come è facile vedere, che in qualche modo si integrano e si completano, anche se la prospettiva e gli interessi di partenza potevano essere stati diversi.

D'altronde, come si afferma poco oltre, dopo il contatto con il mondo greco, gli stessi Romani sembrano essere cambiati: «Si potrebbe dire che i primi Romani hanno tenuto in poco conto la bellezza di Roma, volti a obiettivi importanti e necessari; i successori poi, e specialmente i Romani di oggi e vicini ai nostri tempi, neppure in questo sono rimasti indietro, ma hanno riempito la città di molti e bei monumenti». Sembrano ormai lontani quegli atteggiamenti di noncuranza e negligenza mostrati dai Romani per le opere d'arte all'epoca, per esempio, della distruzione di Corinto e rilevati con profondo disappunto da Polibio, la cui testimonianza è riportata da Strabone: «Polibio, che parla con toni di commiserazione degli eventi connessi con la presa di Corinto, segnala anche la totale negligenza dimostrata dall'esercito romano nei confronti delle opere d'arte e delle offerte votive. Dice infatti che egli era presente e vide pitture che erano state gettate per terra e i soldati romani che vi giocavano sopra a dadi»[44].

I Romani di oggi sembrano forse a Strabone aver acquisito una sensibilità diversa rispetto all'arte, al bello, alla cultura, grazie appunto al contatto con i Greci. Del resto, ormai, l'ecumene è nelle loro mani e, nei capitoli conclusivi della trattazione dell'Italia, Strabone passa rapidamente in rassegna gli elementi piú importanti, già rilevati nel corso della descrizione, grazie ai quali i Romani hanno potuto raggiungere tanta potenza: essi hanno fatto sí che l'Italia – già predisposta all'egemonia per tante sue qualità naturali (mari, monti, porti, clima, ricchezza d'acqua, miniere, fertilità del territorio) e per la sua centralità fra i popoli piú grandi della Grecia e delle regioni migliori dell'Asia – divenisse la base di partenza per la conquista del mondo intero[45]. Il geografo ripercorre in sintesi le fasi attraverso le quali il dominio romano si è progressivamente affermato in Italia e nel mondo e conclude con la costatazione che un impero cosí ampio non poteva che essere affidato a un

[43] *Ibid.*, 5.3.8.
[44] *Ibid.*, 8.6.23.
[45] *Ibid.*, 6.4.1.

solo uomo, «come a un padre»: Augusto, infatti, dopo aver preso nelle sue mani tutto il potere, avrebbe assicurato ai Romani e ai loro alleati pace e abbondanza di beni; su questa strada, seguendo il suo esempio, continuerebbe a camminare Tiberio cosí come i suoi figli Germanico e Druso, che già collaborano con lui[46]. Sono passi che dimostrano un apprezzamento, da parte di Strabone, nei confronti di Roma e del suo attuale governo; altrove però, per esempio nel corso della descrizione della Grecia, non si nasconde la consapevolezza dell'enorme debito che i Romani hanno nei confronti dei Greci. Questo aspetto è per esempio chiaramente specificato laddove Strabone, all'inizio della trattazione della Beozia, riporta la testimonianza di Eforo, secondo il quale i capi di questa regione non avrebbero mai conservato a lungo il successo derivato dalle loro azioni perché non disponevano di una corretta παιδεία, essendosi occupati soprattutto di virtú militare «trascurando l'importanza del fattore intellettuale nei rapporti con gli altri»[47]. All'osservazione di Eforo segue una riflessione dello stesso Strabone:

> Era necessario aggiungere che questo è un elemento utile con gli Elleni, mentre con i barbari la forza è piú utile della ragione. Cosí i Romani, in età antica, combattendo con popolazioni selvagge, non avevano alcun bisogno di questo tipo di educazione, mentre, a partire dal momento in cui cominciarono ad avere contatti con popoli e stirpi civili, si dedicarono anche a questo, diventando cosí padroni del mondo.

Viene in questo passo chiaramente specificato il ruolo culturale – riconosciuto del resto a piú voci in età augustea – che Strabone attribuisce agli Elleni, verso i quali i Romani hanno contratto un debito che, come è stato osservato, assume qui una rilevanza politica straordinaria, in quanto avrebbe condotto addirittura al dominio del mondo[48].

4. *Dalla tradizione all'attualità: una scelta culturale.*

È evidente, qui come altrove, che Strabone sembra voler recuperare il contributo del patrimonio ellenico in tutta la sua interezza, ribadendone la necessità per il mondo attuale e, a suo avviso, forse ancora di piú per quello futuro.

[46] *Ibid.*, 6.4.2. Cfr. LASSERRE, *Strabon* cit., pp. 885 sgg.

[47] STRABONE, 9.2.2. Sul passo cfr. G. VANOTTI, *Roma e il suo impero in Strabone*, in M. SORDI (a cura di), *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Milano 1992, pp. 173 sgg.; nello stesso volume cfr. inoltre P. DESIDERI, *Eforo e Strabone sui «popoli misti» (Str. XIV, 5.23-26)*, pp. 28 sgg.

[48] Cfr. VANOTTI, *Roma* cit., p. 175.

È perciò in questo senso che, specialmente nei libri dedicati alla Grecia e all'Asia Minore, il geografo non esita a riproporre la piú antica tradizione sui siti di queste regioni, rappresentata, in gran parte, dalla testimonianza omerica e da tutte le problematiche relative alla sua esegesi nella tradizione successiva: un aspetto culturale, questo, che a suo avviso non si può assolutamente passare sotto silenzio[49] in quanto, per cosí dire, connaturato ai luoghi né piú né meno delle loro caratteristiche fisiche. In questo modo egli intendeva forse indicare anche quelle che erano state le fondamenta su cui si era per secoli basata la παιδεία greca e che crede sia utile e necessario trasmettere al mondo romano. Nel perseguire quest'intento di fornire all'impero e alle nuove classi dirigenti un solido patrimonio di conoscenze e una identità culturale che riscopra anche radici lontane, l'ottica di Strabone non sembra discostarsi da quella del contemporaneo Dionigi di Alicarnasso, che vive anch'egli a Roma press'a poco in quegli stessi anni, frequentando probabilmente gli stessi ambienti culturali[50].

Al dischiudersi di un'era nuova, di fronte a un mondo che aveva ormai allargato i suoi confini, intento di Strabone sembra insomma essere non tanto e non solo quello di far acquisire con la sua opera un contributo dal punto di vista della conoscenza geografica, quanto quello di riproporre, attraverso la *Geografia*, l'intera tradizione greca sulle regioni e sui vari siti, nei suoi aspetti piú illustri, significativi e degni di memoria. Tale tradizione, a suo avviso, può ancora costituire una base di conoscenza comune e dunque di integrazione culturale fra mondo greco e mondo romano. È questo in effetti l'aspetto «politico» piú rilevante della sua descrizione; d'altro canto, come è stato notato, invano si cercherebbe nella *Geografia* un'attenzione o un atteggiamento del tutto coerenti nella valutazione dell'impero nella complessità dei suoi elementi come pure un'informazione dettagliata per quanto concerne la sua amministrazione: su questo aspetto compare solo qua e là qualche accenno, evidentemente ripreso di volta in volta dalle fonti di informazione utilizzate[51].

Nonostante la grandiosità degli intenti e l'ampiezza di dimensioni e

[49] Cfr. STRABONE, 8.3.3, 8.3.23.

[50] Su alcuni aspetti della cultura di età augustea cfr. E. GABBA, *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari 1996, pp. 31-60 (*Aspetti politici e culturali della ripresa classica in età augustea*); cfr. inoltre E. NOÈ, *Considerazioni sull'impero romano in Strabone e Cassio Dione*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», CXXII (1988), pp. 101 sgg.; in particolare su Dionigi vedi E. GABBA, *Il significato politico della storia di Dionigi*, in ID., *Dionigi* cit., pp. 167-89.

[51] Cfr. LASSERRE, *Strabon* cit., pp. 889 sgg.

di prospettive non sembra però che la *Geografia* di Strabone abbia avuto un'idonea accoglienza fra i suoi contemporanei. Ciò forse perché le scelte operate da Strabone nei confronti della tradizione con l'intento di essere utile al mondo politico del suo tempo sono, come si è visto, legate a un concetto di «utilità» che concerne essenzialmente l'ambito teorico-conoscitivo: i contenuti proposti sembrano perciò distanti da qualsiasi possibile funzionalità immediata per le reali richieste dell'impero.

Del resto l'idea che Strabone sembra essersi fatto in questo senso dei Romani e della loro cultura era probabilmente ancorata agli anni della sua formazione, vale a dire a quell'ambiente filosofico stoicheggiante che, sulla scia di Posidonio, aveva visto nella filosofia la possibilità di unificare tutte le scienze: in ambito romano era questa la concezione recepita, per esempio, da Cicerone e da lui espressa con l'esigenza di una cultura enciclopedica utile per la formazione dell'oratore[52].

Strabone considerò la geografia una scienza dai confini assai ampi: rappresentando essa, come si è visto all'inizio, lo studio dello spazio ove si svolgono le azioni umane, la ritenne un campo di particolare utilità per il filosofo come per l'uomo di azione e con questo intento dedicò grandi energie alla sua maggiore impresa.

La grandiosità del progetto, incompreso alla sua epoca, sarà viceversa molto apprezzata in tempi a noi piú vicini, per esempio da uno studioso polivalente della statura di Alexander von Humboldt, che Ratzel, uno dei moderni fondatori della scienza geografica, definirà un «classico» della geografia cosí come non se ne erano piú visti dall'epoca di Strabone. Proprio per l'ampiezza dei suoi orizzonti la *Geografia* straboniana sarà in effetti oggetto di grande attenzione da parte dei geografi del XIX secolo, per esempio di Ritter, dello stesso Ratzel e di Vidal de la Blache, che vedranno in Strabone e nella sua ricerca di «una visione d'insieme della terra» il precursore della concezione di «geografia generale»[53]: pur nella diversità di formazione e di espressione, infatti, gli iniziatori della geografia moderna saranno caratterizzati dal comune interesse per una geografia «umana», vale a dire per una scienza dello spazio dai significati molto ricchi e vari, allargata all'uomo, al suo ambiente, alla società, insomma dalla comune aspirazione verso una geografia come «scienza del tutto»[54].

[52] Cfr. ADORNO, *La filosofia* cit., pp. 59 sgg.

[53] Cfr. VAN PAASSEN, *L'eredità* cit., pp. 232 sgg. Cfr. già PAIS, *Straboniana* cit., pp. 240 sg. Sulla scienza geografica moderna e su quelli che vengono ritenuti suoi principali fondatori cfr. soprattutto P. CLAVAL, *L'evoluzione storica della geografia umana*, trad. it. Milano 1972, e ID., *La pensée géographique*, Paris 1972.

[54] Cfr. ID., *L'evoluzione* cit., pp. 75-76.

È in questo senso sintomatico l'elogio per la vastità di temi, di interessi e per la grande quantità di fatti narrati che viene formulato, nei confronti della *Geografia* di Strabone, nella premessa alla prima traduzione francese dell'opera, voluta da Napoleone Bonaparte. Fra le motivazioni riportate a giustificazione dell'utilità di tale scelta si metteva appunto in risalto la ricchezza dell'opera, il suo racchiudere in sé quasi tutta la storia della scienza da Omero ad Augusto: un patrimonio di conoscenze, insomma, che «un governo illuminato» e desideroso di facilitare e diffondere l'istruzione, quale appunto quello napoleonico, intendeva portare, attraverso la traduzione, alla lettura diretta di tutti[55]. Un'interessante ripresa, in tempi e orizzonti politici assai lontani e diversi, di quelle motivazioni di carattere essenzialmente culturale che Strabone aveva premesso alla sua opera, che si era rivolta però a un altro impero, quello di Augusto e di Tiberio.

La connessione fra spazio geografico ed esigenze egemoniche individuata con chiarezza da Strabone e ben compresa da Napoleone Bonaparte è del resto un aspetto ancora evidente nei successivi sviluppi della scienza geografica moderna: nella seconda metà del secolo scorso la geografia, fino ad allora oggetto di studio nell'ambito di gruppi tutto sommato ristretti di naturalisti e viaggiatori, assumerà in effetti un interesse pubblico di ben piú ampie dimensioni grazie all'espansione oltremare e alle conquiste coloniali, con le nuove forme di imperialismo politico ed economico che queste comportano. Essa diventerà allora campo di interesse delle nuove classi dirigenti, attente ai suoi aspetti piú pratici e a quell'insieme di conoscenze, semplici e facili da applicare, utili a meglio comprendere e gestire il nuovo spazio geografico, cioè le nuove realtà territoriali e le nuove società con cui si è venuti in contatto[56].

[55] Vedi in proposito G. AUJAC, *Napoléon, Coray, et la première traduction française de la Géografie de Strabon*, in «Geographia Antiqua», I (1992), pp. 37 sgg.

[56] Cfr. CLAVAL, *La pensée* cit., pp. 76 sgg.

ANNA MARIA IOPPOLO

La continuità della filosofia greca a Roma

1. *I Romani e la filosofia.*

Al principio del *De finibus* Cicerone espone le difficoltà di fronte alle quali si trova chi, come lui, voglia occuparsi di filosofia a Roma all'incirca negli anni 50 a. C. L'ostacolo principale è che il pubblico colto non avverte la necessità che si scriva in lingua latina «ciò che i filosofi con sommo ingegno e profonda dottrina hanno trattato in greco». Questa obiezione cela in realtà la ragione per cui i Romani preferiscono che la filosofia sia affidata alla lingua greca. «Certuni, – spiega Cicerone, – e non davvero i piú ignoranti, non amano tutto questo filosofare». La filosofia nuoce alla *dignitas*. Pochi Romani, dunque, prendevano seriamente la filosofia anche tra coloro che Cicerone definisce uomini educati e colti. Per spiegare tale atteggiamento largamente diffuso bisogna risalire, da un lato, all'ostilità da parte dei Romani per tutto ciò che è estraneo alle proprie tradizioni, dall'altro, all'avversione verso le speculazioni astratte. Ciò spiega anche perché i Romani non abbiano mai prodotto una filosofia originale, ma abbiano adattato piuttosto la filosofia greca alle proprie esigenze.

L'influenza ellenica è riscontrabile in epoca molto antica ad opera delle colonie greche dell'Italia meridionale e si era manifestata, col passare dei secoli, attraverso i contatti politici e militari con il mondo ellenistico sia nella vita intellettuale che pratica. La filosofia aveva fatto la sua comparsa a Roma a partire dalla prima guerra punica, nello stesso periodo in cui anche la letteratura greca aveva cominciato a diffondersi. Cicerone, pur respingendo nelle *Tusculanae* i legami tra il re Numa e Pitagora, parla di una larga diffusione della dottrina pitagorica, la cui influenza sarebbe documentata perfino nelle istituzioni romane piú antiche. Se le affermazioni di Cicerone non possono essere prese alla lettera, perché motivate dal desiderio di nobilitare quanto piú possibile le tradizioni romane facendole risalire a precedenti illustri, è però certo che Ennio fu attratto dalla teoria di Evemero, e che alcuni dei suoi scritti minori riecheggiano la dottrina pitagorica della natura delle cose,

dell'origine dell'anima, della metempsicosi. E ancora un'influenza della filosofia greca, a livello di massime morali, è rintracciabile in altri letterati di questo periodo, per esempio in Pacuvio.

Il primo contatto significativo dei Romani con la filosofia avvenne, tuttavia, in occasione dell'ambasceria dei filosofi greci nel 155 a. C., inviata dagli Ateniesi a Roma per ottenere l'esenzione dal pagamento di una multa loro inflitta in seguito al saccheggio di Oropo. Fu allora che la filosofia si impose per la prima volta all'attenzione di un vasto pubblico a causa di un avvenimento eccezionale: le conferenze tenute da tre filosofi, lo stoico Diogene di Babilonia, il peripatetico Critolao e l'accademico Carneade. Di questa ambasceria e dell'impressione suscitata dai filosofi greci sui Romani resta una vasta eco nelle fonti antiche. Non si conosce il contenuto preciso delle conferenze all'infuori di quella tenuta da Carneade pro e contro la giustizia, secondo il metodo accademico di argomentare *in utramque partem*[1]. Lo storico Polibio descrive lo stile di Carneade come «veemente e trascinante», «delicato e preciso» quello di Critolao, «modesto e sobrio» quello di Diogene[2]. Ma fu soprattutto Carneade, che «quando argomentava non si riusciva piú a capire dove stesse la verità»[3], a sedurre l'animo dei giovani che erano accorsi ad ascoltarlo e a determinare una reazione risentita di Catone il Censore. Questi infatti espresse il parere che si dovesse accorciare il soggiorno dei tre filosofi a Roma, cosicché se ne potessero ritornare «nelle loro scuole a discutere con i figli degli Elleni» e i giovani Romani prestassero ascolto come prima «alle leggi e alle autorità». In realtà l'atteggiamento di Catone non era dettato da alcun risentimento personale nei confronti di Carneade e degli altri filosofi, ma, come già commentava Plutarco, «da avversione verso la filosofia in generale e da disprezzo per tutta l'arte e l'educazione ellenica, dettato da fierezza»[4].

Questo atteggiamento di ostilità nei confronti della filosofia attraversò nei secoli fasi alterne, ma non cessò mai del tutto, tanto che la pena dell'esilio percorre come un filo rosso la storia dei rapporti tra potere politico e filosofia dal II secolo a. C. al VI d. C.[5] Non a caso ancora Plinio afferma che i Greci erano «omnium vitiorum genitores». La pe-

[1] Cfr. CICERONE, *De re publica*, 3.8-31, che non ci è pervenuto nella sua interezza, e che è integrato da Lattanzio e da Nonio.

[2] Cfr. AULO GELLIO, 6.14.8-10 = POLIBIO, 33.2.

[3] PLINIO, *Naturalis historia*, 7.112.

[4] PLUTARCO, *Vita di Marco Catone*, 22.

[5] Cfr. I. HADOT, *Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques*, in «Revue des Etudes Latines», XLVII (1970), p. 133.

na dell'esilio fu comminata forse per la prima volta nel 173 a. C.[6], sotto il consolato di L. Postumio, contro i filosofi epicurei Alcio e Filisco «perché iniziavano i giovani a molti e strani piaceri». Ma altri provvedimenti punitivi furono adottati contro i filosofi. Nel 161 a. C. il senato aveva incaricato il pretore urbano di impedire ai retori e ai filosofi di stabilirsi a Roma. Anziché produrre il risultato desiderato, questo provvedimento incoraggiò l'insegnamento privato della filosofia. Fu cosí che filosofi, rappresentanti di diverse scuole filosofiche, divennero ospiti abituali delle case di uomini pubblici potenti e la filosofia divenne patrimonio di circoli privati. L'esempio piú noto è quello fornito dal «circolo degli Scipioni», cui fecero capo il filosofo stoico Panezio di Rodi e lo storico Polibio. L'abitudine di ospitare i filosofi non era ancora cessata all'epoca di Cicerone, che aveva accolto nella sua casa lo stoico Diodoto. E molti altri aristocratici potenti e famosi si contornarono di filosofi. Inoltre, in questo periodo si consolidò l'abitudine da parte delle persone colte di andare in Grecia a completare il curriculum degli studi: da Metello Numidico, a Tito Albucio, a Q. Muzio Scevola l'Augure, a Varrone, a Bruto, a Cicerone, al fratello Quinto, all'amico Attico, tutti si recarono a studiare ad Atene.

Le vicende politiche e sociali, dunque, che si determinarono nel secolo che va dal 150 al 50 a. C. spostarono progressivamente l'asse di gravitazione della filosofia dal mondo greco a quello romano. Se all'epoca dell'ambasceria dei tre filosofi greci, la maggior parte dei Romani, anche colti, confondeva le varie scuole filosofiche né era in grado di apprezzarne le differenze (come testimonia l'episodio del pretore Aulo Albino, che scambia Carneade per Diogene di Babilonia, fraintendendo per giunta il significato del paradosso stoico del saggio in possesso di tutte le virtú)[7], all'epoca di Cicerone si era stabilita una intensa tradizione di scambi tra le varie scuole filosofiche ellenistiche e Roma. In questo secolo, dunque, la filosofia greca cominciò a esercitare un'influenza sui Romani.

2. *Lo stoicismo nel* II *e* I *secolo a. C.*

Le scuole filosofiche ellenistiche raggiunsero il culmine della loro vitalità prima della fine della repubblica e la loro diffusione si intrecciò

[6] Non tutti gli studiosi sono d'accordo nello stabilire questa data per l'esilio dei filosofi epicurei: cfr. M. GIGANTE, *Ricerche filodemee*, 2ª ed. riveduta e accresciuta, Napoli 1983, pp. 25 sgg., che ritiene piú probabile il 155.

[7] Cfr. CICERONE, *Lucullus*, 137.

strettamente con la vita culturale, politica e sociale del mondo romano. Comunque non tutte le scuole filosofiche dominarono la scena in egual misura e negli stessi ambienti. Lo stoicismo godette di larga popolarità a cavallo del II e I secolo a. C. ad opera di Panezio e Posidonio, che animarono la vita intellettuale del «circolo degli Scipioni». È difficile scorgere elementi che siano tipicamente romani nella filosofia di Panezio e Posidonio, perché essi affrontavano, seppure con spirito improntato a un realismo piú concreto, le problematiche che erano già state sviluppate dalla scuola stoica. Le differenze dottrinali rispetto allo stoicismo antico sono dovute piuttosto a difficoltà e contraddizioni interne allo stesso sistema stoico, che la critica di Carneade aveva evidenziato con chiarezza e che richiedevano perciò una diversa soluzione.

Una delle maggiori divergenze, infatti, rispetto alla dottrina dello stoicismo antico sta nel netto rifiuto di Panezio nei confronti dell'astrologia e della divinazione, senza tuttavia voler con ciò intaccare il dogma stoico indiscusso della credenza nella provvidenza. Panezio non nega che il mondo sia stato ordinato dalla provvidenza verso il meglio, ma mette in discussione che gli uomini possano interpretare correttamente i segni degli eventi futuri inviati loro dagli dèi in base all'osservazione delle stelle o dei fenomeni meteorologici, o di altro. Inoltre, in campo etico, l'interesse primario di Panezio è rivolto alla natura individuale dell'uomo, piú che a quella universale, alle caratteristiche che conferiscono ad ogni singolo uomo la sua specificità, piú che al concetto astratto di uomo. L'attenzione sull'individuo si traduce in un abbandono della contrapposizione rigida tra saggezza e stoltezza che per gli stoici antichi divideva gli uomini in due categorie ben distinte, piú di quanto il possesso dello stesso *logos* li accomunasse. La condizione del saggio appartiene al mondo dei sogni, mentre balza in primo piano ciò che possiamo realizzare tu ed io qui e ora.

Sul mutamento di prospettiva, operato da Panezio, ebbero un peso non indifferente sia le critiche di Carneade all'etica stoica – che ne avevano messo in luce tutta l'astrattezza di fronte ai casi concreti della vita quotidiana – sia l'atteggiamento dei Romani molto piú concreto e realistico, alieno dal pensiero astratto. Egli abbandonò dunque il rigorismo morale della Stoá, pur non ripudiandone i principî fondamentali dell'etica[8]. Anche Panezio sosteneva infatti il principio che la virtú è l'unico bene e che quindi la perfezione morale consiste nel compimento delle azioni che scaturiscono dalla reale conoscenza del bene. Si tratta piuttosto di un mutamento di accento, tenuto anche conto del fatto che Pa-

[8] Cfr. ID., *De finibus*, 4.79 = fr. 55 van Straaten.

nezio scriveva per un pubblico colto, ma non filosofo. Egli quindi elabora un'etica fondata su principî di condotta capaci di regolare sia la vita dell'uomo comune che quella del saggio, dando molto piú spazio alla categoria di «coloro che progrediscono verso la virtú».

Di Panezio non è pervenuta alcuna opera, ma Cicerone ci ha trasmesso un compendio della sua etica specialmente nei primi due libri del *De officiis*[9], in cui l'oggetto non è la virtú nella sua perfezione, ma «i riflessi e i simulacri della virtú». Cicerone infatti apprezzava particolarmente lo stoicismo di Panezio, che, pur essendo ortodosso, accoglieva elementi della dottrina di Platone e di Aristotele: egli infatti sosteneva una concezione dell'anima articolata in due parti, impulso e ragione, e deduceva le quattro virtú cardinali dai quattro impulsi fondamentali peculiari della natura umana. Ciò permetteva a Cicerone di confermare la sua tesi della sostanziale unità delle scuole filosofiche, Accademia, Peripato e Stoa, e di minimizzarne le divergenze. Inoltre un'ulteriore ragione spingeva Cicerone a seguire Panezio, il fatto che entrambi consideravano Scipione Emiliano un modello vivente per la sua opposizione a Tiberio Gracco[10].

3. *L'intreccio tra filosofia e politica.*

Un ruolo considerevole, infatti, sembra aver avuto lo stoicismo nell'ispirare la politica romana fin dalla seconda metà del II secolo a. C. Blossio di Cuma, contemporaneo di Antipatro di Tarso, è considerato comunemente l'ispiratore della politica agraria di Tiberio Gracco, anche se alcuni storici ritengono che le idee politiche di Blossio non debbano essere spiegate alla luce dello stoicismo, quanto piuttosto debbano essere ricondotte alla sua ostilità nei confronti di Roma a causa della sua origine italica[11]. Tuttavia è un dato di fatto che la famiglia degli Scevola, con cui sia Blossio che Tiberio Gracco erano in stretti rapporti, aderiva allo stoicismo, tanto che Muzio Scevola l'Augure parla degli stoici come «stoici nostri»; e che Blossio, in seguito alla caduta di Tiberio, si era recato in Asia alla corte di Aristonico, la cui politica sociale prevedeva la liberazione di tutti gli schiavi e l'eguaglianza di tutti i cittadini. Inoltre non contrasta certamente con il principio fondamen-

[9] Cfr. ID., *Epistulae ad Atticum*, 14.13a2, 16.11.4, in cui Cicerone rivela che sta usando un'opera di Panezio dallo stesso titolo, *Περὶ τοῦ καθήκοντος*.

[10] Cfr. ID., *De officiis*, 3.1-4, e *De re publica*, 1.31.

[11] Cfr. M. REESOR, *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, New York 1951.

tale dell'etica stoica – secondo cui l'unico bene è la virtú, l'unico male è il vizio, e tutte le altre cose sono prive di valore morale – l'abolizione della proprietà privata. Anzi, a proposito della proprietà privata, c'è un'ammissione esplicita di Crisippo che la paragona al posto che qualcuno occupa a teatro. Ognuno pensa che quel posto sia proprio, sebbene il teatro sia proprietà pubblica[12]. D'altra parte gli stoici ritengono che tutti gli uomini siano legati gli uni agli altri da un vincolo di solidarietà naturale. Sembrerebbe dunque che l'uguaglianza di tutti gli uomini e la proprietà privata siano principî incompatibili. Tuttavia gli stoici hanno rivolto i loro sforzi a sostenere entrambi i principî, dimostrando, come avviene nella similitudine del teatro di Crisippo, che nella vita quotidiana è possibile conciliare l'eguaglianza e la proprietà privata, purché non si sottragga agli altri ciò che è loro dovuto[13]. È questa infatti l'esigenza a cui risponde la definizione stoica di giustizia come «scienza che assegna a ciascuno ciò che gli spetta».

Se dunque la riforma agraria di Tiberio Gracco può essere ricondotta nei suoi principî ispiratori allo stoicismo, la stessa cosa si può affermare per la posizione assunta dal partito avverso a quello dei Gracchi, dagli Scipioni. Si aggiunga che la presenza di Panezio nel «circolo degli Scipioni» avvalora la tesi dell'influenza dello stoicismo[14]. La spiegazione di questa duplicità di atteggiamento all'interno della Stoa sta nel fatto che si fronteggiavano, fin dalla metà del II secolo a. C., due correnti interpretative, che facevano capo rispettivamente ai due scolarchi Diogene di Babilonia e Antipatro di Tarso, e che si combatterono reciprocamente determinando divergenze anche sul piano politico e sociale.

La polemica era stata innescata da Carneade, che aveva prospettato casi morali e giuridici in cui la giustizia veniva in conflitto con la saggezza, mettendo con ciò in crisi la tesi stoica dell'unità della virtú. Il conflitto si presenta nella sfera pubblica, dove la saggezza impone ai cittadini di accrescere la ricchezza dello stato, di ampliarne i confini attraverso la guerra a danno di altri, e dove la giustizia, invece, comanda di restituire a ciascuno il suo, di non impadronirsi dei possedimenti degli altri, di non ledere la felicità altrui. Accade cosí che se un governante seguirà la saggezza, sarà ingiusto, e se non vorrà essere ingiusto, sarà stolto. Di qui Carneade dimostrava il dissidio insanabile tra la saggezza politica e la giustizia umana. Quindi non a causa della giustizia, ma a

[12] Cfr. CICERONE, *De finibus*, 3.67 = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3.371.

[13] Cfr. ID., *De officiis*, 3.42.

[14] Cfr. *ibid.* 2.72, 2.78-80, che esprime un giudizio nettamente contrario alla politica agraria dei Gracchi e in cui la fonte è Panezio.

causa della saggezza, i generali romani si guadagnarono il soprannome di «grandi». Il desiderio di gloria, cosí profondamente radicato nell'animo del popolo romano e nel *mos maiorum*, giustificava piú la violenza e la prepotenza, volte a conservare la potenza dello stato, che la salvaguardia dei diritti altrui. Ma poiché i Romani perseguivano la vittoria, acquistata con qualunque mezzo, anche a prezzo dell'ingiustizia, in quanto ad essa segue la gloria, Carneade dimostrava che essi non erano giusti[15]. Infatti «nulla est tam stulta civitas, quae non iniuste imperare malit quam servire iuste»[16].

Un analogo conflitto si apre anche nella sfera privata, fra il saggio, ovvero l'uomo che sa difendere i propri interessi, e il giusto, ovvero colui che non lede gli interessi degli altri. Carneade portava numerosi esempi tratti dalla vita quotidiana, come quello di colui che vuole vendere uno schiavo che fugge sempre, o una casa infestata dai serpenti, conoscendo egli solo questi difetti: ne informerà il compratore, vendendo a un prezzo minore, oppure li tacerà facendo il proprio interesse? Nel primo caso si acquisterà fama di uomo onesto, ma di stolto; nel secondo di uomo saggio, ma di ingiusto. Ancora piú grave si presentava il conflitto tra l'utile e l'onesto nei casi in cui entrava in gioco l'istinto di conservazione, come uccidere un naufrago per sopravvivere, o privare del cavallo un uomo ferito quando si è in fuga. La saggezza consiglia in questi casi di commettere un crimine perfetto. Carneade aveva colpito dunque un punto debole della dottrina stoica, dimostrando che la giustizia entra in conflitto non solo con la legge naturale, ma anche con l'istinto di conservazione, che per gli stoici è la condizione indispensabile perché la moralità si possa esplicare.

Testimonianza del dibattito che Carneade aveva innescato all'interno della scuola stoica sono le discussioni che Cicerone riporta nel terzo libro del *De officiis*[17]. Di fronte ai casi di conflitto tra l'utile e l'onesto, Diogene e Antipatro, dovendo difendere l'unità della virtú, applicarono soluzioni diverse. Mentre Diogene si sforzava di dimostrare che non c'era ingiustizia nell'azione di vendere una casa di cui si conoscono i difetti, Antipatro riteneva invece che il venditore fosse obbligato a rivelarli. Per Diogene si poteva tacere, in quanto nelle pratiche immobiliari il diritto civile lo consentiva. Infatti egli si appellava a una clausola della legge romana, per la quale il venditore non era vincolato a rivelare cose circa la qualità del bene che sta vendendo, se esse possono esse-

[15] Cfr. ID., *De re publica*, 3.20, 3.24.
[16] *Ibid.*, 28.
[17] Cfr. ID., *De officiis*, 3.50-56.

re valutate anche dal compratore. Antipatro insisteva che in ogni caso il venditore è obbligato a rivelare tali cose, dal momento che gli uomini sono legati gli uni agli altri da un vincolo di solidarietà naturale. Diogene replicava chiedendo se il vincolo naturale è tale da impedire l'esistenza della proprietà privata, perché se cosí fosse, non dovrebbe vendere, ma regalare[18]. Orbene, la posizione di Panezio era un tentativo di mediazione tra quella di Diogene e quella di Antipatro, in quanto sosteneva che non ci fosse alcun diritto alla proprietà privata, ma che una volta che di questa si fosse entrati in possesso, ciascuno avesse il dovere di conservarla e di difenderla contro gli altri[19].

Si può concludere dunque che, se lo stoicismo esercitò un'influenza sulla politica dei due partiti avversi, conservatore e democratico, la esercitò nella misura in cui entrambi i partiti, che traevano la loro formazione filosofica e politica dallo stesso retroterra filosofico e culturale, reinterpretavano, a loro modo, le discussioni politiche e filosofiche greche[20].

4. *L'epicureismo e Lucrezio.*

Comunque non vi è dubbio che lo stoicismo contasse seguaci tra gli aristocratici romani[21]. Nello stesso periodo, invece, l'epicureismo si diffondeva tra le masse popolari. La spiegazione di questa diversa area di diffusione non sta soltanto nel fatto che le due scuole filosofiche erano antagoniste sul piano etico, perché l'una propugnava la virtú come fine della vita, l'altra il piacere. Né è storicamente sostenibile che l'adesione delle masse popolari all'epicureismo possa essere giustificata con le teorie democratiche in materia sociale e religiosa che esso svolgeva[22]. La ragione sta piuttosto nella diffusione in lingua latina degli scritti degli epicurei, come Cicerone non manca di sottolineare. Mentre infatti la conoscenza della lingua greca era patrimonio esclusivo delle classi

[18] Cfr. *ibid*, 3.53.

[19] Cfr. *ibid*. 1.21-22.

[20] Cfr. M. GRIFFIN, *Philosophy, politics and politicians*, in M. GRIFFIN e J. BARNES (a cura di), *Philosophia Togata*, Oxford 1989, pp. 25 sgg.

[21] Ne sono testimonianza le discussioni riportate da Cicerone nel *De re publica*, nel *De legibus* e nel *De officiis*.

[22] Questa è la tesi di B. FARRINGTON, *Scienza e politica nel mondo antico*, trad. it. Milano 1960, confutata ampiamente da A. Momigliano nella recensione al libro, in «Journal of Roman Studies», XXXI (1941), pp. 149-65, ripubblicata in *Secondo contributo agli studi classici*, Roma 1960, pp. 375-88; contro la tesi che l'epicureismo fosse un movimento popolare cfr. L. CANFORA, *Sulla diffusione dell'Epicureismo a Roma*, in ID., *Studi di storia della storiografia romana*, Bari 1993, pp. 263-73.

colte, che avevano cosí accesso alla filosofia, l'epicureismo, divulgato in lingua latina, divenne l'unica filosofia comprensibile a tutti. Non si hanno notizie precise e dettagliate sul periodo che intercorre tra l'esilio di Alceo e Filisco e l'affermazione della dottrina ad opera di Amafinio e Catio. Cicerone, infatti, che è la fonte principale di informazione, è anche un oppositore della dottrina epicurea, per cui la sua testimonianza deve essere vagliata con molta cura. Egli ravvisa le cause del successo della dottrina epicurea, da un lato, nel fatto che la filosofia «quella vera e ottima», partita da Socrate e continuata dai peripatetici, gli stoici e gli accademici, «non è rappresentata da quasi nessuna opera in latino», dall'altro, nell'accessibilità dei suoi principî che «sono cosí facilmente appresi e approvati dagli ignoranti». Cicerone accusa gli epicurei di scrivere «senza alcuna accuratezza né eleganza di stile», anche se ammette la facile comprensione della dottrina epicurea. Tuttavia il suo scopo è quello di combattere l'epicureismo e non di spiegarne i principî con obiettività. Cicerone considera tanto la fisica che l'etica epicurea semplici ed elementari, e ad esse contrappone le difficoltà della dottrina stoica e le sue sottigliezze dialettiche[23] come un segno della «superiorità filosofica» di quest'ultima. Ma nella contrapposizione è piuttosto l'epicureismo a guadagnare per la sua capacità di educare e di attrarre il grande pubblico[24]. L'epicureismo si proponeva infatti un obiettivo molto allettante per l'umanità: la liberazione dalla paura della morte, del dolore, degli dèi, proponeva un ideale di imperturbabilità, sostenendo l'astensione dalla vita politica, e inoltre esponeva tali dottrine in un linguaggio semplice e gradevole. Fu cosí che non solo Amafinio, ma molti altri lo imitarono scrivendo opere in latino, che «invasero tutta l'Italia»[25].

Tuttavia nel periodo che intercorre dalla metà del II secolo alla metà del I a. C. il panorama filosofico non rimase immutato. Lo stoicismo a poco a poco perse terreno, l'epicureismo si trasformò da movimento popolare a movimento aristocratico e comparve sulla scena la filosofia dell'Accademia. Nello stesso tempo, forse in opposizione all'ideale del tutto mondano proposto dall'epicureismo, si diffusero correnti di indole mistico-religiosa, di derivazione pitagorica. Il rappresentante piú illustre del neopitagorismo fu Nigidio Figulo, amico di Cicerone, che tentò di conciliare la dottrina pitagorica con l'astrologia, praticò l'occultismo, e per questo subí un processo e fu esiliato; ma anche lo stori-

[23] CICERONE, *Varro*, 5-6.

[24] ID., *De finibus*, 2.44.

[25] ID., *Tusculanae disputationes*, 4.6-7.

co Sallustio e il grammatico Varrone, l'uomo forse piú erudito di questo periodo, ebbero interesse per la figura di Pitagora, il simbolismo dei numeri e le speculazioni teologiche.

La cosa piú sorprendente, comunque, è che a dominare la vita politica nella tarda repubblica fu l'epicureismo, anziché lo stoicismo, che invece diventerà la filosofia dominante durante l'impero, a partire dal momento in cui Augusto la assumerà come filosofia ufficiale del suo principato. Infatti lo stoicismo incarnava piú di qualunque altra filosofia gli ideali morali del *mos maiorum*, come dichiara lo stesso Cicerone[26]. E anche se i rapporti tra i filosofi stoici e gli imperatori non saranno idilliaci, la filosofia nel I e II secolo d. C. sarà pressoché sinonimo di stoicismo, come attestano le opere di Seneca, di Epitteto e le indubitabili connessioni con lo stoicismo della scuola dei Sesti e di Musonio Rufo.

Il declino dello stoicismo alla fine dell'età repubblicana è in parte dovuto al momento politico, in cui erano richieste abilità oratorie particolari, che lo stoicismo non era in grado di fornire, in parte al fatto che proprio queste abilità erano assicurate dall'Accademia e dal Peripato. Infatti, in seguito alla guerra contro Mitridate, nell'88 a. C. Filone di Larissa, scolarca dell'Accademia, si era rifugiato a Roma, conquistando il pubblico colto romano, tra cui Cicerone, che rimarrà fedele al suo insegnamento per tutta la vita. Nello stesso periodo anche Antioco di Ascalona, discepolo e antagonista di Filone, che aveva abbandonato lo scetticismo, esercitò una notevole influenza sui Romani colti che si recavano ad Atene, dove egli insegnava una versione stoicizzata della dottrina dell'Accademia. Orbene, l'insegnamento dell'Accademia si fondava sul metodo dialettico di discutere pro e contro ogni questione, fornendo gli argomenti indispensabili a un uomo politico. L'Accademia e il Peripato, che si preoccupavano della formazione dell'oratore, soppiantarono dunque lo stoicismo e non è un caso che lo stesso Cicerone attribuisca alla filosofia, intesa come disciplina indispensabile all'educazione retorica, un ruolo fondamentale anche nelle sue realizzazioni di uomo politico.

Ma se la scarsa considerazione per la retorica può spiegare la minore popolarità dello stoicismo, la stessa causa avrebbe dovuto determinare, a maggior ragione, il declino dell'epicureismo. Infatti Epicuro non solo disprezzava la dialettica[27], ma vietava esplicitamente al sapiente di partecipare alla vita politica, sostenendo la ben nota massima del «λάθε βιώσας», dal momento che l'impegno politico gli avrebbe impedito il

[26] Cfr. *ibid.*, 2.67, in cui attacca l'epicureismo e difende lo stoicismo come l'unica filosofia degna di essere seguita.

[27] Cfr. ID., *Lucullus*, 97 = fr. 376 Usener.

raggiungimento della tranquillità[28]. E fra gli epicurei romani del periodo di Cicerone l'atteggiamento nei confronti della politica non sembra essere diverso. Lucrezio affermava

> che un tranquillo obbedire è assai meglio dell'ansia
> di avere in pugno il potere e di reggere il regno.
> Lascia dunque che si affannino invano e sudino sangue
> coloro che lottano sull'angusto sentiero dell'ambizione[29].

Filodemo di Gadara, pur avendo proposto un programma politico nell'operetta *Il buon re secondo Omero*, dedicata al patrono L. Calpurnio Pisone, non si distaccava dalla tradizione della scuola nel considerare lo stato semplicemente come condizione della pace del filosofo. Egli sosteneva la monarchia come l'unica forma di governo «compatibile con la posizione del saggio»[30]. Ma anche per Filodemo l'attività politica è ciò che nuoce maggiormente all'amicizia, anzi essa conduce all'inimicizia dei propri simili e compromette l'atarassia.

Le posizioni filosofiche assunte, dunque, in questo periodo dagli epicurei non sembrano giustificare l'adesione di larga parte degli aristocratici romani all'epicureismo. Né convincono le ragioni addotte da Cicerone, la divulgazione in latino delle opere degli epicurei e la «facilità» della dottrina etica, che propaganda il piacere: innanzi tutto perché l'epicureismo nella seconda metà del I secolo a. C. era la filosofia delle classi colte e quindi la divulgazione della dottrina in lingua latina non costituiva certamente la causa principale del favore goduto presso di esse; in secondo luogo la «facilità» della dottrina etica non può essere considerata responsabile del successo dell'epicureismo, dal momento che oggetto della riflessione filosofica epicurea è soprattutto la dottrina fisica, come dimostrano tanto gli scritti di Amafinio e Catio quanto il poema di Lucrezio. L'evento chiave che spiega il fascino esercitato dall'epicureismo, e che contribuisce nello stesso tempo a determinarlo, è la composizione del *De rerum natura* di Lucrezio.

Dal *De rerum natura* infatti si ricava un resoconto della dottrina epicurea del tutto antitetico a quello di Cicerone. Lucrezio scrive:

> questa dottrina appare
> spesso troppo ostica a quanti non l'abbiano
> conosciuta a fondo, e il volgo ne rifugge e l'aborre[31],

[28] Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, 10.77; CICERONE, *Epistulae ad familiares*, 7.12 = fr. 8 Usener; cfr. frr. 548, 554, 556 Usener.

[29] LUCREZIO, 5.1129-35 (trad. di L. Canali).

[30] Cfr. FILODEMO, *Il buon re secondo Omero*, a cura di T. Dorandi, Napoli 1982, p. 31.

[31] LUCREZIO, 1.943-45.

lasciando intendere che in quel periodo l'epicureismo avrebbe cessato di essere un movimento popolare. Lucrezio sceglie di scrivere in lingua latina, proseguendo con ciò la tradizione propria degli epicurei romani, ma formula serie riserve: la lingua latina non è in grado di esprimere i concetti della filosofia epicurea in tutta la sua pienezza «propter aegestatem linguae et rerum novitatem»[32]. Cicerone infatti aveva rivendicato la superiorità del latino sul greco «per la ricchezza del lessico»[33], ma aveva criticato gli epicurei per aver tentato di tradurre in latino gli «atomi» di Epicuro: Amafinio con i suoi *corpuscula*, Catio con i suoi *spectra*[34]. Alla luce di questa critica va anche inteso il vanto di Lucrezio di essere il primo ad aver esposto in lingua latina la dottrina epicurea[35]. Lucrezio scrive in latino perché vuole essere compreso da tutti, ma, com'è stato rilevato, «ricrea» nella sua lingua la filosofia epicurea. Lucrezio sa che l'impresa è difficile poiché egli si propone di descrivere una realtà nuova («rerum novitatem»), cioè di fornire una nuova teoria del mondo con nuove parole («novis verbis»), sia creandone *ex novo* che modificando dall'interno i termini significativi del *mos maiorum*. La società oligarchica romana, con i suoi strumenti politici, è infatti il contesto nel quale Lucrezio colloca il suo poema.

Dopo aver rivolto la preghiera a Venere e aver parlato dell'indifferenza degli dèi per le vicende umane, Lucrezio attacca il concetto di *religio*, mostrando come «fu proprio la religione a produrre scellerati delitti»[36]. La religione, che ha potuto spingere gli uomini a compiere sacrifici umani agli dèi, come quello di Ifigenia, per motivi politici[37], è *impia*. La separazione tra la *religio* e la *pietas*, che erano strettamente collegate nei valori del *mos maiorum*, non poteva essere piú netta e con essa il rifiuto del modello di vita costruito dagli aristocratici romani. L'analogia, infatti, tra passato e presente è evidente nell'ammonizione a non lasciarsi intimorire «dai terribili detti dei vati», che sanno turbare la tranquillità degli uomini con «vani timori». Essi inventano la dottrina delle pene tremende a cui gli uomini vanno incontro dopo la morte per avere un controllo su di essi attraverso la superstizione, ma la dottrina di Epicuro, distruggendo la credenza nella sopravvivenza dell'anima, li-

[32] *Ibid.*, 1.136 sgg.

[33] Cfr. CICERONE, *De finibus*, 3.5; cfr. anche *De natura deorum*, 1.8; *Tusculanae disputationes*, 3.10.

[34] Cfr. ID., *Epistulae ad familiares*, 15.16.

[35] LUCREZIO, 5.335-37. È significativo che anche l'epicureo Cassio ammettesse che Catio e Amafinio fossero cattivi traduttori dei termini epicurei: cfr. CICERONE, *Epistulae ad familiares*, 15.19.

[36] LUCREZIO, 1.62-83.

[37] *Ibid.*, 1.100: «exitus ut classi felix faustusque daretur».

bera gli uomini anche dalla paura della morte. La dottrina epicurea spiega la vera natura dell'universo e mostra il processo attraverso cui la *religio* è potuta crescere e affermarsi. Poiché la paura della morte è la causa della distruzione di tutti i valori morali e anche la radice dell'ambizione politica, nel terzo libro Lucrezio cerca di provare che la morte segna la fine di ogni sensibilità e coscienza.

Ma la trattazione piú estesa del sistema civico si trova nella descrizione della nascita della società civile[38], dove l'epicureismo è presentato come l'antidoto alla corruzione dilagante. L'umanità attraversa cinque stadi di sviluppo, passando da uno stadio primitivo, in cui gli uomini vivono secondo natura, a uno finale, in cui l'uomo con il suo raziocinio gioca un ruolo decisivo[39]. Due sono le cause della corruzione: l'ambizione e la brama di ricchezze, «sono queste le piaghe della vita, in gran parte nutrite dal terrore della morte»[40]. Quando gli uomini vivevano secondo natura la concordia poteva regnare, ma, dal momento in cui è stata inventata la ricchezza, gli uomini hanno cercato, procurandosela, di vincere la corruzione del tempo e la paura della morte. Essi sono divorati dal desiderio del potere, che è simile al macigno di Sisifo, uno sforzo *inane*, e l'invidia li fulmina, precipitandoli nel Tartaro[41]. Per evitare il disordine e l'anarchia gli uomini si sono dati leggi uguali per tutti. I magistrati e le leggi, non i re, sono in grado quindi di assicurare una pace durevole[42]. Come è stato rilevato da molti, in questi versi Lucrezio ha presente la vita politica contemporanea. Tuttavia egli non è a favore della repubblica piú di quanto Epicuro lo fosse della monarchia. Infatti la lotta per il potere e l'ambizione non appartengono soltanto alle epoche passate, ma contraddistinguono anche la situazione presente: «nec magis id nunc est neque erit mox quam fuit ante»[43]. Lucrezio vede nella situazione politica attuale di Roma un periodo di degenerazione. Le magistrature e il governo costituzionale sorgono perché gli uomini sono stanchi della violenza e perché non sono rispettati i comuni patti di pace, ma non rappresentano lo stato ideale della società umana. Ciò che a Lucrezio sta a cuore di dimostrare è che gli stessi falsi valori che distruggono l'atarassia del filosofo epicureo sono responsabili della corruzione e dell'anarchia dello stato: soltanto i valori propugnati dall'epicureismo sono in grado di assicurare una pa-

[38] *Ibid.*, 5.925 sgg.
[39] Cfr. anche POLIBIO 6.4.7-6.9.14.
[40] LUCREZIO, 3.59-64.
[41] *Ibid.*, 5.1120-26.
[42] *Ibid.*, 5.1143-44.
[43] *Ibid.*, 5.1135.

ce stabile e duratura[44]. In questo senso la filosofia epicurea e la politica diventano alleate.

5. *Gli epicurei e l'assassinio di Cesare.*

Se questa alleanza può spiegare l'adesione all'epicureismo di alcuni insigni rappresentanti dell'aristocrazia romana, protagonisti delle lotte politiche dell'ultima fase della repubblica, non ne giustifica, tuttavia, l'impegno politico. Il problema è dunque di capire su quali basi essi poterono conciliare le due cose. Infatti, piuttosto che indurre a una partecipazione alla vita politica attiva, l'ideale proposto da Lucrezio sembrerebbe spingere gli epicurei che inclinano all'azione verso l'aponia. Si aggiunga che, a complicare la situazione, c'è il fatto che gli epicurei di questo periodo non si possono collocare politicamente all'interno di una corrente precisa, per esempio, tra i fautori di Giulio Cesare[45], perché epicurei si contano sia tra i sostenitori che tra gli oppositori. Certamente alcune idee di Giulio Cesare possono essere ricondotte all'influenza dell'epicureismo. Significativo a tal proposito è il dibattito tra Cesare e Catone in occasione del processo di Catilina e dei suoi seguaci. Catone e Cesare sono in completo disaccordo, ma si servono delle stesse argomentazioni retoriche e delle stesse categorie e fanno appello agli stessi valori apparenti[46]. Cesare cerca di evitare loro la pena di morte sostenendo che la morte non può essere un castigo, perché essa è tutt'al piú la fine di tutti i nostri mali, «aerumnarum requiem»[47]. Inoltre egli condivide la tesi epicurea che le tradizioni relative agli Inferi sono tutte false, come fa rilevare polemicamente Catone. Tuttavia queste convinzioni non sono sufficienti a fondare un'interpretazione dell'epicureismo nel senso di un utilitarismo filosofico attivo che è alla base dell'azione politica di alcuni epicurei di questo periodo, compreso Cesare.

Per comprendere la novità di questo atteggiamento filosofico e politico bisogna analizzare la posizione espressa da Torquato nel *De finibus* di Cicerone. Torquato opera una sintesi delle virtú civiche e sociali, insite nel *mos maiorum*, con i valori morali epicurei, quali l'atarassia e

[44] Cfr. P. GRIMAL, *Le poème de Lucrèce en son temps* («Entretiens de la Fondation Hardt»), Genève 1978.

[45] Contro questa convinzione diffusa tra alcuni storici cfr. la recensione citata di A. Momigliano a FARRINGTON, *Scienza* cit.

[46] Cfr. J. D. MINYARD, *Lucretius and the Late Republic. An Essay in Roman Intellectual History*, Leiden 1985, pp. 17 sgg.

[47] Cfr. SALLUSTIO, *De coniuratione Catilinae*, 50.20; CICERONE, *In Catilinam*, 4.7.

l'aponia. Ne risulta una concezione della giustizia intesa come il trionfo del limite dei desideri. Ma poiché la giustizia assicura la tranquillità, può garantire anche la pace sociale. La ricerca individuale della saggezza non è perciò disgiunta dalla riforma morale dello stato e della società civile. Si tratta dunque di una ideologia che mira a fondere l'utilitarismo filosofico e la piú schietta tradizione romana[48]. In questo senso nella posizione espressa da Torquato è possibile riconoscere la genesi delle azioni e dell'ideologia di Cesare, ispirate dalla ricerca della potenza e della gloria, e volte alla difesa della sua *utilitas* anche a prezzo della guerra civile. Ma è proprio la giustificazione della guerra civile che induce Torquato e alcuni altri epicurei, in un primo momento cesariani, a condannare le azioni di Cesare. L'amore per la *libertas*, cosí radicato nel *mos maiorum*, spingerà la maggior parte degli epicurei, fra cui lo stesso Cassio, a passare tra le file dei nemici di Cesare e a schierarsi a favore della repubblica. La tradizione epicurea greca non forniva però una giustificazione valida per l'assassinio di Cesare, dal momento che, per Epicuro, i tiranni, pur con tutta la loro violenza, non avrebbero potuto distruggere la felicità interiore del saggio[49].

Come spiega Momigliano, la rottura con la tradizione epicurea fu determinata in parte da un'esplosione di entusiasmo irrazionale per la libertà, in parte dall'intero poema di Lucrezio, che, con il suo vigoroso invito a lavorare per ideali elevati, aveva trasmesso un'atmosfera di magnanimo entusiasmo agli uomini del 44 a. C. Nel proemio del primo libro Lucrezio scrive:

> poiché io non posso compiere la mia opera in un'epoca
> avversa alla patria, né l'illustre stirpe di Memmio
> può mancare in tale discrimine alla salvezza comune.

Orbene, le molteplici allusioni alle lotte politiche attuali e l'uso di vocaboli del linguaggio politico tradizionale («patriai tempore iniquo», «communi ... saluti», ecc.) rendono palese che l'obiettivo di Lucrezio è la *civitas* romana: perché Lucrezio possa scrivere con calma il suo poema e la dottrina epicurea possa diffondersi è necessaria l'azione politica di Memmio. La dottrina epicurea concede dunque la possibilità di partecipare alla vita politica come «un'azione di emergenza» in momenti eccezionali, per esempio durante la tirannide[50]. Ma la politica attiva non

[48] Cfr. ID., *De finibus*, 2.76 ; J.-M. ANDRÉ, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris 1966.

[49] Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, 10.118 = fr. 509 Usener.

[50] Cfr. D. FOWLER, *Lucretius and politics*, in GRIFFIN e BARNES (a cura di), *Philosophia Togata* cit., p. 128.

era coerente con i principî della dottrina, tanto che gli epicurei romani di fatto tornarono alla filosofia dopo l'assassinio di Cesare. Cicerone infatti non cessò mai di stigmatizzare l'incoerenza manifestata dagli epicurei suoi contemporanei tra le opinioni filosofiche e la condotta politica. Egli rimprovera a Torquato di perseguire nel suo programma d'azione il proprio utile, ma di non osare di dichiararlo in pubblico, dove invece si richiama a parole come *officium*, *aequitas*, *dignitas*, *fides*, tra le quali non pone il piacere[51].

6. *La diffusione della filosofia greca: Cicerone.*

I termini chiave, infatti, dell'etica stoica si prestavano molto meglio a spiegare e a rafforzare il *mos maiorum*, a cui Cicerone era particolarmente legato. Nel *De re publica* egli afferma con molta chiarezza che il *mos maiorum* è la fonte della vera conoscenza: «nulla si dice dai filosofi, di quanto almeno si dice esattamente e onestamente, che non sia già stato attuato e confermato dai legislatori degli stati». E a quest'opera di fusione della tradizione e della cultura romana con la filosofia greca Cicerone dedicò tutta la sua attività filosofica, considerandola, a ragione, uno dei suoi meriti piú grandi. La filosofia era una creazione dei Greci e non aveva ancora avuto un'adeguata diffusione a Roma in lingua latina, sebbene Cicerone si sforzasse di dimostrare che lo studio della filosofia risaliva a un periodo molto antico. Egli era profondamente convinto che i Romani fossero superiori ai Greci per i costumi, le istituzioni civili, l'organizzazione dello stato, e «quanto ai risultati ottenuti con le doti di natura», ma riconosceva la superiorità dei Greci in campo filosofico. Per questa ragione egli riteneva che le tradizioni e i costumi della *civitas* fossero il paradigma alla luce del quale accettare o respingere i sistemi filosofici greci, e non viceversa. Cicerone è consapevole di non elaborare una filosofia originale e ammette continuamente la sua dipendenza dai modelli greci, anche se dichiara di non fare una semplice opera di traduttore[52]. Ma sarebbe fuorviante prendere alla lettera le espressioni di modestia quando definisce i suoi scritti filosofici come ἀπόγραφα, perché altrove egli ammette che quelle opere gli hanno richiesto un lavoro enorme[53]. Cicerone rivendica a sé l'originalità e l'ele-

[51] Cfr. CICERONE, *De finibus*, 2.76.
[52] Cfr. *ibid.*, 1.6; ID., *De officiis*, 2.60.
[53] Cfr. W. BURKERT, *Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der 'Neuen Akademie'*, in «Gymnasium», LXXII (1965), pp. 177 sgg.

ganza dello stile: «la filosofia rimase trascurata fino ad ora, né mai brillò nella letteratura latina: dobbiamo noi darle vita e splendore». Nel tentativo di interessare i Romani, che per la maggior parte pensavano che la filosofia fosse un'occupazione buona per i Greci e per i Romani incapaci di dedicarsi alla vita pubblica, cercò di rivestire la filosofia greca di esempi tratti dalla vita e dalla storia romana, conferendole cosí maggiore dignità. Egli aveva una buona conoscenza della filosofia greca, specialmente della filosofia dell'età ellenistica. Aveva studiato con i rappresentanti piú insigni delle scuole filosofiche di quel periodo. Egli dichiara che i suoi maestri furono gli stoici Posidonio e Diodoto, gli accademici Filone di Larissa e Antioco d'Ascalona. Entrambi questi ultimi esercitarono una notevole influenza su di lui, tanto che il contrasto dottrinale che li aveva divisi, oltre a essere oggetto dei *Libri Academici*, fu occasione, per Cicerone, di continua riflessione[54]. Egli fu infatti conquistato dalla dottrina gnoseologica scettica professata da Filone, secondo cui la probabilità e non la certezza poteva e doveva essere ricercata. Ma aderí anche alla tesi di Antioco per la quale lo stoicismo non differiva dalla dottrina di Platone e di Aristotele, se non per la terminologia, costituendo cosí una correzione della dottrina dell'Accademia antica. Per quanto lo concerneva, egli condivideva, invece, il tentativo di Filone di mettere d'accordo Platone e Aristotele con Arcesilao e Carneade, cancellando la differenza tra le due Accademie. E la maggior parte delle sue opere filosofiche, scritte tra il 46 e il 44 a. C., rispondono ai principî ispiratori dello scetticismo filoniano. I portavoce delle diverse scuole filosofiche, di volta in volta, espongono i principî della loro dottrina e sono sottoposti a critica. Ciò comunque non impedisce a Cicerone di scegliere quanto nelle loro dottrine gli sembri il meglio, perché lo scetticismo gnoseologico gli permetteva, attraverso un atteggiamento di distacco epistemologico, di accogliere alcuni punti di vista dei dogmatici, senza riconoscerne la verità. Tuttavia non si può considerare Cicerone un modello di coerenza filosofica, perché egli scrisse anche opere di carattere dogmatico, come il *De officiis*, il *De re publica* e il *De legibus*, in cui aderisce totalmente alle dottrine esposte. In queste opere, infatti, egli si propone la rigenerazione della classe governante romana, spingendola a ritornare al modello di comportamento, codificato nel *mos maiorum*, e che aveva trovato la sua teorizzazione, ancor prima, nella filosofia greca. Le contraddizioni in cui si dibatte Cicerone sono segno della difficoltà del tentativo di fondere due mentalità cosí diverse come

[54] Cfr. *M. Tulli Ciceronis Academica*, a cura di J. S. Reid, London 1885, rist. anastatica Hildesheim - Zürich - New York 1984, p. 3.

quella greca, incline alla speculazione e all'astrazione, e quella latina, volta alle realizzazioni concrete. Cicerone con la sua attività filosofica ha posto le basi perché la filosofia non fosse piú avvertita come un prodotto estraneo allo spirito romano, creando una terminologia nuova in un linguaggio che mai era stato adattato a questo uso. Egli è dunque una figura estremamente significativa dell'incontro della cultura romana con la filosofia greca, non soltanto perché è la fonte piú importante d'informazione di questo evento, ma anche perché ha contribuito a determinarlo.

7. *Le scuole filosofiche durante i primi due secoli dell'impero.*

Alla fine della repubblica le scuole filosofiche greche, stoicismo, epicureismo, Accademia e Peripato, si sono costituite a Roma sulla base di una storia del pensiero che Cicerone e Varrone hanno imposto: Cicerone tentando di unificare lo stoicismo e l'Accademia eliminandone le differenze dottrinali, Varrone utilizzando criteri di classificazione sistematici che permettessero di ordinarle[55]. Tuttavia anche durante il principato si mantenne la convinzione che la filosofia, se non proprio dannosa, fosse inutile per un Romano della classe senatoriale. Se si scorre la letteratura dell'età imperiale i giudizi nei confronti dei filosofi e della filosofia in generale sono prevalentemente negativi[56]. Tra le classi colte permaneva la convinzione che chi volesse accedere alla vita pubblica non potesse coltivare oltre certi limiti la filosofia, perché trasmetteva dottrine inattuabili nella realtà politica. Si continuò dunque a praticarla in cerchie molto ristrette.

Accanto alla figura del consigliere domestico che svolgeva la sua funzione paideutica nelle case dei Romani colti già a partire dal I secolo a. C., e che fu prevalentemente impersonato dai filosofi stoici ed epicurei, i luoghi di diffusione della filosofia, per quanto riguarda l'aristotelismo e il platonismo, furono ancora le scuole, guidate da insegnanti privati. Durante i primi secoli dell'impero, infatti, le scuole filosofiche continuarono a esistere non a Roma, ma prevalentemente nelle città del-

[55] Cfr. J.-M. ANDRÉ, *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, in *ANRW*, II, 36/1 (1987), p. 5.

[56] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 12.3.12, esprime bene la ragione del disprezzo dei Romani per la filosofia quando afferma che la filosofia può essere simulata, l'eloquenza no. E PETRONIO, *Satyricon*, 71.12, si fa portavoce di un atteggiamento diffuso quando vuole che Trimalcione faccia scrivere nel suo epitafio: «lasciò trenta milioni di sesterzi e non ascoltò mai un filosofo». ORAZIO, *Epistulae*, 1.1.13, si vantava di non avere nessun credo filosofico, nonostante la sua simpatia per l'epicureismo.

la parte orientale, come Alessandria, Smirne, Pergamo – dal momento che le vecchie istituzioni ateniesi erano ormai scomparse –, mentre insegnanti privati di filosofia si incontravano nella parte occidentale in città di fondazione greca, come Napoli o Marsiglia[57]. Nel II e III secolo d. C. furono il platonismo e l'aristotelismo a mantener viva la ricerca ontologica e metafisica affermandosi e diffondendosi nell'impero attraverso le opere di Plutarco, Galeno, Alessandro di Afrodisiade, ma non vi è dubbio che fu l'etica stoica a dominare la scena filosofica a Roma fino all'età degli Antonini. Seneca, facendo un bilancio dell'attività delle scuole filosofiche a conclusione delle *Questioni naturali*, ne afferma in termini inequivocabili il declino, almeno a Roma[58]. Ciò non significa che non ci fossero a Roma veri e propri maestri di filosofia: Musonio Rufo, Demetrio ed Epitteto, soltanto per citare i piú famosi, ne testimoniano l'esistenza. Costoro si riferiscono costantemente ai *placita*, ai *praecepta* e appartengono a una *secta*: con questo termine infatti, che designa in questo periodo la nozione di un sistema di dottrine filosofiche ben definito, Tacito o Svetonio fanno riferimento essenzialmente agli stoici e ai cinici[59]. I maestri svolgevano il loro insegnamento mediante lezioni pubbliche, come attesta Seneca per Demetrio, o all'interno della struttura scolastica, secondo quanto riferisce Epitteto della sua attività di maestro[60]. Tuttavia la grande influenza che lo stoicismo e il cinismo esercitarono sulla società romana si deve in gran parte al permanere e all'affermarsi della figura del maestro privato. Come era già accaduto per il «circolo degli Scipioni», continuò ad esserci infatti in età imperiale un forte legame tra i gruppi ideologici e i gruppi sociali, fondato sul vincolo di amicizia. La filosofia risentí perciò delle fluttuazioni ideologiche e della politica culturale degli ambienti vicini all'imperatore.

Il programma politico di Augusto consisteva infatti nella restaurazione dei valori morali, politici, culturali e religiosi del passato. Ma Roma non aveva prodotto una filosofia originale e in campo filosofico non c'era niente da restaurare. Tuttavia la penetrazione della filosofia greca a Roma era ormai un dato di fatto. La politica di Augusto fu dunque di rendere la filosofia inoffensiva, trasformandola dall'interno. Questo atteggiamento non favorí certo lo sviluppo di dottrine filosofiche nuo-

[57] Cfr. P. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'Impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, pp. 32 sgg.

[58] SENECA, *Naturales quaestiones*, 7.32.2-4. Sulla complessa questione della sopravvivenza delle scuole filosofiche durante i primi secoli dell'impero cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978, pp. 338 sgg.

[59] Cfr. ANDRÉ, *Les écoles* cit., pp. 6 sgg.

[60] Cfr. SENECA, *De providentia*, 3.3, 5.5; EPITTETO, 3.21.7.

ve, ma un minore vigore speculativo che si tradusse da un lato nell'inventariare i risultati raggiunti, dall'altro nell'assistenza morale delle coscienze. La filosofia confluiva nella letteratura, che ne diluiva l'acume scientifico: Orazio, Ovidio, Virgilio divulgano in versi i luoghi comuni filosofici, come la ricerca della quiete e della serenità, il disprezzo dell'*avaritia* e della *luxuria*. Del resto dei filosofi di cui Augusto si circondò – dagli stoici Ario Didimo e Atenodoro, al peripatetico Senarco, all'accademico Nestore – nessuno era uno strenuo sostenitore delle dottrine filosofiche della scuola a cui apparteneva, ma si adattava alla politica culturale dell'imperatore.

Unica eccezione furono i Sesti, che non accettarono mai i favori del potere imperiale. Sestio padre riteneva di aver fondato una scuola essenzialmente romana, ma è significativo che diffondesse il suo insegnamento in greco. Seneca parla dei Sesti con grande entusiasmo come di una «secta nova»[61]. In realtà la scuola dei Sesti era molto vicina in campo etico allo stoicismo, anche se Sestio padre rifiutava la denominazione di stoico[62]. Predicava la rinuncia ai beni esterni e alle cariche politiche, perché ciò che può essere dato può essere anche tolto, e poneva la saggezza come una meta altissima, senza tuttavia negare la possibilità a chiunque si impegnasse di raggiungerla. Ma nella sua dottrina confluivano anche elementi cinici e pitagorici: era alieno da ogni intellettualismo, come i cinici, imponeva il vegetarianismo, praticava l'esame di coscienza alla fine di ogni giorno, e riteneva che l'anima fosse un'entità incorporea, come i pitagorici. Riteneva che compito dello stato fosse di assicurare al sapiente «un periodo di riposo, la piena disponibilità del suo tempo e una pace non turbata da pubbliche preoccupazioni»[63]. Egli teorizzava non piú la libertà nello stato, ma la libertà dallo stato, che doveva garantire al sapiente le condizioni per esercitare l'attività contemplativa[64]. Si trattava quindi di una nuova forma di opposizione politica al principato che guadagnò le simpatie di molti intellettuali.

Durante il principato di Augusto l'epicureismo ebbe diffusione soprattutto nel «circolo di Mecenate». Infatti, dopo l'esplosione di vitalità dell'ultimo periodo della repubblica, il cenacolo epicureo della Campania indebolí il suo vigore dottrinale. Augusto non era favorevole agli epicurei, dal momento che era troppo vivo in lui il ricordo degli assas-

[61] SENECA, *Naturales quaestiones*, 7.32.2.

[62] ID., *Epistulae*, 64.2: «Magnus vir, et, licet neget, Stoicus».

[63] *Ibid.*, 73.4 sgg.

[64] Cfr. I. LANA, *Sextiorum Nova et Romani Roboris Secta*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», n.s., XXXI (1953), pp. 1-26.

sini di Cesare, tra cui aveva avuto un ruolo primario l'epicureo Cassio. Inoltre l'attacco alla *religio*, l'ideale dell'aponia e del piacere, il pacifismo, propugnati dagli epicurei, erano profondamente contrari al *mos maiorum* e mal si adattavano ai valori della restaurazione augustea. Ciò non significa che l'epicureismo fu del tutto estirpato, perché era troppo profondamente radicato, ma fu costretto a restare anonimo, come testimonia il fatto che Lucrezio, che era il principale veicolo per la conoscenza della dottrina di Epicuro, continuava ad essere letto, ma il suo nome non era mai pronunciato[65]. Ma ancora in età neroniana l'influenza dell'epicureismo è presente in Lucilio, il dedicatario delle *Lettere* di Seneca, in Sereno, in Petronio e in alcuni altri partecipanti alla congiura di Pisone, ed è difeso all'epoca di Traiano dall'imperatrice Plotina. Tuttavia non si tratta piú di un epicureismo dottrinale, ma di una filosofia che traduce nella vita quotidiana la teleologia del piacere e che non dà piú molto spazio alla scienza della natura. Il neopitagorismo, colpito dalla condanna all'esilio dal senatoconsulto di Claudio del 52 e dall'editto di Domiziano dell'89, pur non contando piú tra i suoi seguaci filosofi dello spessore di Nigidio Figulo, fu professato da Sozione, maestro di Seneca, influenzò la scuola dei Sesti e in parte ispirò la poesia dell'età augustea, come le *Metamorfosi* di Ovidio[66].

Il cinismo si era manifestato a Roma a partire dal I secolo a. C. piú come un fenomeno letterario e uno stile di vita che come una filosofia. L'assenza di personalità di rilievo aveva fatto sí che i confini tra l'etica cinica e quella stoica divenissero sempre piú incerti e sfumati, tanto che nella tradizione la concezione di una filosofia popolare stoico-cinica copre un'area letteraria e filosofica piuttosto vasta. Nel I secolo d. C. il cinismo riassunse una propria fisionomia riscattando la fama di impudenza e di arroganza e gli atteggiamenti caricaturali che lo avevano fatto giudicare con disprezzo dai Romani colti[67]. Esso acquistò la sua maggiore espansione sotto la dinastia giulio-claudia, allorché la corruzione e il lusso giustificavano la polemica, propria della tradizione della scuola, contro la ricchezza e la vita dissoluta. La libertà di parola e di pensiero, il ritorno alla natura, scevra dalle costrizioni delle convenzioni sociali, il rifiuto dell'intellettualismo e del vuoto verbalismo caratterizzano la filosofia di Demetrio, che Seneca ammirò profondamente[68]. Demetrio condusse una critica molto serrata contro il principato, tanto che Vespasia-

[65] Cfr. N. W. DE WITT, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis 1954, p. 345.

[66] Cfr. OVIDIO, *Metamorphoses*, 15.65 sgg.

[67] Cfr. CICERONE, *De officiis*, 1.128, 1.148, e *Ad familiares*, 15.19.1, in cui si riferisce agli stoici che cinicizzano con l'epiteto di *rustici*.

[68] Cfr. SENECA, *Epistulae*, 20.9, 62.3.

no nel 71, con un provvedimento che colpiva tutti i filosofi, lo esiliò su una piccola isola.

Anche i rapporti dello stoicismo con il potere imperiale non furono sempre idilliaci. In teoria la dottrina politica stoica era pronta a riconoscere l'imperatore come l'incarnazione dell'ideale di monarchia, se questi avesse usato il potere in modo giusto. Seneca, divenuto consigliere di Nerone in linea con la tradizione della scuola, si adoperò nel *De clementia* a fornire una giustificazione filosofica alla monarchia. Tuttavia l'attacco alla *libertas* produrrà all'interno dello stoicismo un forte movimento di opposizione contro il potere imperiale, che percorrerà essenzialmente l'età giulio-claudia e quella dei Flavi, esaurendosi soltanto nell'età degli Antonini.

Non vi è dubbio comunque che lo stoicismo fu l'indirizzo filosofico maggiormente corrispondente alle specifiche necessità dei Romani, anche se non raggiunse mai la dimensione di filosofia popolare. Esso infatti, con la sua concezione del cosmo compenetrato dal pneuma divino come un corpo unitario e solidale in cui opera la provvidenza, permetteva e giustificava l'accettazione dell'ordine costituito. Seneca, Musonio Rufo, Epitteto e Marco Aurelio, pur nella diversità della loro condizione sociale, potevano, partendo da questa premessa, «giustificare l'ordine esistente facendo salva un'inoffensiva, ma 'vera libertà'»[69]. Infatti la libertà del saggio si traduce in un'adesione volontaria all'ordine fatale e naturale delle cose. Caratteristica dello stoicismo romano fu l'abbandono della fisica e della logica a favore dell'etica, in nome del rifiuto di un astratto intellettualismo. Epitteto al principio del *Manuale*, riprendendo una formulazione del suo maestro Musonio, divide le cose nettamente in due categorie, quelle in nostro potere, ovvero la capacità di servirsi delle rappresentazioni, e quelle che non lo sono, ovvero i beni esterni. Il potere dell'imperatore si estende solo sulle cose esterne e non può in alcun modo intralciare la libertà e autonomia umana. Solo la filosofia può procurare all'uomo la vera *libertas*, che non teme né l'esilio né la morte e che rende liberi dalla schiavitú degli appetiti del corpo. Nella sua filosofia confluisce la tradizione ascetica cinica, che, attraverso i Sesti, Demetrio e Musonio Rufo, aveva conferito un'impronta rigoristica all'etica e aveva permesso la reintegrazione del cinismo nella morale sociale.

Una posizione peculiare all'interno dello stoicismo occupa Seneca, che, pur edificando la sua etica sui principî fondamentali della scuola, accolse e rielaborò elementi delle altre dottrine filosofiche, rivendican-

[69] Cfr. DONINI, *Le scuole* cit., pp. 169-70.

do indipendenza di giudizio. Ma egli affermò con chiarezza che solo lo stoicismo forniva una spiegazione coerente e organica della realtà[70]. La sua posizione filosofica fu di apertura nei confronti dell'epicureismo, che difese dall'accusa di professare un edonismo volgare, del medioplatonismo, da cui riprese il primato della *theoria*, del cinismo, di cui condivise la polemica contro la ricchezza e il lusso trasmessagli dal maestro Attalo e dall'amico Demetrio; ma egli fu e si considerò sempre uno stoico[71]. I suoi interessi scientifici furono piú vasti di quelli degli stoici suoi contemporanei. Ci sono due principî alla base della realtà: la materia, il principio passivo, e la ragione, il principio attivo. Il principio attivo che governa e dirige il cosmo è dio e pervade tutte le cose, e la ragione umana è intimamente partecipe di quella divina. Nella perfezione della ragione, dunque, consiste il fine ultimo dell'uomo e solo l'attività speculativa e scientifica rappresenta la piú alta attività umana[72].

Bisogna giungere a Marco Aurelio per avere un riconoscimento ufficiale del ruolo dei filosofi con l'istituzione ad Atene di quattro cattedre di filosofia, assegnate con imparzialità alle scuole filosofiche greche tradizionalmente piú importanti: stoica, epicurea, platonica e aristotelica. Del resto, pur professando personalmente lo stoicismo, Marco Aurelio nell'esercizio del potere non si comportò da stoico, ma si mantenne fedele alle tradizioni romane. È significativo che egli si servisse invece della lingua greca per esporre la sua filosofia. In ciò egli rivelava l'atteggiamento tipico dei Romani nei confronti della filosofia, integrandola nella formazione culturale come un elemento importante della *humanitas*, ma conformandosi alla tradizione e ai costumi romani nel governo dello stato[73].

[70] Cfr. SENECA, *Epistulae*, 33.

[71] I riferimenti agli «Stoici nostri» e «nostra secta» sono molto frequenti nelle *Lettere a Lucilio*.

[72] Cfr. ID., *Epistulae*, 68; *De otio*, 4; *Naturales quaestiones*, pref.

[73] Il probema del rapporto tra le azioni di Marco Aurelio e le sue convinzioni filosofiche è molto dibattuto tra gli storici; cfr. a questo proposito P. GRIMAL, *Marco Aurelio*, trad. it. Milano 1993, p. 31.

GRAHAM ANDERSON

L'intellettuale e il primo impero romano

1. *La nozione di intellettuale.*

L'alto impero romano assistette alla continuazione di un certo numero di attività che possiamo considerare intellettuali. In un certo senso il termine «intellettuale» è in sé infido, e ogni accettabile definizione risulta probabilmente un compromesso provvisorio. Per il periodo in questione intendiamo riferirci a individui che, in larga misura, sono in grado di prendere decisioni indipendenti e consapevoli sulla base di qualche tipo di conoscenza acquisita. Includere in questa definizione pedanti ed eruditi che si limitavano ad accumulare sapere libresco o viceversa persone non istruite ma naturalmente portate all'argomentazione, sarebbe una forzatura, benché gli individui appartenenti all'uno e all'altro di questi gruppi potessero sentirsi autorizzati a rivendicare il proprio diritto ad essere considerati intellettuali. La categoria di intellettuale comprenderà poche persone dotate della statura di «pensatori originali», in grado di elaborare un proprio sistema di pensiero; nel periodo preso in esame il termine si applicherà piuttosto a individui che si dedicano, da dilettanti o da professionisti, a un certo numero di discipline della mente tradizionalmente riconosciute, principalmente ma non esclusivamente la filosofia e la retorica[1]. Sul piano pratico le interazioni tra le due discipline erano numerose e talvolta la seconda finí per invadere il terreno di pertinenza dell'altra; filosofia e retorica si trovavano inoltre a interagire con altre forme di attività professionale specialistica, in particolare la medicina. Si potrebbe correttamente sostenere che maggiore è la curiosità intellettuale di una persona, piú risulta difficile classificarla: il biografo e saggista Plutarco e il medico Galeno si pongono entrambi ben al di là dei confini di qualsiasi categoria alla quale li si voglia assegnare, come pure l'enciclopedista romano Plinio il Vecchio; sul gradino piú basso si potrebbero collocare numerosi personaggi

[1] Per una visione d'insieme di entrambe durante il periodo preso in esame cfr. B. P. REARDON, *Courants littéraires des II^e et III^e siècles avant J.-C.*, Paris 1971, pp. 30-96. La sovrapposizione delle attività intellettuali è sottolineata da G. ANDERSON, *The pepaideumenos in action*, in *ANRW*, II, 33/1 (1989), pp. 118-36.

che, pur essendo preziosissimi raccoglitori di conoscenza, raramente si elevano al di sopra dello status di meri compilatori. Esiste però un'utile definizione onnicomprensiva che consente di includere i membri di tutte le categorie fin qui menzionate: il πεπαιδευμένος, o persona colta. È teoricamente possibile aver l'aria di persona colta senza svolgere un'attività intellettuale, ora come allora; e i sintomi del ristagno intellettuale non sono difficili da individuare. La posizione sociale degli intellettuali era d'altra parte molto variegata: i filosofi potevano calarsi nel ruolo di rispettabili pilastri della società o, all'estremo opposto, in quello di predicatori itineranti che si autoescludono dalla normale vita civile[2]; e nel primo periodo imperiale, nell'ambito della cosiddetta Seconda Sofistica[3], la retorica si investí di alcune delle piú alte e prestigiose pretese della filosofia.

2. *Filosofia.*

In campo filosofico l'alto impero romano vede la prosecuzione delle scuole dogmatiche tradizionali[4]. I principali superstiti sono gli accademici, i peripatetici, gli stoici e gli epicurei; la loro relativa ortodossia è sottolineata dall'istituzione, sotto Marco Aurelio, di cattedre filosofiche ad Atene. La continuità delle scuole filosofiche ha di per sé un significato culturale: a Roma non esisteva una filosofia indigena e l'idea stessa di una successione di relazioni maestro-allievo che risale fino ai fondatori della Stoa o dell'Accademia poteva apparire come una forma di nazionalismo ellenico. Durante l'alto impero la popolarità delle singole scuole stava cambiando, con una marcata tendenza verso il platonismo[5] e un netto declino dell'epicureismo, nonostante l'eccezione rappresentata dalla grande iscrizione epicurea di Enoanda del tardo II secolo. Queste scuole tuttavia non dominarono mai interamente il campo:

[2] Sulla posizione sociale dei filosofi cfr. J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der höhen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989; J. BARNES e M. GRIFFIN, *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989.

[3] G. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969; ID., *Approaches to the Second Sophistic*, Pennsylvania 1974. Per alcune riserve cfr. E. L. BOWIE, *The importance of Sophists*, in «Yale Classical Studies», XXVII (1982), pp. 29-59; P. A. BRUNT, *The bubble of the Second Sophistic*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XXXIX (1994), pp. 25-52.

[4] Per una valutazione generale cfr. A. H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970²; J.-M. ANDRÉ, *Les Ecoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, in *ANRW*, II, 36/1 (1987), pp. 5-77.

[5] Si veda soprattutto P. DE LACY, *Plato and the intellectual life of the second century A.D.*, in BOWERSOCK, *Approaches* cit., pp. 4-10; J. DILLON, *The Middle Platonists*, London 1977.

di tanto in tanto si verificarono significativi ritorni del pitagorismo[6]; e prenderemo piú avanti in esame un'opposizione piú radicale.

All'interno di questa mappa complessiva possiamo identificare alcuni tratti particolari: in primo luogo la filosofia – ogni singola filosofia – viene generalmente concepita come un sistema di vita (ciò è evidente in espressioni come κυνικὸς βίος), con l'implicazione che le indagini politiche, fisiche e metafisiche siano secondarie. Questa convinzione si può cogliere, nel modo migliore, nei ricordi dell'insegnamento di Epitteto tramandatici da Arriano: essa sembra quasi avere il proprio modello nel dichiarato rifiuto di Socrate della scienza naturale nell'ultima parte della sua vita. Nonostante questo, gli studiosi, ad esempio, di scienze naturali dovranno comunque proclamarsi filosofi se vorranno rivestire di legittimità e prestigio le proprie indagini.

In secondo luogo, se è vero che le singole scuole mantengono la propria identità e la propria specifica organizzazione, l'eclettismo è in aumento; e cosí finisce che il medio platonismo è in grado di assorbire con successo elementi stoici, accademici e persino pitagorici, e che alcuni stoici possono guardare, per lo meno con simpatia, al cinismo, pur proclamando avversione per gli eccessi del modo di vita cinico[7]. L'eclettismo compare anche al livello piú autorevole, come nella fusione della psicologia platonica e peripatetica realizzata da Tolomeo[8]. Contemporaneamente si manifestano due elementi di reazione contro il dogmatismo delle principali scuole: il primo è una nuova fioritura dello scetticismo pirroniano alla fine del II secolo, in particolare in Sesto Empirico[9]; il secondo e meno specifico è il sorgere di una filosofia popolare con una forte coloritura cinica, professata da itineranti emarginatisi dalla società tradizionale.

In terzo luogo, la prospettiva filosofica e quella religiosa manifestano una tendenza a convergere. Si tratta di un fenomeno nient'affatto limitato al tardo neoplatonismo: esso può essere individuato per esempio in Alessandro di Abonuteichos, che già nel tardo II secolo innestò la metempsicosi pitagorica su un nuovo culto religioso[10]; o nel fiorire di

[6] Si veda ora D. J. O'MEARA, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989.

[7] Sul cinismo cfr. D. R. DUDLEY, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century*, London 1937; M.-O. GOULET-CAZÉ, *Le Cynisme à l'époque impériale*, in *ANRW*, II, 36/4 (1990), pp. 2720-833; J. A. FRANCIS, *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park, Pennsylvania 1995, pp. 60-66.

[8] REARDON, *Courants* cit., pp. 40 sg.

[9] Cfr. in particolare J. BARNES, *The Toils of Scepticism*, Cambridge 1990.

[10] C. P. JONES, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass. 1986, pp. 133-48; FRANCIS, *Subversive Virtue* cit., pp. 55-60.

sette gnostiche che, in un momento precedente dello stesso secolo, produssero i loro racconti della creazione o, ancora, comunque le nostre fonti lo presentino, nell'opaco fenomeno del neopitagorico Apollonio di Tiana[11].

2.1. Il mestiere e la carriera di filosofo.

Ogni individuo doveva trovare la propria strada in mezzo a uno sconcertante mercato di sette, ciascuna con la propria tesi e i propri stili di vita. Gli aspiranti filosofi, a loro piacimento, potevano indulgere in (o evitare) stravaganti conversioni, distaccarsi dal mondo o calarvisi, abbandonare una setta per un'altra oppure rimanere «fedeli a se stessi». Le *Vite all'incanto* di Luciano offrono una scherzosa guida al consumatore per il «mercato» filosofico. Come pittoresco rappresentante del periodo si potrebbe proporre Peregrino Proteo[12]: dopo aver flirtato con una qualche forma di cristianesimo e praticato l'ascetismo in Egitto con un maestro di nome Agatobulo, approdò infine a una variante individualizzata del cinismo insolitamente culminata, alla fine dei giochi olimpici del 165 d. C., nell'autoimmolazione, un gesto da interpretare come imitazione estrema di Eracle, idolo cinico, o come imitazione dei saggi indiani.

Il ruolo sociale dei filosofi è tanto costante quanto mutevole è la loro immagine complessiva. Il filosofo occupa in un certo senso quel ruolo di consigliere personale che oggi potrebbe essere ricoperto dallo psicologo, dal consulente o persino dal titolare di una rubrica di posta personale sui giornali; egli può avere allievi, tenere lezioni o seminari pubblici o privati, e costituire un elemento di pressione in contesti politici. Funge da dispensatore di consigli e suggerimenti, propugnando la supremazia dei valori spirituali su quelli materiali (anche quando la sua metafisica sia materialistica, come nel caso degli stoici e degli epicurei). Possiamo trovare due esempi del «debito di riconoscenza dell'allievo nei confronti del maestro»: nella quinta satira di Persio, tributo al suo maestro stoico Cornuto, sotto Nerone; e nel *Nigrino* di Luciano, in età antonina. Quest'ultimo testo sa di esercizio retorico, ma il ruolo del filosofo come forza che consente ai giovani di cambiare la propria vita emerge con sufficiente chiarezza. Il resoconto delle lezioni di Epitteto scritto da Arriano potrebbe essere stato dettato da motiva-

[11] Cfr. il recente J. J. FLINTERMANN, *Politiek, Paideia ond Pythagorisme*, Groningen 1993; FRANCIS, *Subversive Virtue* cit., pp. 83-129.

[12] Su Peregrino, JONES, *Culture* cit., pp. 117-32; FRANCIS, *Subversive Virtue* cit., pp. 55-60.

zioni simili, anche se qui nessuna testimonianza personale diretta accompagna il testo.

I filosofi operavano, predicavano e persuadevano; cosa forse piú importante, si sentivano in grado di dare consigli. «Filosofi in politica» è solo uno tra i temi che si possono scegliere per illustrare il ruolo dei filosofi nella vita pubblica delle città. Essi potevano fungere da difensori civici, confessori, buoni avvocati, ambasciatori, o da ufficio informazioni itinerante. I discorsi pubblici di Dione di Prusa[13], o la scelta di Seneca della predicazione morale in alternativa alla vita pratica, esemplificano ampiamente la gamma delle attività; ma gran parte del materiale piú illuminante si trova in brevi testi che hanno come argomento la consultazione privata di filosofi, come negli incontri di Plinio il Giovane con lo stoico Eufrate:

> Ché sono fra le strette d'un officio molto importante, sí, ma molto gravoso. Siedo in tribunale, metto il «visto» a petizioni, faccio conti, scrivo molte ma illetteratissime lettere. Uso talvolta (ma come raramente mi accade!) dolermi con Eufrate di queste brighe. Egli mi conforta asserendo che è pure una forma della filosofia, e anzi la piú bella, questo esercitare un pubblico officio, istruire processi, render giudizio, trar fuori e applicare le leggi, mettere in pratica tutto ciò che essi, i filosofi, insegnano.

Ci si chiede però per quale ragione il filosofo consigliasse Plinio, impegnato in una carriera senatoriale assai fortunata, di occuparsi dei suoi affari mondani: si trattava di sana dottrina stoica o dell'intuizione che questo era il consiglio che Plinio voleva sentirsi dare[14]?

Allievi, patroni, amici e contatti apparentemente casuali contribuiscono a comporre il quadro dell'ambiente sociale del filosofo. Non è difficile rintracciare dettagli «prosopografici» su quei membri delle aristocrazie urbane che coltivavano il contatto con i filosofi. Ci si può chiedere per quale ragione lo facessero e trovare una varietà di risposte: dal coacervo di motivazioni peculiari ad ogni individuo emergono ampiamente la nevrosi spirituale e il desiderio di prestigio culturale. Gli amici filosofi dell'ateniese Erode Attico fecero quanto poterono per placare un magnate capriccioso e tirannico[15]. Tra i mecenati compaiono alcuni imperatori, per ragioni che potevano comprendere la paura e il sospetto come la curiosità intellettuale. Il caso particolare dello stoicizzante Marco Aurelio[16] incoraggiò probabilmente la voga dei filosofi in

[13] P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina 1978.

[14] PLINIO, *Epistulae*, 1.10.10 (trad. di F. Trisoglio).

[15] Per esempio FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, 556 sg. (su Lucio, allievo di Musonio); LUCIANO, *Vita di Demonatte*, 24 (cfr. 33) (su Demonatte, filosofo cinico).

[16] Sul contesto filosofico di Marco Aurelio cfr. R. B. RUTHERFORD, *The 'Meditations' of Marcus*

carriera: la satira sui falsi filosofi non fu mai cosí diffusa come durante il suo regno.

Si può, inoltre, percepire il crescere di rivalità e tensioni. A partire dal II secolo la situazione economica delle città offriva l'occasione per interventi stravaganti e spettacolari: alla competizione per le cattedre inventata da Luciano nell'*Eunuco*[17] si affiancano i racconti di filosofi che placano rivolte per il pane e salvano funzionari dalla rabbia della folla[18]. Non vanno però dimenticati gli aspetti puramente teorici delle scuole, sul piano dell'erudizione: in cima alla graduatoria dovremmo collocare l'attività di Alessandro di Afrodisiade come commentatore di Aristotele[19]. Piú in basso troviamo la moda della tradizione dossografica, cioè la codificazione di dossografie che, in forma opportunamente compendiata, esponevano le teorie e convinzioni delle principali scuole; le *Vite* di Diogene Laerzio, opera non estranea a tale tradizione, contengono informazioni sulle dottrine dei singoli filosofi, ma mostrano affinità anche con la struttura delle miscellanee, di cui discuteremo piú avanti[20].

3. *Retorica e sofistica.*

Sopra e contro il filosofo si trovava, fin dal periodo classico, il retore, la cui professione era stata resa piú altisonante dal titolo di sofista («maestro», «esperto») e dall'immagine generalmente appariscente della cosiddetta Seconda Sofistica[21]. I sofisti non si arrogavano soltanto il ruolo di intrattenitori letterari spesso improvvisati, ma potevano prendere parte all'amministrazione cittadina e in generale condurre una vita piú mondana di quella propugnata dai filosofi. Nel complesso, il loro scopo, come quello dei loro piú idealisti precursori del V secolo a. C., era tendenzialmente di educare e convincere, e anche di preparare alla vita pubblica; rispetto all'età classica tuttavia è avvertibile uno spostamento nel peso attribuito a queste attività e nell'immagine globale del-

Aurelius: A Study, Oxford 1989; P. A. BRUNT, *Marcus Aurelius in his 'Meditations'*, in «Journal of Roman Studies», LXIV (1974), pp. 1-20.

[17] Vedi ora M. W. GLEASON, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995, pp. 132-35.

[18] Per esempio FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, 526 (sul cinico Pancrate); ID., *Vita di Apollonio di Tiana*, 1.15.

[19] Vedi ora R. W. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias on Fate*, London 1983.

[20] Su Diogene Laerzio cfr. REARDON, *Courants* cit., pp. 227 sg.

[21] Per un tentativo di ampio inquadramento cfr. G. ANDERSON, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London 1993.

la categoria. Padroneggiare l'ambiguità e l'equivoco è nella natura stessa di una professione come questa: può essere molto difficile leggere nel segno dell'unità la nostra principale fonte sulle loro vite, Filostrato di Atene, il quale, trascelte varie decine di sofisti, ce ne fornisce il profilo in uno stile estremamente ornamentale, discorsivo e pretenzioso[22]. Il quadro che egli dipinge è quello di esperti oratori pubblici che addestrano degli adolescenti alle segrete arti della declamazione, soprattutto attraverso esibizioni che potevano essere aperte a un pubblico piú ampio; oratori che in molti casi ottenevano anche incarichi civici o di altro tipo grazie alla loro bravura e celebrità. Il loro repertorio riflette il nucleo essenziale di una prospettiva ellenocentrica: declamazioni soprattutto su temi di storia greca classica, con almeno qualche concessione all'artificiosità del neoattico[23]; quest'ultima abilità doveva essere coltivata attraverso lo studio della letteratura, ormai classica, da Omero alla prima età ellenistica. Il termine «sofista» tende ad essere – anche nello stesso Filostrato – flessibile se non elastico e l'espressione «Seconda Sofistica» fu da allora usata in un'accezione ancora piú elastica per designare alcuni aspetti della storia letteraria di età imperiale, specialmente nella letteratura greca, o piú generali aspetti della cultura letteraria e politica dell'impero. È tipico del carattere camaleontico di Filostrato e della sua prospettiva che studiosi di letteratura e storici della politica e della cultura abbiano potuto interpretare la sua definizione partendo da prospettive del tutto differenti. Anche l'estensione cronologica dell'espressione è elastica: sembra ragionevole considerarla relativa al periodo dei sofisti descritti da Filostrato stesso, ma questo non esclude la possibilità di estenderla ai loro successori, in quanto parte di un fenomeno che non conosce interruzioni[24].

È probabilmente azzardato cercare di ricostruire il profilo di un sofista tipico partendo da Filostrato, ma il tentativo merita di essere fatto. Un sofista avrà genitori sufficientemente ricchi da garantirgli un'istruzione di alto livello, presso un maestro prestigioso da emulare (anche se circostanze diverse non costituiscono una barriera insormontabile). Egli dividerà il suo tempo fra peregrinazioni itineranti e una prestigiosa base di riferimento, solitamente una fiorente comunità dell'Asia Minore che lo adotterà e se lo terrà stretto, utilizzandolo per questioni

[22] C. P. JONES, *The reliability of Philostratus*, in BOWERSOCK, *Approaches* cit., pp. 11-16; G. ANDERSON, *Philostratus: Biography and Belles-Lettres in the Third Century A.D.*, London 1986; S. SWAIN, *The reliability of Philostratus*, in «Classical Antiquity», X (1991), pp. 148-63.

[23] Cfr. ora ANDERSON, *The Second Sophistic* cit.; S. SWAIN, *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford 1996.

[24] ANDERSON, *The Second Sophistic* cit.; SWAIN, *Hellenism* cit., ritorna purtroppo a Filostrato.

diplomatiche o faccende di politica locale a seconda dei bisogni. Sarà soprattutto impegnato a costruire, mantenere viva e trasmettere la propria prestigiosa reputazione in opposizione agli intrusi, ai rivali e ai loro allievi. Potrà o meno avere interessi letterari piú ampi o occupazioni secondarie in aggiunta al suo repertorio di discorsi estemporanei. E morirà carico di anni e compianto fuori e dentro la sua comunità di adozione. Non dobbiamo dimenticare che le osservazioni di Filostrato sottolineano le eccezioni a questi caratteri quasi piú dei caratteri stessi[25]; ma il quadro d'insieme di questa prestigiosa prima donna che promuove la propria immagine sfoggiando le sue piume, talvolta prese a prestito, nella Repubblica delle Lettere e delle Belle Lettere, emerge in modo sufficientemente chiaro. Una creatura simile gioca naturalmente un ruolo ambiguo nella storia dell'impero. Il sofista può essere infatti visto come un indispensabile mediatore negli ingranaggi della diplomazia imperiale e intercittadina, e un testimone dell'ascesa sociale delle aristocrazie urbane di un rinascente mondo greco, specialmente nel II e all'inizio del III secolo; oppure come un pedante perditempo che riporta in vita un artificiale neoattico, e tiranneggia il mondo delle lettere per preservare un sistema di valori sterile e falso. Una via di mezzo potrebbe essere quella di considerare i sofisti come molto variabili per qualità tra questi due poli, sia in relazione alle loro frequentazioni individuali che alle loro capacità letterarie; il tempo potrebbe ancora ampliare la nostra conoscenza dei loro talenti e della loro reputazione. Libanio, nel IV secolo, è forse un buon esempio delle frustrazioni della cultura sofistica. La sua produzione è vasta e il suo contributo alla vita cittadina di Antiochia autentico, indipendentemente dalla sua presunzione; dal punto di vista letterario le sue capacità tecniche sono di tutto rispetto: eppure, sotto vari aspetti, egli è politicamente impotente o quasi, cosí come in termini letterari è un onesto artigiano della parola piuttosto che uno straordinario genio sofistico[26]. Si può sospettare, ma non provare, che un quadro simile possa valere per tutti i campi dell'attività sofistica e per ogni secolo dell'impero. In tempi politicamente piú stabili e illuminati persone del calibro di Libanio avrebbero potuto essere considerate con pari probabilità penosi e cronici flagelli della vita pubblica oppure abili uomini di stato.

La nozione di valori sofistici è in sé equivoca. Dai suoi scritti appare chiaro che Filostrato considera la parola «sofista» come il piú alto riconoscimento, una convinzione che forse i suoi brani, frustrantemente

[25] Cfr. BRUNT, *The bubble* cit.

[26] Su Libanio cfr. B. SCHOULER, *La Tradition Hellénique chez Libanios*, I-II, Paris 1984.

idiosincratici, non riescono a giustificare; i filosofi, e non solo loro, sembrano invece guardare ai sofisti con quel disprezzo che gli intellettuali cosí spesso riservano a ciò che è popolare, facile e «di successo». È difficile sfuggire all'immagine del sofista dei nostri giorni, un superficiale affabulatore buono per tutte le occasioni: l'eccezionale abilità verbale non è necessariamente una caratteristica positiva.

Uno dei motivi di frustrazione per chi studi i sofisti sta nel fatto che, a parte gli scritti di Filostrato, non è molto il materiale a disposizione per lo studio di queste esibizioni retoriche. I discorsi estemporanei non lasciano traccia, a parte il proverbiale pungiglione conficcato negli ascoltatori, e in effetti soltanto due di quelli che Filostrato riconosce come sofisti specializzati nell'arte dell'improvvisazione sono stati ampiamente studiati in epoca moderna (Erode Attico[27] e Polemone di Laodicea[28], per entrambi i quali i documenti letterari sono scarsi e nel caso del primo, di contestata autenticità). Un ulteriore problema nasce dal fatto che informazioni incidentali relative a un sofista, come le sue dediche o quelle dei suoi allievi, non possono verosimilmente fare molta luce sui tecnicismi della sua arte. Alcune delle testimonianze aneddotiche presentate da Filostrato, anziché semplicemente divertenti, risultano in effetti illuminanti e ci offrono utili scorci sulle pressioni e le tensioni cui era sottoposta la «celebrità» sofistica; ma troppo spesso dobbiamo accontentarci di prendere per buone le parole di Filostrato su quanto un'esibizione fosse stata realmente meravigliosa[29]. D'altro canto, molte figure escluse, a torto o a ragione, da Filostrato soddisfano senz'altro i suoi criteri di categorizzazione: Dione Crisostomo, che possiede tanto una dimensione politica quanto una filosofica, può difficilmente essere separato in modo netto dal mondo dei sofisti, cosí come Favorino di Arles[30], anch'egli escluso da Filostrato a causa della sua impronta filosofica; e soprattutto sofista per inclinazione è Apuleio, le cui esibizioni retoriche erano in due lingue, benché le opere superstiti siano in latino[31]. Tutti e tre hanno un alto profilo pubblico, agevolmente ricostruibile – almeno parzialmente – sulla base dei loro scritti, e tendono a confermare

[27] P. GRAINDOR, *Un milliardaire antique: Hérode l'attique et sa famille*, Le Caire 1930; W. AMELING, *Herodes Atticus*, I-II, Hildesheim 1983.

[28] H. JUETTNER, *De Polemonis rhetoris vita operibus arte*, Breslau 1898; W. STEGEMANN, *s.v.* «Polemon 10», in *RE*, XXII (1952), coll. 1320-57; GLEASON, *Making Men* cit., pp. 21-54.

[29] ANDERSON, *Philostratus* cit., in particolare pp. 77-96.

[30] Cfr. testo e commento a cura di A. Barigazzi, Firenze 1966; GLEASON, *Making Men* cit., pp. 3-20, 131-58.

[31] In generale, J. TATUM, *Apuleius and 'The Golden Ass'*, Ithaca N.Y. 1979; sulla *performance* nelle *Metamorfosi* cfr. J. J. WINKLER, *Auctor et Actor: A Narratological Reading of the 'Golden Ass' of Apuleius*, New Haven 1985.

l'immagine complessiva delle attività sofistiche fornita da Filostrato, sebbene ancora una volta il carattere incompleto delle opere pervenuteci non consenta la costruzione di un quadro omogeneo.

Gran parte del dibattito recente è incentrato, in un modo o nell'altro, sul problema di quanto essenziale, per un sofista, fosse la vita politica e su come quest'ultima sia definibile. Filostrato tende a sottolineare che i personaggi che presenta sono importanti e con entrature politiche, ma non è in grado o forse non è particolarmente interessato a far emergere questa caratteristica in modo sistematico e coerente; di conseguenza non sembra esserci ragione per cui questo o quel personaggio, avendo scelto di concentrarsi sull'insegnamento e sulla dimostrazione delle proprie capacità, non venga incluso come sofista o, ancor peggio, venga liquidato come sofista di nessuna importanza perché non raggiunse le luci della ribalta politica o scelse di ignorarle. La missione che P. Brunt si è assegnato[32] è quella di far scoppiare la «bolla della Seconda Sofistica», in particolare sottolineando la diminuita importanza sociale e civica dei retori. In qualche modo siamo spinti alla conclusione che le cose sarebbero state piú semplici se Filostrato non avesse coniato un siffatto termine. In questo caso, avremmo potuto parlare di un'era sofistica con un'aria meno falsa di precisione, o del gusto per il virtuosismo verbale senza dover ricorrere a questa etichetta decisamente scomoda; e in questo senso si possono comprendere le ragioni di chi preferisce ignorarla. Ma, d'altro canto, trascurare l'artificiosità e le testimonianze aneddotiche che la sostanziano significherebbe scegliere di non vedere un tratto caratteristico di quella storia culturale e sociale.

Molti degli studi recenti hanno cercato di far progredire la nostra conoscenza dell'«oratoria-concerto», elemento centrale nell'esibizione sofistica, illustrando i manuali tecnici dello Pseudo-Menandro[33] e di Ermogene[34] e la tradizione epidittica a cui essi fanno riferimento. Di fatto, il confine che separa l'epidittica da quei tipi di oratoria che hanno come campo di applicazione il tribunale o l'assemblea non è assoluto: il pubblico di Filostrato sembra essere abituato a oratori epidittici che rielaborano temi propri del tribunale o dell'assemblea, pur non esibendosi di fronte a nessuno dei due. Il mondo della declamazione è stato spesso criticato in quanto lontano dalla realtà, ed è sicuramente manierato, come mostra questo soggetto elaborato da Libanio: un povero oratore è in conflitto con un ricco in una città e, in compenso del fatto che il ric-

[32] BRUNT, *The bubble* cit.

[33] Edizione e commento di D. A. Russell e N. G. Wilson, Oxford 1981.

[34] M. HEATH, *Hermogenes on Issues: Strategies of Argument in Later Greek Rhetoric*, Oxford 1995.

do scaccia gli assedianti, gli viene tagliata la lingua; egli assiste a un discorso del ricco, e si mette a piangere; il popolo lapida il ricco; il povero è accusato di fomentare disordini[35]. Non è difficile vedere la somiglianza con il soggetto latino, molto piú celebre e spesso messo in ridicolo, del *fortis sine manibus* (l'eroe di guerra fa in modo che suo figlio uccida la moglie dell'eroe sorpresa in adulterio). In entrambi i casi l'autorità morale è conferita a qualcuno che, fisicamente impedito da una mutilazione, deve trovare mezzi piú discutibili per esercitare tale autorità mediante terzi. Eppure gran parte dell'attività declamatoria è sgradevolmente vicina (piú di quanto saremmo disposti ad ammettere) all'artificiosa teatralità della politica cittadina e imperiale.

Nel discutere o nell'illustrare il fenomeno è utile rilevare chi, fra i vari autori, abbia assorbito in maggiore o in minor misura i valori sofistici: letterati come Luciano, Filostrato e lo scrittore di romanzi Achille Tazio sembrano fortemente imbevuti della prospettiva sofistica, mentre Plutarco ne evita quasi del tutto la contaminazione. Pausania non può in alcun modo essere definito un sofista, ma la sua *Periegesi* incarna egregiamente lo sfondo culturale entro cui si muovevano i sofisti: l'eredità sacra e mitologica del mondo greco continentale[36]. Galeno rifugge dalle esibizioni stilistiche, come pure da qualsiasi compromesso con quelli che considera falsi valori e ciarlataneria[37]; ma anche lui era nato nell'età giusta.

4. *La convergenza di retorica e filosofia.*

Un fenomeno tipico dell'alto impero è la tendenza di filosofia e retorica a convergere. Oltre alla dossografia di base delle scuole, i filosofi del primo impero potevano attingere a un repertorio di quello che si potrebbe ben chiamare giornalismo filosofico, spesso a carattere cinico-stoico[38] ma con una vernice letteraria platonica. La tavolozza dei *topoi* e le loro facili combinazioni sono esemplificate dalle *Declamazioni* di Massimo di Tiro, o dai discorsi di Epitteto, o ancora da molti pezzi d'occasione di Luciano[39]; opere la cui lettura suggerisce un significativo problema di causa ed effetto: in che misura gli individui adattavano il re-

[35] LIBANIO, *Declamazioni*, 36.

[36] Vedi ora C. HABICHT, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley 1985; K. ARAFAT, *Pausanias' Greece: Ancient Artists and Roman Rulers*, Cambridge 1996.

[37] Su Galeno e il suo stile, SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 56-63.

[38] Si veda ancora A. OLTREMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne 1926.

[39] Sugli orizzonti letterari di Luciano vedi J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain*, Paris 1958.

pertorio alla situazione, e in che misura i loro riflessi intellettuali erano condizionati invece dal repertorio stesso?

Questa convergenza di retorica e di filosofia dette origine a individui che potevano indifferentemente rivolgere la loro attenzione all'esercizio serio di entrambe, come Favorino o Dione Crisostomo, che Filostrato considerava filosofi dotati di capacità sofistica di espressione. Ma l'assimilazione tra filosofi e retori portò anche alla voga dell'esibizione filosofica. È difficile non accorgersene anche in un filosofo cosí poco manierato come Epitteto:

> «Ma il tiranno m'incatenerà». Che cosa? La gamba. «Ma mi staccherà». Che cosa? La testa. Che cosa non può incatenare né staccare? La tua capacità di fare una scelta... «Mi duole la testa». Non dire «ohimè». «Mi duole un orecchio». Non dire «ohimè». Non pretendo, beninteso, che non sia permesso di gemere; solo, non gemere nel tuo intimo[40].

Come si vede, l'anafora è facilmente utilizzabile tanto dal filosofo quanto dal retore; lo stesso vale per il tema del potere dei tiranni che è al centro dell'allocuzione che segue. E le secche e concise battute tipiche dell'interrogatorio in contraddittorio risulterebbero egualmente appropriate anche nell'oratoria forense. Questa tendenza alla convergenza non era affatto nuova: Platone avrebbe accusato i sofisti dell'età classica di aver complottato al fine di persuadere. Ma la «filosofia epidittica» venne praticata con notevole scioltezza da Massimo di Tiro, e con genuina originalità e inventiva da Luciano[41]. La tecnica di entrambi consiste assai spesso nell'assorbire elementi filosofici entro una struttura letteraria di riferimento. Nessuno dei due è interessato ad approfondire gli aspetti tecnici ed esoterici dei temi che affronta, ad esempio esaminando rigorosamente i paradossi stoici (sebbene Luciano abbia una buona conoscenza dei tropi scettici e sappia come farne uso); il vero interesse dell'uno come dell'altro è piuttosto nella presentazione letteraria di un patrimonio filosofico.

La biografia di Dione di Prusa (Dione Crisostomo) offre un buon ritratto della figura che piú genuinamente si impegnò su entrambi i fronti. Dione fu infatti il dispensatore di brevi omelie filosofiche di colore stoico-cinico, cosí come di consigli a Traiano sotto forma di quattro ambiziosi discorsi *Περὶ βασιλείας*[42], e la sua carriera pubblica comprese controverse sortite nella politica della sua comunità locale di Prusa, in Bi-

[40] EPITTETO, *Diatribe e frammenti*, 1.18.17, 1.18.19 (trad. di L. Laurenti).

[41] REARDON, *Courants* cit., pp. 200-5, 155-80.

[42] Su questi trattati cfr. DESIDERI, *Dione* cit.; C. P. JONES, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge Mass. 1978.

tinia; ma si impegnò anche a comporre discorsi politici in cui le sue abilità di sofista emergono con evidenza, come l'orazione *Agli Alessandrini*[43]. Sia per Luciano che per Dione ci troviamo davanti a un modello di vita schematizzato in modo sospetto, imperniato com'è sulla pretesa che l'autore abbia abbandonato la retorica per la filosofia. Nel caso di Luciano, è lui stesso ad affermarlo nel suo *Due volte accusato*; mentre è Sinesio a farlo per Dione, comunque prima della fine del mondo antico[44]. In nessuno dei due casi l'affermazione è pienamente sostenibile, benché Dione possa all'occasione liberarsi del mantello della retorica molto piú scioltamente di quanto Luciano si sia mai proposto di fare.

5. *Altre discipline: grammatica, medicina e scienze.*

La grammatica era tradizionalmente l'ancella della retorica, ma il *revival* atticistico provocò un'intensa attività, in particolare indirizzata allo studio serio e professionale del vocabolario attico. Piú in generale, lo status sociale del κριτικός è stato recentemente preso in seria considerazione, in particolare da R. Kaster[45]. Anche la gamma delle attività svolte dai grammatici era molto ampia, e spaziava dal compito relativamente umile e di *routine* di fornire una lettura «secondaria» dei poeti e degli oratori al serio studio erudito dei testi, ivi compresa l'abilità nel cogliere in fallo i principali esperti. I *Dipnosofisti* di Ateneo permettono di scorgere i grammatici (e i sostenitori della grammatica) all'opera, anche se in una prospettiva fantastica e quasi frivola.

Il piú ampio studio recente sui contesti nei quali si colloca il linguaggio greco in età tarda è quello di S. Swain[46], teso a sottolineare l'idea che il neoatticismo svolse la funzione di una lingua di potere. Non soltanto esso avrebbe fatto rivivere glorie passate, ma avrebbe anche agito come una significativa barriera di istruzione tra l'élite e le masse: in quanto insegnanti del neoattico, grammatici e sofisti avrebbero controllato la qualità dell'istruzione dell'aristocrazia che educavano, configurandosi perciò come una forza culturale di primo piano. C'è qualcosa di valido in questo approccio, che richiede però in pratica un gran nu-

[43] DIONE CRISOSTOMO, *Orazioni*, 32. DESIDERI, *Dione* cit., specialmente il capitolo 2; JONES, *The Roman World* cit., pp. 36-44.

[44] LUCIANO, *Due volte accusato*, 31 sg.; SINESIO, *Dione*, 36.

[45] R. A. KASTER, *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988; cfr. il commento dello stesso autore al *De grammaticis et rhetoribus* di Svetonio, Oxford 1995.

[46] SWAIN, *Hellenism* cit.

mero di correzioni. La parola chiave «potere» è parte del problema: il «potere» dei sofisti, per incidentale ammissione dello stesso Filostrato, è limitato; e lo mostrerà piú tardi la carriera di Libanio, punteggiata come fu da situazioni di forza maggiore sulle quali egli ebbe poco o nessun controllo.

Inoltre, può essere veramente molto difficile, se non impossibile, valutare il potere specifico dell'atticismo, inteso come distinto dal corretto greco colto della retorica. Possiamo sospettare che un sofista con una scorta di parole piú o meno sfolgoranti e vivaci e una forte personalità potesse compensare molte lacune tecniche e attrarre un grosso seguito. È questa in sintesi la lagnanza del *Precettore dei retori* di Luciano: era evidentemente possibile per un sofista godere del favore popolare pur con pochissime competenze, e Luciano mostra sgomento di fronte al successo di personaggi la cui padronanza dell'attico era solo di poco superiore a quella dei loro inesperti ascoltatori. Pur tenendo conto della sua caratteristica e divertente esagerazione, di fronte a un testo simile è difficile sostenere il mito dell'atticismo come cordone di potere che separa le masse dall'élite e dagli esperti. Il binomio «potere e privilegio» potrebbe essere piú felicemente sostituito da un altro, quale «snobismo e affettazione»: parole che meglio potrebbero rendere il livello al quale i sofisti operavano effettivamente. È questo il livello al quale le due piú versatili figure dell'epoca, Plutarco e Galeno, impostano la questione, e la loro testimonianza non può essere considerata marginale. Il problema di questa tesi è che essa tenta di isolare l'aspetto letterario, separandolo dagli altri aspetti del mondo dei sofisti: mentre invece, quale che sia stata la loro lingua e quali che fossero le loro vite, i sofisti vivevano del loro addestramento retorico e del loro ingegno. Ciò che realmente distingue un sofista è la sua maestria, il suo controllo, la sua versatilità, qualità tutte che non possono esser definite esclusivamente in termini di purismo linguistico.

5.1. Galeno e Tolomeo.

Durante l'età imperiale, lo studio e la pratica della medicina culminano in Galeno, la cui figura forse ci permette di studiare al meglio l'attività intellettuale in una vasta gamma di campi e discipline[47]. Nonostante la sua spiccata vanità e l'ostentata sicurezza, Galeno lascia un'immagine di seria integrità intellettuale in ogni dominio cui si è applicato.

[47] G. SARTON, *Galen of Pergamum*, Lawrence Kans. 1965²; O. TEMKIN, *Galenism*, Ithaca N.Y. 1971; V. NUTTON, *Galen: Problems and Prospects*, London 1981.

Anziché fare sterilmente affidamento sulla sua scuola d'origine, quella ippocratica, o sulle dottrine delle sette mediche del tempo, egli lascia aperto il campo all'affinamento e al miglioramento della teoria medica. Il semplice fatto che esistessero gruppi dogmatici distinti, classificati da Galeno come empirici, metodici e razionalisti, richiedeva, per qualunque tentativo di chiarirne le divergenze, un esercizio di tipo filosofico. Le sue incursioni nel vocabolario attico non seguono la moda corrente per l'atticismo inteso come segno di istruzione[48]; ed egli lascia libero corso alle sue simpatie platoniche e peripatetiche.

Si è tentato di classificare anche Galeno come un sofista[49]. Non si può negare la propensione di questo vivace polemista a impegnarsi in combattive dimostrazioni della propria arte e a mischiarsi a circoli che comprendevano sofisti; le sue sfide agli avversari non sono però basate soltanto sulla loro ignoranza, ma sul ricorso alla propria esperienza per prevedere la conseguenza dei sintomi nel contesto di una precisa comprensione di ogni condizione data. Al confronto, il dispiegamento degli argomenti sofistici non è privo di implicazioni intellettuali, ma le due attività non sono in alcun modo sullo stesso piano. È invece piú istruttivo richiamare l'attenzione sull'insistenza con cui Galeno sottolinea che il medico deve essere un filosofo[50], dal momento che deve esercitare la logica, l'investigazione scientifica e l'etica, intendendo quest'ultima come esperienza concretamente vissuta piuttosto che come dottrina separata dalla vita. Non si tratta soltanto di giochi di parole e sofismi, bensí di aspetti caratterizzanti della sua *forma mentis* e della sua missione filosofica.

Un esempio può mostrare l'integrità intellettuale di Galeno nel percorrere lo stretto sentiero fra teoria ed esperienza. Discutendo la funzione dei diversi organi del corpo, di trattenere il proprio contenuto oppure di espellerlo, egli sceglie di usare come esempi lo stomaco e l'utero[51]. Le due descrizioni sono avallate nel primo caso da un esperimento con lo stomaco di un maiale, nel secondo dall'esperienza delle levatrici che controllano la dilatazione del collo dell'utero durante il parto. Galeno evita la tentazione di servirsi di paragoni forzati che inducano a falsi parallelismi (come aveva fatto Aristotele parlando del mestruo come sperma femminile), e solo incidentalmente si sofferma a mettere in ri-

[48] Cfr. SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 56-62, che vuole vedere in Galeno l'eccezione che conferma la regola; ma è possibile anche un'altra interpretazione.

[49] Cosí BOWERSOCK, *Greek Sophists* cit., pp. 59-75; discorda, a ragione, BRUNT, *The bubble* cit.

[50] GALENO, *L'ottimo medico è anche filosofo*; per Galeno su Ippocrate cfr. O. TEMKIN, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore 1991, pp. 47-50.

[51] GALENO, *Sulle facoltà naturali*, 3.2 sgg.

dicolo le false generalizzazioni di Erasistrato e di altri. Pur subendo ancora il fascino di Ippocrate e restando vincolato alle interpretazioni basate sulla teoria dei quattro elementi, egli rimane fedele al proprio ideale, secondo cui la passione per la verità deve ispirare lo studente di medicina fin dall'adolescenza, e la padronanza del vasto corpus di scritti degli «antichi» deve essere perfezionata con l'osservazione, gli esperimenti e, se necessario, opportunamente modificata[52].

Ugualmente, va separato dal novero dei filosofi chi concentrava i propri sforzi sul lato teorico delle scienze esatte. Un anonimo *Domande e soluzioni*, probabilmente del III secolo d. C., testimonia sia i successi che i limiti di una ricerca ostacolata dalla mancanza di strumenti. L'autore riesce a formulare una corretta teoria del magnetismo, sostenendo che tanto il ferro quanto il magnete subiscono attrazione, ma non dispone dei mezzi per dimostrare tale ipotesi[53]. Nell'ambito della cosmologia Tolomeo (che, con il suo contemporaneo Galeno, è una delle grandi figure della scienza di quel tempo) è in grado di distinguere tra la fisica praticata da Platone e Aristotele e l'esigenza di aggiornare le ipotesi astronomiche sulla base delle osservazioni del cielo. Nel decimo libro dell'*Almagesto* Tolomeo aggiunge un equante all'epiciclo e al deferente in modo da riconciliare la verità fisica con quella matematica. Egli non era solo in questo campo: in precedenza, sempre nel II secolo, Teone di Smirne era riuscito a mettere in dubbio la concentricità che è un elemento di disturbo nella teoria aristotelica del moto dei pianeti. Pur rifiutando l'equante, Copernico darà atto dell'enorme progresso che era stato fatto rispetto alla fisica del ciceroniano *Somnium Scipionis*, e le sue stesse ricerche saranno stimolate dal desiderio di riordinare il sistema tolemaico: Copernico riuscí a capire – cosa che non tutti i suoi successori hanno fatto – che in questo campo almeno la scienza antica aveva raggiunto la maggiore età[54].

Possiamo studiare Tolomeo all'opera dove i suoi interessi geografici e astronomici convergono: nel *Tetrabiblos*, l'autore della *Geografia* e dell'*Almagesto* si propone di fare i conti con l'astrologia. Se a noi sembra insensato pensare che una maggiore prossimità al sole faccia sí che i popoli orientali siano piú mascolini, piú aperti e intellettualmente piú vigorosi degli altri[55], dobbiamo tener presente che considerazioni sul rap-

[52] *Ibid.*, 3.10.

[53] S. SAMBURSKY, *The Physical World of Late Antiquity*, Princeton 1987, pp. 119 sgg.; il trattato venne attribuito ad Alessandro di Afrodisiade.

[54] Devo molto a M. R. WRIGHT, *Cosmology in Antiquity*, London 1995, pp. 158-62, per questo materiale.

[55] TOLOMEO, *Tetrabiblos*, 2.2.57.

porto tra il grado di esposizione al sole e i modi di vita delle popolazioni terrestri sono in linea di principio sensate. È molto difficile tracciare il confine tra determinismo astrale e determinismo ambientale: se abbiamo oggi teorie che spiegano l'estinzione dei dinosauri con l'influenza esercitata dai meteoriti sulle condizioni climatiche, non possiamo ridurre alla leggera Tolomeo al rango di astrologo da strada.

6. *Alcune attività antintellettuali.*

Accanto alle discipline e attività che possiamo riconoscere come intellettuali osserviamo alcuni elementi che, pur andando in senso contrario rispetto all'indagine razionale, si insinuano tuttavia nell'arsenale dell'intellettuale. Nella lettera 88 di Seneca, e senza dubbio anche altrove, le cosiddette arti liberali vengono classificate allo scopo di essere una per una definite inutili o irrilevanti per una vita felice moralmente responsabile. Un esempio è quello delle indagini in cui s'impegnavano i grammatici per cercare risposte a svariati «quesiti omerici»:

> Ti interessa sapere in quali contrade andò errando Ulisse, anziché insegnare a noi il modo per non cadere sempre in errore? Non ho tempo di ascoltare se le tempeste lo sbatterono fra l'Italia e la Sicilia o ... se egli vagò oltre i limiti del mondo conosciuto: le vere tempeste sono quelle che agitano la nostra anima ogni giorno e le vere disavventure di Ulisse sono quelle a cui ci spingono le nostre passioni perverse[56].

È come se ci venisse chiesto di vedere l'eroe omerico come un marinaio nel mare della vita: ma con questo metodo il moralista rischia di appoggiare un filisteismo che finirà per scacciare il sapere a forza di prediche. Comincia a spalancarsi l'abisso dell'interpretazione metaforica o allegorica: se quello che leggo non mi piace, sono autorizzato a manipolarlo in modo che assuma un significato che mi vada bene; e la rivelazione religiosa è solo dietro l'angolo.

C'erano però anche altre reazioni possibili: il rinato pirronismo postula la sospensione del giudizio (ἐποχή) nei confronti dei dogmi, in contraddizione fra di loro, delle varie scuole, che veniva motivata sulla base della διαφωνία, «il dissenso degli esperti». Sesto fa un uso responsabile di questa impostazione, che resta però un atteggiamento potenzialmente antintellettuale, specialmente nell'applicazione distorta che ne fa Luciano (non è possibile conoscere la verità, poiché una vita sola non basterebbe per impadronirsi di tutte le dottrine di tutte le scuole). Una

[56] SENECA, *Epistulae*, 88.7 (trad. di G. Monti).

posizione come questa è cosí negativa da schiudere la porta a soluzioni basate sulla rivelazione: di qui la conversione dal dogmatismo al cristianesimo di un quasi contemporaneo di Sesto, Giustino Martire. All'inizio del suo *Dialogo con Trifone* Giustino riporta una conversazione fittizia nella quale si unisce a uno stoico, a un peripatetico, a un pitagorico e a un platonico, finché infine incontra sulla riva del mare un vecchio che dichiara che la verità si trova nei profeti del Vecchio Testamento, vissuti prima dei filosofi greci (com'è di fatto in alcuni casi). Nel dialogo si afferma semplicemente che i profeti non fanno uso di argomentazioni a testimonianza della verità, come se fossero al di sopra delle argomentazioni. Giustino avrà anche avuto ragione di sdegnarsi per i conti salati richiesti dai peripatetici, ma decisamente sorvola con troppa leggerezza su temi come l'assenza di un dio personale nella dottrina stoica e la lunga προπαίδευσις dei pitagorici. L'intellettuale cristiano non alza lo sguardo piú di quanto faccia lo studente che cerca la soluzione piú sbrigativa e la linea di condotta piú semplice.

7. *Due pseudo-scienze: l'oniromanzia e la fisiognomica.*

Non tutto quello che i contemporanei consideravano vita intellettuale può essere giudicato del tutto rispettabile: l'attività scientifica può avere i suoi falsi assunti e i suoi vicoli ciechi. La grande diversità di opinioni lasciava spazio a discipline che pretendevano di essere empiriche nei metodi, ma che nell'imprecisione dei loro assunti possono esser considerate alla stregua delle teorie mediche che si basavano sull'equilibrio degli elementi invece che sulla circolazione del sangue. Artemidoro di Daldi sostiene di essere stato accurato nella raccolta dei sogni, ma il suo sistema di classificazione non è sufficientemente rigoroso: nel raccontarci i suoi successi, egli lascia aperto un grande arco di tempo perché si avverino i sogni premonitori, e naturalmente si guarda bene dal parlare dei propri fallimenti[57]. Cosa meno scusabile, egli usa due pesi e due misure nel raccomandare al proprio figlio di essere piú rigoroso quando interpreta un sogno per se stesso che quando lo fa per il pubblico.

Su un piano non certo piú alto, Polemone di Laodicea rappresenta una rara combinazione di sofista e fisiognomo. Egli ha tutta la sicurezza professionale che siamo abituati ad aspettarci da Galeno, ma la ostenta in una disciplina i cui parametri troppo spesso trascurano di tener con-

[57] Ed. a cura di R. Pack, Leipzig 1963. Si veda anche P. C. MILLER, *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994.

to del ruolo del buon senso nell'interpretare il comportamento altrui[58]. La *Fisiognomica*, che ci è giunta in una traduzione araba, raccoglie aneddoti dei suoi «successi», tra cui quello su un mancato assassino dell'imperatore Adriano: ma la polemica personale è fin troppo evidente quando egli parla del suo nemico giurato, Favorino, le cui opinioni sull'arte di Polemone possiamo facilmente immaginare. Favorino aveva le sue ragioni: quando Polemone descrive un individuo visto una sola volta, un uomo di Cirene di cui tace il nome, ci dice che tutti i segni – uno soltanto dei quali viene solitamente notato dai profani – si corroborano reciprocamente, confermando che l'uomo è avaro, lussurioso e cosí via. Proprio mentre vantava il contrario, Polemone ha involontariamente rivelato le insufficienze del proprio metodo. Egli non dice nulla di come la sua diagnosi venisse confermata: ignorando in che modo la presunta prova comprobatoria venisse ricavata, il metodo ci sembra persino troppo vulnerabile alla manipolazione basata su pregiudizi morali.

8. *Potere e patriottismo*.

Parlando dei grammatici si è fatto cenno alla potenziale influenza delle forze educative e alla loro capacità di creare linee di demarcazione, e ciò può essere ripetuto per quasi ogni tipo di attività culturale ed educativa: la stessa cosa si può dire infatti non solo dei retori, ma anche, e con pari fondamento, degli astrologi e dei fisiognomi. La questione del rapporto fra intellettuali e potere deve però essere vista in prospettiva e caso per caso. Si poteva essere indotti a fare il medico, il filosofo o l'oratore in quanto attratti dal prestigio attribuito a tali attività; ma guardando le cose caso per caso una simile motivazione, quand'anche dimostrabile, può difficilmente essere separata da considerazioni di altro genere: il desiderio di offrire un servizio alla comunità, la realizzazione personale, le soddisfazioni di carriera e molto altro ancora. Nel caso di Galeno si può sospettare che il piacere di «far vedere di aver ragione» abbia giocato come minimo un ruolo altrettanto grande di quello giocato dalla vanità personale nel caso di Elio Aristide.

Nel periodo preso in esame, ancor piú che in quello tardorepubblicano, agli occhi dei Greci è fin troppo chiaro che la supremazia romana

[58] REARDON, *Courants* cit., pp. 243-47; GLEASON, *Making Men* cit., pp. 29-54; T. BARTON, *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics and Medicine under the Roman Empire*, Michigan 1994, pp. 95-131.

è destinata ad avere carattere permanente: e alla supremazia politica si aggiungeva ora l'autocrazia imperiale. Il rinascente ellenismo senza dubbio interagiva con la situazione politica, portando con sé alcuni riflessi e abiti mentali che aiutarono i Greci a venire a patti col loro presente poco invidiabile[59]. Fra questi, uno implica (per noi) un peculiare corto circuito della storia: se Platone aveva potuto dar consigli sulla natura dell'arte del governo a un tiranno siciliano, perché gli intellettuali greci non dovrebbero fare lo stesso col principe romano? Ed essi potevano sia servirsi delle storie (che invitavano alla prudenza) di Alessandro Magno, che aveva conquistato piú territori di qualsiasi imperatore, sia costruire un paragone fra l'imperatore ed Eracle.

Sono poche le testimonianze di una critica diretta a Roma da parte degli intellettuali greci durante l'alto impero[60]: gli attacchi personali ai singoli imperatori non sono un'accusa al sistema in quanto tale. C'è tuttavia un'ampia gamma di piccoli indizi che presuppongono nei Greci il vezzo di ostentare superiorità o un gusto piú sofisticato di quello dei Romani. Nel caso di Luciano, per esempio, il ritratto che egli fa di un ricco visitatore deriso ai bagni di Atene[61] per il suo frivolo abbigliamento mostra un livello al quale la critica ai Romani era facilmente condivisa: in questo dialogo, come del resto in Galeno, emerge spesso una certa antipatia per i ricchi Romani, talvolta oscurata da una generale antipatia per «il ricco». Essa non tiene tuttavia conto della genuina preoccupazione romana nei confronti del lusso eccessivo, ben rappresentata sia nella legislazione suntuaria che nella condanna del lusso professata dai letterati.

9. *Prospettive d'insieme.*

Un certo numero di tendenze generali della vita intellettuale del primo impero si prestano meglio ad essere trattate al di fuori di categorie specifiche. Gli studiosi guardano spesso alla cultura greca dell'alto impero attraverso una serie di prospettive talvolta convergenti, talvolta contrastanti, che comprendono «retorica e belle lettere del primo impero», «il rinascente ellenismo nei suoi aspetti culturali e politici» e «il

[59] E. L. BOWIE, *Greeks and their past in the Second Sophistic*, in M. I. FINLEY (a cura di), *Studies in Ancient Society*, London 1974, pp. 166-209; ANDERSON, *The Second Sophistic* cit., pp. 101-32; SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 65-100.

[60] J. PALM, *Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Lund 1959; SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 135-422.

[61] LUCIANO, *Nigrino*, 13.

πεπαιδευμένος e il suo ambiente». Molto lavoro deve ancora essere fatto, e c'è sicuramente spazio per nuovi punti di vista. Qualcuno vorrà tracciare una distinzione piú netta tra attività «letteraria» e «culturale», ma i confini tra questi due aspetti sono in realtà molto difficili da stabilire, e non è facile derubricare lo studio della cultura retorica a «mera letteratura», data la natura orale della maggior parte della produzione dei sofisti e la valenza sociale del loro esibirsi davanti a un pubblico. Né dovremmo essere disposti a tracciare artificiali confini tra attività letterarie e intellettuali.

Per tutto il nostro periodo un interesse per i valori arcaizzanti, non solo in campo letterario ma ben al di là di esso, sembra quasi un assioma non soltanto della concezione sofistica ma anche della cultura delle scuole filosofiche. Tutto quanto evoca il passato della Grecia può essere legittimamente incluso negli interessi dei sofisti e dei letterati, anche se vediamo che il passato greco tende ad essere fatto artificiosamente arrivare fino alla morte di Alessandro Magno[62].

È difficile imporre troppe generalizzazioni a un quadro cosí variegato: alcune figure in particolare, come quella di Elio Aristide, offrono uno spaccato affascinante sull'interazione – o sulla completa separazione – tra posizioni razionali e irrazionali. Con Elio Aristide abbiamo un retore (che avrebbe probabilmente mal reagito alla qualifica di sofista affibbiatagli da Filostrato) che tenterà seriamente di confutare la critica di Platone a Gorgia (senza riuscirci)[63]; e che si rassegnerà alla credenza nei poteri taumaturgici di Asclepio, pur essendo obnubilato dalla propria vanità e dalla considerazione di sé. Oppure vedremo Luciano mostrare una notevole padronanza dell'apparato teorico dello scetticismo, ma sempre a fini essenzialmente letterari[64], e Apuleio scrivere un manuale di logica[65] e addentrarsi poi, nelle *Metamorfosi*, nella terra di nessuno tra religione e superstizione. Un tema che merita ulteriori indagini e che attraversa le varie discipline è la tensione tra libertà della ricerca individuale e peso dell'autorità: via via che si allungava la definizione di ciò che valeva come «antichità», anche il peso dell'autorità degli antichi naturalmente si estendeva.

Su tutto l'ellenismo aleggiava inoltre un senso di continuità e di conservatorismo che finí per ostacolare nuove ricerche in filosofia e nelle scienze. Se si crede che le verità fondamentali siano già state scoperte,

[62] BOWIE, *Greeks* cit., pp. 179 sg.; ANDERSON, *The Second Sophistic* cit., pp. 103 sgg.

[63] ELIO ARISTIDE, *In difesa dell'oratoria* (*Or.* 2).

[64] Per la filosofia letteraria ornamentale in generale cfr. ANDERSON, *The Second Sophistic* cit., pp. 133-43.

[65] Cfr. D. LONDEY e C. JOHANSON, *The Logic of Apuleius*, Leiden 1987.

o che non possano essere accertate nello spazio di una vita[66], o che i canoni letterari classici rappresentino la perfezione, o che una rivelazione religiosa possa offrire risposte definitive, allora l'inevitabile risultato sarà l'istupidimento intellettuale. Le esortazioni a vivere secondo natura portano cosí solo a definire quest'ultima in base all'*ipse dixit* di qualche maestro; e fino a che ci saranno stoici da confutare, ci sarà sempre qualcuno pronto a scrivere un ennesimo trattato di confutazione degli stoici. È pur vero che queste condizioni non impedirono, nel III secolo, la formazione intellettuale di Plotino; tuttavia esse prepararono il terreno per l'accettazione di una religione rivelata e per molti aspetti profondamente antintellettuale, il cristianesimo, e non impedirono allo stesso neoplatonismo di allearsi alle forze religiose. È strano che lo stesso secolo potesse produrre, fianco a fianco, le *Enneadi* di Plotino e i due trattati dello Pseudo-Menandro *Sull'encomio*, che insegnava la pratica dell'elogio dei sovrani.

Un altro fattore che nella lunga durata impedisce una reale attività intellettuale è l'accumulo inutile o non coordinato di erudizione. Viene il sospetto che proprio a retori e grammatici sia da imputare almeno parzialmente la voga di miscellanee di informazioni, composte in parte per intrattenere e in parte per edificare, ma in ogni caso prive di un vero contesto di giustificazione. Anche le *Notti attiche* di Aulo Gellio appartengono a questo genere, in cui possiamo spesso vedere all'opera un'autentica ingegnosità, ma in direzioni che non portano in alcun luogo[67]: si pensi al caso in cui l'interesse di Gellio per il panico di uno stoico durante il naufragio di una nave è motivato tanto dal piacere della ricerca bibliografica quanto dalla genuina curiosità[68]. Ad ogni buon conto, non è certo da Gellio che possiamo aspettarci innovazioni al tema «in quali circostanze un filosofo possa dimostrare paura». Tali limiti sono ancora piú evidenti nelle pagine della *Storia varia* di Eliano o nei *Dipnosofisti* di Ateneo, anche se la difficoltà stessa di reperire le citazioni giuste prendendole da libri del tempo antico non poteva che aggravare il problema, e non soltanto in età imperiale. Ma la questione è chiara: la massa del sapere acquisito era troppa perché si potesse facilmente riformularla sul piano teorico in modo comprensivo.

I diversi criteri e le diverse prospettive del giudizio storico e letterario influiscono a loro volta sulla valutazione dei testi giunti fino a noi:

[66] Cfr. LUCIANO, *Ermotimo*, 67.

[67] G. ANDERSON, *Aulus Gellius: a miscellanist and his world*, in *ANRW*, II, 34/2 (1994), pp. 1834-62.

[68] AULO GELLIO, 19.1.

si potrebbe essere tentati, ad esempio, di celebrare l'ambizioso *Encomio di Roma* di Aristide come un grande monumento all'evidente consolidamento dell'impero romano realizzatosi in epoca antonina; o viceversa di liquidarlo da un punto di vista letterario come una vuota chiacchierata che ricalca i piú triti motivi di un genere di panegirico ormai logoro; magari per poi rivalutarlo sulla base, forse discutibile, che ciò che è tipico di un'epoca deve anche essere autentica storia culturale: che l'*Encomio* è ciò che il pubblico di Aristide si aspettava, e che a noi spetta comprendere, invece che condannare sommariamente, quell'ambiente e ciò che produsse. O ancora potremmo sottolineare il fatto che l'*Encomio* non riesce affatto a mostrare una dettagliata comprensione della tradizione romana comparabile a quella di cui Aristide è capace a proposito del mondo greco nel suo corrispondente encomio di Atene.

In modo del tutto analogo, a seconda della prospettiva adottata, gli storici e gli studiosi di letteratura tendono a dividersi sulla valutazione di Luciano. Per chi simpatizza con Aristide, Luciano è soltanto un tafano della letteratura, che abusa irriverentemente degli strumenti sofistici per scopi insignificanti e discutibili. Chi pensa in termini di *Nachleben* letterario risponderà che Luciano si distingue a causa della, o nonostante la, Seconda Sofistica come uno scrittore di indubbio spirito, al quale un pomposo Polonio come Aristide, un pedante artigiano per il quale i mezzi hanno in qualche modo oscurato il fine, non è degno di lustrare le scarpe.

Un esempio conclusivo potrà servire a tirare almeno in parte le fila di quanto abbiamo fin qui esposto. Filostrato presenta il suo sapiente neopitagorico Apollonio di Tiana nell'atto di conversare con il fantasma dell'Achille omerico, sul luogo della sua sepoltura in Troade[69]. Per quanto Filostrato possa aver rielaborato l'intera vicenda, il suo testo testimonia una caratteristica miscela di interessi culturali. Onde evocare lo spirito di Achille il sapiente, invece che eseguire riti sacrificali, recita una preghiera, e viene autorizzato a rivolgere ad Achille cinque domande. Ottenne sepoltura, come affermano i poeti? Polissena venne uccisa sulla sua tomba? Elena fu davvero condotta a Troia? Davvero la Grecia riuscí a produrre cosí tanti eroi contemporaneamente? Perché Palamede venne ignorato da Omero? Convergono qui la curiosità del grammatico e l'ansia di conformare Omero al resto della tradizione letteraria su Troia; possiamo anche vedere la spinta a correggere il mito, secondo l'esempio di Platone (Apollonio, diversamente da Odisseo che evocò Tiresia, non compie sacrifici cruenti sul luogo). E c'è anche un ac-

[69] FILOSTRATO, *Vita di Apollonio*, 4.16.

cenno di propaganda perché si rimetta in sesto la tomba di Achille, trascurata dai tessali. Quello che vediamo in azione è dunque un filosofo (relativamente) moderno, che offre un esempio di una sorta di combinazione fra conservazione archeologica e correzione della documentazione letteraria e storica. Il fatto che Apollonio ricorra alla preghiera viene attribuito al suo contatto con l'India: in tal modo, si invoca tacitamente il superiore punto di vista morale dell'*outsider* barbaro. Sotto la patina sofistica si riconoscono un ellenismo impegnato e arcaizzante, una seria ricerca storica e una miscela di ingredienti intellettuali tipica del periodo. Ma c'è anche una sin troppo inquietante fiducia nell'«autorità»: i lettori di Filostrato erano probabilmente piú interessati all'autorità delle risposte che non al modo in cui esse erano state ottenute.

FERNANDO GASCÓ

Vita della «polis» di età romana e memoria della «polis» classica

1. La φιλοπατρία.

Per tutto l'alto impero, e in particolare durante il II secolo e il primo terzo del III secolo, i Greci vissero le loro città come un'entità fisica e culturale degna di essere vissuta e potenziata[1], malgrado fossero pienamente coscienti che un ordine imperiale onnipotente esercitava il suo potere su di esse. Questo non significa che tra i Greci non si manifestarono discrepanze e atteggiamenti contrari o pratiche anomale. Sappiamo di posizioni dichiaratamente antiromane[2], come anche di coloro che abbandonavano o volevano abbandonare le loro città per guadagnare una posizione migliore nell'amministrazione imperiale[3]. Ci fu anche chi, con eccesso di servilismo, sottomise le proprie città piú di quanto non desiderasse la stessa Roma[4]. Tuttavia, l'opinione dominante nell'aristocrazia fu di considerare le proprie città come luoghi ottimali dove trascorrere i propri giorni e svolgere le attività pubbliche. Questa disposizione, ampiamente accettata, spiega il fiorire di un gran numero di città della Grecia europea e soprattutto dell'Asia Minore, che sono le due zone a cui mi riferirò.

[1] Sulle città della Grecia europea e dell'Asia Minore cfr. i lavori classici di A. H. M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford 1971[2]; ID., *The Greek City from Alexander to Justinian*, Oxford 1940. A questi titoli si possono affiancare le buone sintesi di A. D. MACRO, *The cities of Asia Minor under the Roman imperium*, in *ANRW*, II, 7/2 (1980), pp. 659-97, e G. W. BOWERSOCK, *La Grecia e le province orientali*, in *Storia di Roma*, II/2, Torino 1991, pp. 409-32. Cfr. inoltre due recenti e solide monografie di M. SARTRE, *L'Orient Romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. - 235 après J.-C.)*, Paris 1991; S. MITCHELL, *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor*, I. *The Celts and the Impact of Roman Rule*, Oxford 1993, pp. 80-99, 198-226.

[2] Sono scarse le informazioni sui conflitti dell'epoca altoimperiale della parte dell'impero che qui ci interessa, tra cui quelli che sorsero in Licia (DIONE CASSIO, 60.17.3; SVETONIO, *Claudius*, 25.3), a Rodi (DIONE CASSIO, 60.24.4; PLUTARCO, *Precetti politici*, 815d), a Pergamo (*ibid.*) (cfr. G. W. BOWERSOCK, *The mechanics of subversion in the Roman provinces*, in *Opposition et résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*, Vandœuvres-Genève 1986, pp. 291-317), ecc., o l'atteggiamento decisamente antiromano di Peregrino (LUCIANO, *Sulla morte di Peregrino*, 19).

[3] PLUTARCO, *Precetti politici*, 814d; FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, 490, 592.

[4] PLUTARCO, *Precetti politici*, 814e. Cfr. J. H. OLIVER, *The Roman governor's permission for a decree of the polis*, in «Hesperia», XIII (1954), pp. 163-67.

È fino a un certo punto un paradosso, perché senza dubbio l'impero limitava le libertà tradizionali delle *poleis* e questa sottomissione poteva provocare il diminuire dell'attrazione per la vita civica. Questo era ben evidente a molti Greci e occasionalmente si alzarono voci irritate da questo stato di cose[5]. Però, a poco a poco, e grazie in buona misura alla *pax* imperiale, le aristocrazie greche compresero che il margine d'azione concesso alle loro città era sufficiente e che anzi una maggiore libertà non era auspicabile[6]. Gli interventi di singoli intellettuali in momenti di crisi, che insorsero talvolta a causa dei conflitti tra le città, contribuivano a ricordare quali erano i limiti ragionevoli che non dovevano essere superati dalle città greche. Ma fin dall'epoca repubblicana, grazie a rapporti di amicizia, alcuni divenuti addirittura paradigmatici – Polibio, Panezio, Areo[7] –, e contatti privati di ogni genere, si era andata creando una stima reciproca. Per i Greci tale stima si fondava sulla convinzione che l'ordine romano era la miglior garanzia per il mantenimento dei loro privilegi, ma anche per gli interessi delle loro città[8]; per i Romani si basava sulla convinzione che le aristocrazie greche a loro vicine erano il miglior strumento di governo possibile per queste città come per qualunque altra. È bene sottolineare che non era solo una questione d'interesse, poiché senza dubbio l'attrazione esercitata sui Romani dalla capacità tecnica e dalla cultura dei Greci stimolò relazioni e amicizie[9], che peraltro avvenivano in luoghi deputati che li favorivano[10]. Questa era la norma, anche se si possono rilevare reciproche riserve.

[5] Si ricordino le raccomandazioni di Elio Aristide ai Rodî a proposito dell'alto valore che attribuivano alla propria «libertà» nel suo *Ai Rodî sulla concordia* (24.22 Keil).

[6] Lo hanno formulato esplicitamente Plutarco nei *Precetti politici* (824c) ed Elio Aristide nell'orazione *Ai Rodî sulla concordia* (24.23 Keil) e nell'*Encomio di Roma* (26.42-56 Keil), in cui vuol dimostrare che i sistemi politici tradizionali delle città greche furono incapaci di generare un sistema stabile e armonioso.

[7] PLUTARCO, *Precetti politici*, 814d-e. Cfr. la significativa lista dei Greci legati ai Romani in epoca tardorepubblicana fornita da J. P. V. D. BALSDON, *Romans and Aliens*, London 1979, pp. 54-58.

[8] Questa mutata disposizione delle aristocrazie greche (cfr. PLUTARCO, *Consejos políticos*, a cura di F. Gascó, Madrid 1991, pp. 17-22) ha note manifestazioni in alcuni ambiti, uno dei quali fu quello della storiografia greca di epoca altoimperiale (cfr. E. GABBA, *Storici greci dell'impero romano da Augusto ai Severi*, in «Rivista Storica Italiana», LXXI (1959), pp. 361-81); un altro sarebbe quello dei sofisti (cfr. G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969). Affronta il tema in generale B. FORTE, *Rome and the Romans as the Greek Saw Them*, Rome 1972, pp. 165-532.

[9] F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World*, New York 1977, pp. 83-110; BOWERSOCK, *Greek Sophists* cit., pp. 76-88; C. P. JONES, *Plutarch and Rome*, Oxford 1972, pp. 48-64.

[10] I centri culturali dell'epoca, e cioè la stessa Roma, quelle che potremmo chiamare le città dei sofisti (cfr. BOWERSOCK, *Greek Sophists* cit., pp. 17-29) e luoghi come l'Asklepieion di Pergamo (cfr. C. A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968, pp. 23-60), che attiravano persone da tutto l'impero.

Insieme alla ripresa economica, che malgrado tutte le differenze ed eccezioni sembra generalizzata nella parte orientale dell'impero a partire dal tempo di Augusto[11], furono queste le premesse necessarie perché le aristocrazie greche accettassero le proprie città come ambiti vitali e politici gradevoli dove vivere sfruttandone le risorse, far valere i privilegi sui propri concittadini, ma anche impegnare le proprie forze e il proprio denaro.

In questo senso i *Precetti politici* di Plutarco, che si datano approssimativamente all'inizio del II secolo[12], intendono formulare un progetto di azione pubblica per le aristocrazie greche nei confronti delle loro città. Non era un lavoro nuovo, né tanto meno era nuovo il dominio romano, ma piuttosto erano differenti gli atteggiamenti che si potevano apprezzare tanto da parte dei Greci che dei Romani, almeno se si considerano nel loro contesto. Plutarco basava il suo pensiero sui presupposti che abbiamo menzionato prima: una situazione di pace e prosperità; l'ordine romano considerato come il migliore possibile; la libertà concessa ai Greci ritenuta sufficiente senza essere eccessiva, cosa che non sarebbe stata ritenuta positiva. Di conseguenza, la funzione del notabile consisteva fondamentalmente nel rendere possibile la realizzazione di una città ordinata[13], in rapporti amichevoli con Roma, tali da permettere ai suoi abitanti di beneficiare dell'ordine imperiale[14]. Era un progetto che implicava importanti conseguenze da parte di Roma, come l'ingresso, ai tempi di Traiano, di un buon numero di Orientali nel senato[15], o come i comportamenti filellenici testimoniati da Plinio il Giovane[16]. Da parte greca, nello stesso periodo, si possono ricordare gli sforzi di Dione di Prusa per pacificare le città greche dell'Asia Minore o per promuovere,

[11] Cfr. i contributi di J. A. O. LARSEN, *Roman Greece*, e T. R. S. BROUGHTON, *Roman Asia Minor*, in T. FRANK (a cura di), *An Economic Survey of Ancient Rome*, IV, Baltimore 1938, pp. 259-498 e 499-950 rispettivamente. Su Atene in particolare cfr. J. DAY, *An Economic History of Athens under Roman Domination*, Columbia 1942, pp. 120-261. Un buon aggiornamento sintetico, che però introduce sfumature ed evita di generalizzare, si può trovare in SARTRE, *L'Orient Romain* cit., pp. 166 sgg.; MITCHELL, *Anatolia* cit., pp. 241-59.

[12] Sulla datazione dell'opuscolo all'inizio del II secolo cfr. Gascó in PLUTARCO, *Consejos políticos* cit., pp. 18-20.

[13] Il tema della *concordia* ricorre continuamente negli autori dell'epoca: cfr., per esempio, O. ANDREI, *Il tema della concordia in Dione di Prusa (OR. XXXVIII, XXXIX, XL, XLI). Ceti dominanti e ideologia del II sec. d. C.*, in «Studi e Ricerche. Istituto di Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia di Firenze», I (1981), pp. 89-120.

[14] PLUTARCO, *Precetti politici*, 824c; cfr. Gascó in PLUTARCO, *Consejos políticos* cit., pp. 191 sg. Il testo può essere confrontato anche con ELIO ARISTIDE, 24.31 Keil.

[15] H. HALFMANN, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Göttingen 1979, pp. 75-77.

[16] Si ricordi, malgrado gli echi ciceroniani, PLINIO, *Epistulae*, 8.24.

all'interno dell'ordine imperiale romano, un governo migliore per le città della Bitinia[17].

A parte le diagnosi, le importanti considerazioni teoriche e i consigli pratici contenuti nell'opera, Plutarco si propose anche come esempio di cittadino notabile che si era occupato dei lavori piú umili della sua città proprio perché era la sua città. Qualunque sacrificio e sforzo era giustificato se veniva compiuto nel suo interesse:

> io invece, a coloro che mi rinfacciano di assistere alla misurazione di una tegola e al trasporto di impasti di calce e di pietre, dico: «non faccio queste costruzioni per me, ma per la patria». Infatti ci sono molte altre cose per le quali uno potrebbe apparire meschino e gretto qualora le amministrasse per se stesso e se ne occupasse personalmente; qualora invece se ne occupi in nome ed a favore dello Stato, non apparirà ignobile, anzi la sua cura ed il suo zelo appariranno piú meritori proprio perché rivolti alle piccole cose[18].

Per lo stesso motivo egli considerava inappropriato che l'aristocratico cercasse un posto lucroso nell'amministrazione imperiale abbandonando la sua città[19]. Plutarco, dunque, non solo teorizzava, ma addirittura rappresentava concretamente l'impegno personale del notabile nei confronti della sua città, impegno che comprendeva le occupazioni pubbliche, gli atti di evergetismo e, in generale, i molteplici aspetti della vita civica, con l'idea che in tal modo si rendesse effettivo il vincolo tra l'aristocratico e la sua «patria».

Pur non utilizzando il termine, ciò che Plutarco propugnava era il consolidamento e il buon uso della virtú della φιλοπατρία, quel «patriottismo» tanto peculiare di questo periodo che, per esempio, si pensava convenisse agli evergeti quando facevano generose contribuzioni a favore delle loro «dolcissime patrie»[20]. Per tale motivo l'evergete era proclamato φιλόπατρις al cospetto dei suoi concittadini[21]. Era uno degli onori ricevuti come ricompensa per le pratiche evergetiche, tanto frequenti e importanti nelle città greche di questo periodo da trasformarsi in una eccezionale testimonianza non solo della prosperità dell'aristocrazia del tempo, ma anche del vincolo che questo gruppo sociale sen-

[17] Cfr. C. P. JONES, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge Mass. 1978; P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978, pp. 376 sgg.; ID., *Dione di Prusa fra ellenismo e romanità*, in *ANRW*, II, 33/5 (1991), pp. 3892-96.

[18] PLUTARCO, *Precetti politici*, 811b-c (trad. di E. Valgiglio).

[19] *Ibid.*, 814d.

[20] Cosí si riferiscono occasionalmente gli evergeti alle loro città: cfr. M. WÖRRLE, *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien*, München 1988, pp. 51 sg.

[21] F. GASCÓ, *Euergetes philopatris*, in E. FALQUE e F. GASCÓ (a cura di), *Modelos ideales y prácticas de vida*, Sevilla 1993, pp. 181-95.

tiva nei riguardi delle proprie città[22]. Come scriveva Luciano nel suo *Encomio della patria* – un'opera che acquista significato se la si interpreta all'interno di questa problematica[23] –, gli atti evergetici divenivano il pagamento del debito contratto con la città che li aveva visti nascere:

> Tutte le discipline e le conoscenze gli uomini vanno raccogliendo, per rendersi con queste piú utili alle patrie loro: acquistano ricchezza per una certa ambizione di spenderle in patria: ed a ragione, cred'io; perché non debbono essere ingrati, avendo avuti sí grandi benefizi. Se tra privati uno resta obbligato, come è dovere, quando riceve un benefizio da alcuno, tanto piú si deve compensare convenientemente la patria. Per l'ingratitudine ai genitori ci sono leggi in ogni città: comune genitrice e madre di tutte si dee reputare la patria, e renderle il compenso del nutrimento che ci ha dato, e delle leggi onde ci ha educati[24].

2. *Evergetismo e coscienza civica.*

Le azioni evergetiche, oltre ad essere una diffusa espressione dell'esistenza di valori vincolati alla coscienza civica e al «patriottismo», contribuirono ad alimentare questi stessi valori[25]. C'erano evergeti che si occupavano delle necessità materiali della città, altri che finanziavano l'edilizia, altri ancora che si occupavano dei ginnasi, pagavano le gravose e frequenti ambascerie, davano cene, distribuivano denaro od organizzavano feste[26]. L'evergetismo, nel suo insieme e malgrado le evidenti disfunzioni denunciate da Plinio nel X libro delle sue *Epistulae*[27] e da altri personaggi del tempo[28], contribuí dunque a compensare le deficienze

[22] Si può ricordare il caso di Peregrino menzionato da LUCIANO, *Sulla morte di Peregrino*, 15. Cfr. L. ROBERT, *Hellenica*, XIII, Paris 1965, p. 5.

[23] Cfr. J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain. Imitation et creation*, Paris 1958, pp. 278-81, e C. P. JONES, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass. 1986, p. 7.

[24] LUCIANO, *Encomio della patria*, 8 (trad. di L. Settembrini).

[25] F. GASCÓ, *Ritual y conciencia cívica en la parte oriental del Imperio*, in «Habis», XXVI (1995), pp. 71-81.

[26] Oltre il noto libro di P. VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976 (cfr. la recensione di J. Andreau, P. Schmitt e A. Schnapp in «Annales (ESC)», XXXII (1978), pp. 226-31) e quello di PH. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, Paris 1985, che impone correttamente alcune rettifiche di metodo, di recente sono apparsi diversi lavori che analizzano importanti documenti o aspetti singoli dell'evergetismo, tra i quali si devono ricordare almeno WÖRRLE, *Stadt* cit.; G. ROGERS, *The Sacred Identity of Ephesos*, London 1990; P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome 1992, pp. 255-420. Una buona sintesi sull'argomento in SARTRE, *L'Orient Romain* cit., pp. 147-66.

[27] Un'analisi d'insieme del problema con riferimenti a Plinio e agli autori che lo documentano in P. GROS, *«Modèle urbain» et gaspillage des ressources dans les programmes édilitaires des villes de Bithynie au début du IIe siècle ap. J.-C.*, in *Colloque sur l'origine des richesses dépensées dans la ville*, Aix-en-Provence 1985, pp. 69-85.

[28] Per esempio, il discorso precedente l'esilio di DIONE CRISOSTOMO, *Sulla fama* 1 (cfr. DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., pp. 212-14; JONES, *The Roman World* cit., pp. 104-14), oppure le riflessio-

economiche e di altro genere che si presentavano nelle città, e in generale a creare un ambito di convivenza migliore, il quale attenuava senza dubbio le tensioni sociali, per quanto non fosse questo l'obiettivo iniziale degli evergeti. Ma oltre a compiere determinate azioni concrete, gli evergeti divenivano o si confermavano simboli civici, punti di riferimento, vere e proprie insegne della città. Erano simboli cui si associava un complesso intreccio di interessi materiali, che li rendevano piú solidi e duraturi. Si può ricordare il caso dei Δημοσθένεια a Enoanda, dove, insieme ai rituali di carattere religioso e alle varie competizioni, venivano fissate esenzioni fiscali per tutte le transazioni commerciali realizzate nella città licia durante la festa[29]. Cosí, le celebrazioni in onore delle divinità patrie, una delle attività piú frequentemente finanziate dagli evergeti, si trasformavano in occasione di allegria e svago per la città: la popolazione venerava i suoi «santi patroni», assisteva ai riti religiosi, ai certami letterari o ginnici e riceveva pasti gratuiti. Si consolidava anche un simbolo intorno al quale si coagulava la città, permettendo inoltre che alcuni dei suoi abitanti o visitatori - locandieri, artisti, attori, commercianti, orafi e altri[30] - potessero ottenere alcuni benefici materiali. Da un punto di vista amministrativo, la festa, grazie alla convocazione delle comunità che occupavano il territorio della città, diveniva un mezzo per ottenere una migliore integrazione del territorio stesso. Queste feste erano anche motivo di orgoglio per le città, e cosí si spiega perché, nel primo trattato attribuito a Menandro di Laodicea, questi si raccomanderà che negli elogi delle città si menzioni la loro importanza e il numero dei visitatori[31] provenienti dalle città vicine, o da altre piú lontane che sapevano della convocazione o erano stati espressamente invitati, come sappiamo accadeva a Panamara in occasione delle feste celebrate in onore di Zeus Panamaro[32]. Anche le ambascerie, che a volte erano estremamente costose[33], inviate privatamente dalle città e

ni di PLUTARCO, *Precetti politici*, 819e-823e (cfr. il commento di Gascó in PLUTARCO, *Consejos políticos* cit., pp. 182-90).

[29] WÖRRLE, *Stadt* cit., pp. 209-14. Per una visione generale dell'argomento cfr. L. DE LIGT, *Fairs and Markets in the Roman Empire*, Amsterdam 1993, pp. 35-48, 64-70.

[30] DIONE CRISOSTOMO, 27.5, ci offre una parziale, ma vivace, relazione dei diversi tipi di persone che frequentavano le πανηγύρεις.

[31] MENANDRO RETORE, *Sui discorsi epidittici*, 366.1-367.8.

[32] Le epigrafi in M. C. SAHIN, *Die Inschriften von Stratonikeia*, I. *Panamara*, Bonn 1981, nn. 22-39, pp. 23-30. Sulle feste cfr. A. LAUMONIER, *Les cultes indigènes en Carie*, Paris 1958, pp. 229-343.

[33] W. WILLIAMS, *Antoninus Pius and the control of provincial embassies*, in «Historia», XVI (1969), pp. 470-83; BOWERSOCK, *Greek Sophists* cit., pp. 44 sgg.; MILLAR, *The Emperor* cit., pp. 375-85; E. L. BOWIE, *The importance of the sophists*, in J. WINKLER e G. WILLIAMS (a cura di), *Later Greek Literature*, Cambridge 1982, pp. 32-38 (che completa Bowersock e Millar); G. A. SOURIS, *The size of the provincial embassies to the emperor under the principate*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XLVIII (1982), pp. 235-44.

trasformate in uno dei doveri politici dell'aristocrazia del tempo[34], permettevano il consolidamento della coscienza civica. Per loro mezzo si manifestava la lealtà della città alle autorità romane, in particolare all'imperatore, si chiedevano aiuti per eventuali difficoltà che potevano insorgere – come riparare i danni di un incendio o dei molto frequenti movimenti sismici delle città dell'Asia Minore – e si sollecitavano anche privilegi e titoli onorifici per le città. Questi privilegi e titoli, chiamati τὰ πρωτεῖα e ricordati fino alla nausea in epigrafi e monete, si trasformarono in una delle insegne piú prestigiose delle città greche. Per mezzo loro le città acquisivano una propria identità e orgoglio civico rispetto a quelle vicine o prossime, che a loro volta aspiravano a guadagnare un titolo superiore con cui consolidare la propria coscienza civica, e insieme umiliare le rivali[35]. Sono note le spirali di continui e successivi conflitti che esplosero dalla fine del I secolo d. C. nelle città della Bitinia e in altre province dell'Asia e della Cilicia, per ricordare i casi piú noti dell'Asia Minore, a causa di queste rivalità, e i grandi sforzi dei membri dell'aristocrazia per guadagnare questi πρωτεῖα per le proprie rispettive «patrie» o città di adozione[36]; mentre molti altri notabili, come Dione di Prusa[37] o Elio Aristide[38], e gli stessi imperatori cercavano di calmare gli animi quando la tensione generata da queste rivalità diveniva eccessiva[39].

Un altro caso assai interessante, che permette di osservare come attraverso le pratiche evergetiche si creassero simboli di identità che intendevano rappresentare una città nel suo insieme è quello della fondazione di Caio Vibio Salutaris, a Efeso, che offrí denaro per finanziare una serie di statue che dovevano percorrere periodicamente la città e

[34] PLUTARCO, *Precetti politici*, 805a.

[35] L. ROBERT, *La titulature de Nicée et de Nicomédie: la gloire et la haine*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXI (1977), pp. 1-39; F. GASCÓ, *Casio Dion y la rivalidad de las ciudades griegas*, in *Actas del Primer Congreso Peninsular de Historia Antigua*, I, Santiago de Compostela 1988, pp. 135-45; ID., *Ciudades griegas en conflicto (s. I-III d. C.)*, Madrid 1990; SARTRE, *L'Orient Romain* cit., pp. 190-98.

[36] Il caso di Favorino e Polemone riferito da FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, 490 e 539 sg. Cfr. BOWERSOCK, *Greek Sophists* cit., pp. 89-100.

[37] Ha trattato il tema della rivalità tra città greche in *Secondo discorso ai Tarsici* (or. 34), *Ai Nicomedi sulla concordia con i Nicei* (or. 38), *Sulla concordia a Nicea* (or. 39), *Sulla concordia di Prusa con Apamea* (or. 40), *Agli Apamei sulla concordia* (or. 41).

[38] *Ai Rodî sulla concordia*, 23 Keil, e *Panegirico a Cizico*, 27 Keil.

[39] La famosa lettera di Antonino Pio agli Efesini (140-44 d. C.): cfr. J. H. OLIVER, *Greek Constitutions of Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri*, Philadelphia 1989, docc. 135 A-B, pp. 293-95. In un'iscrizione frammentaria di Laodicea al Lico, che sembra la parte finale di un decreto, si censura la città per le dispute generate dall'ansiosa ricerca di τὰ πρωτεῖα: cfr. L. ROBERT, *Inscriptions*, in *Laodicée du Lycos. Le Nymphée (Campagnes 1961-1963)*, Québec-Paris 1969, pp. 286-88.

presenziare alle celebrazioni piú importanti[40]. Il programma iconografico della fondazione di Salutaris legava i simboli con cui veniva rappresentata la città e il suo passato con la realtà contemporanea caratterizzata dal dominio di Roma. L'accostamento di entrambi gli elementi costituiva, senza dubbio, una scelta importante per Efeso nel processo verso una migliore integrazione della città all'interno dell'ordine amministrativo e politico romano. Promuovere e approvare l'iniziativa di Salutaris non era un gesto senza significato: voleva dire dimostrare l'accordo sulle importanti questioni politiche che erano implicite in ciò che significava il complesso di quelle statue, e anche rendere pubblico questo consenso e diffonderlo per mezzo di una serie di processioni, con l'intenzione di propagarlo tra la popolazione di Efeso affinché, in quanto idee e progetto espressi con immagini, ispirasse le riunioni di carattere istituzionale o festivo che avevano luogo nella città di Artemide. Queste immagini si possono suddividere in tre gruppi: nove statue di Artemide, cinque collegate con Roma e quindici correlate a Efeso (di queste ultime, cinque si identificano sulla base di altre iscrizioni connesse e dall'analisi delle loro stesse iscrizioni, dal momento che manca la parte del testo in cui venivano enumerate)[41]. L'insieme delle immagini voleva riunire, come detto, elementi differenti: il leggendario con lo storico; la storia greca della città con la dominazione romana; l'ordine istituzionale proprio di Efeso con l'imperatore, sua moglie e l'ordine della città di Roma. È evidente che si riconosce e si dà per buona l'identità della città manifestata dal suo passato e integrata all'interno dell'ordine imperiale. E questo, dunque, viene ammesso da parte tanto dell'evergete, che delle istituzioni della città, le quali emisero gli opportuni decreti, che delle autorità romane – il governatore C. Aquilio Proculo e il legato P. Afranio Flaviano – che inviarono le lettere di conferma. Le statue finanziate da Caio Vibio Salutaris offrivano, con la loro morale, una versione della «storia» di Efeso in accordo con i segni del potere imperiale. Efeso prendeva cosí coscienza di una versione «orientata» del suo passato e di una determinata identità da una serie di simboli in cui si riconosceva e intorno ai quali la città si aggregava, ma al contempo si rendeva conto che il suo presente era determinato dall'appartenenza all'impero romano. Era un modo di intendere la città proprio di Efeso, ma non era una scelta singolare. L'unione della coscienza civica fondata sul passato con l'apprezzamento di un presente

[40] Tutti i dettagli sul promotore della fondazione, l'epigrafe e la sua interpretazione in ROGERS, *The Sacred Identity* cit.

[41] Sulle statue e il percorso cfr. *ibid.*, pp. 80-126.

contraddistinto dalla dominazione romana, in cui l'imperatore occupa un posto preminente, è in sostanza lo stesso messaggio che formularono nei loro discorsi o scritti autori come Plutarco, Dione di Prusa o Elio Aristide.

Si può aggiungere un'altra importante testimonianza che, in questo caso, viene dalla città paflagonica di Abonutico. Qui, la presenza degli evergeti non è esplicita, anche se la si può sottintendere. Grazie soprattutto all'opera di Luciano di Samosata (*Alessandro o il falso profeta*) conosciamo l'impeto con cui l'oracolo del dio Glicone irruppe in questa piccola città costiera attraverso il profeta Alessandro, e come questa particolare epifania di Asclepio[42] si trasformò nella divinità tutelare della città[43]. Si regolarono le visite all'oracolo, si stabilirono tariffe, si organizzarono rituali a imitazione di quelli eleusini, si coniarono monete con la sua immagine e, allo stesso tempo, si difese il buon nome della divinità contro i cristiani e contro i vicini di Amastri. L'insediamento dell'oracolo è coevo al cambio di nome della città, che divenne Ionopoli, una nuova denominazione con cui si voleva alludere alla pretesa origine ionica di Abonutico. In tal modo gli abitanti di questa città esprimevano la propria volontà di appropriarsi delle virtú e del lignaggio ionici, come raccomandava il trattato attribuito a Menandro di Laodicea[44] nel capitolo relativo all'elogio della città per le sue origini, e si mettevano sullo stesso piano degli abitanti di altre città cui era già stato assegnato il rispettivo lignaggio o che erano in procinto di ottenerlo. Il religioso e il leggendario furono i due elementi creati in pieno II secolo dalla città stessa come simboli che dovevano contribuire a consolidare la coscienza civica di questa piccola località, seguendo indirizzi comuni all'epoca, rispetto ad altri elementi piú o meno somiglianti che la vicina e piú importante città di Amastri possedeva a sua volta come segni di identità[45].

Furono idee e pratiche che incisero profondamente sui Greci, i quali consideravano i propri segni di identità, consolidati e in qualche caso creati in quest'epoca, come qualcosa di importante, molto intimo e a cui non si poteva rinunciare in alcun modo. Un indizio sulla natura e intensità con cui i Greci sentivano questi simboli lo forniscono i consigli

[42] BOWERSOCK, *Greek Sophists* cit., p. 71.

[43] Oltre all'utile commento di M. CASTER, *Etudes sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*, Paris 1938, cfr. L. ROBERT, *A travers l'Asie Mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Paris 1980, pp. 393-422 (le sue interpretazioni sono alla base della mia esposizione); JONES, *Culture* cit., pp. 133-48; R. L. FOX, *Pagan and Christians*, New York 1986, pp. 241-50.

[44] MENANDRO RETORE, *Sui discorsi epidittici*, 354.8-21.

[45] ROBERT, *A travers l'Asie Mineure* cit., pp. 416-19.

di Plinio all'amico Massimo, prima della partenza di quest'ultimo per andare a riportare l'ordine nelle città achee. In una celebre lettera Plinio gli ricordava, da un lato, il debito che l'umanità, e anche Roma, aveva con la civiltà greca e, dall'altro, gli raccomandava di essere comprensivo per taluni comportamenti talvolta eccessivi tenuti dai Greci suoi contemporanei:

> Pensa che sei mandato nella provincia di Acaia, cioè in quella vera e propria Grecia in cui è fama che ebbero la lor prima origine la civiltà, le lettere, la stessa agricoltura; sei mandato a riordinare l'amministrazione di città libere, cioè di uomini per eccellenza uomini, di liberi per eccellenza liberi, i quali hanno conservato questo naturale diritto col loro valore, coi loro meriti, con le loro alleanze, coi trattati e con la religione. Rispetta gli dèi fondatori e i loro nomi. Rispetta la gloria antica e anche questa ricchezza che, veneranda in un uomo, è sacra nelle città. Rendi onore alla vetustà, alle grandi gesta, anche alle leggende. Non togliere nulla alla dignità di nessuno, nulla alla sua libertà, nulla nemmeno alla sua vanità. Abbi sempre innanzi alla tua mente che questa è la terra la quale ci trasmise il diritto, la quale ci diede le leggi, non per averci vinti ma perché noi gliele chiedemmo; Atene è la città in cui entrerai, Lacedemone è il paese che reggerai; strappare ad esse l'ombra e il residuo nome di libertà che lor rimangono sarebbe crudeltà, ferocia, barbarie[46].

Erano consigli colmi di prudenza, poiché i Greci del tempo avevano una vivida coscienza del proprio passato, in particolare del v e IV secolo a. C., a cui ricorrevano come a una fonte preziosa a cui attingere le loro idee cosí come i presupposti politici e sociali su cui basavano la loro vita civica. La prosperità e la vitalità delle città che, a mio parere, erano in buona misura alla base di questo rinascimento dei secoli classici stimolarono la ricerca di riferimenti culturali. Ricorrere alla propria storia, recuperare le proprie leggende o anche reinventarle[47], era uno degli strumenti usati dalle città per affermarsi in una fase in cui la loro prosperità e la loro vita culturale lo esigevano. Colpire queste immagini del passato sarebbe stato un attacco frontale contro i simboli di identità delle città greche, oltre che una pessima tattica politica, e certamente i tempi erano piú adatti alla concordia che non alla discordia. Inoltre, sarebbe stato un compito impossibile nella pratica, poiché queste immagini che richiamavano momenti dello splendore greco erano onnipresenti. Plinio, davanti a questa situazione – e a prescindere dalla sua possibile stima per la cultura greca, che dobbiamo credere comune anche a mol-

[46] PLINIO, *Epistulae*, 8.24 (trad. di G. Vitali). Cfr. F. ZUCKER, *Plinius epist. VIII 24 – ein Denkmal antiker Humanität*, in «Philologus», LXXXIV (1929), pp. 209-32; A. N. SHERWIN-WHITE, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford 1985, pp. 477-80.

[47] Si è conservato qualche riconoscimento pubblico in onore degli «esperti» che parteciparono a questo processo: cfr. L. ROBERT, *Documents d'Asie Mineure*, in «Bulletin de Correspondance Héllenique», CI (1977), pp. 120-29.

ti altri Romani –, riconosceva ai Greci una vigorosa coscienza civica animata dai simboli del passato e chiedeva comprensione anche per gli eccessi.

3. *I Greci e il loro passato*[48].

Quando si guarda a ciò che accadeva nelle città greche dell'epoca, si comprendono gli ammonimenti di Plinio: il passato storico o leggendario greco impregnava praticamente tutto, dall'educazione alle arti plastiche[49]. E i sofisti, esperti di quel passato[50], strettamente vincolati alle loro città di origine o di adozione e portatori di un ideale di fedeltà verso di esse, giocarono un ruolo fondamentale per la loro diffusione[51].

L'immersione in questo contesto di riferimenti cominciava presto e gli scolari, insieme all'inevitabile Omero, trovavano i loro modelli tra gli autori classici del V-IV secolo a. C. e realizzavano i loro esercizi retorici utilizzando temi provenienti da questi secoli[52]. Tra gli autori della cosiddetta Seconda Sofistica, l'apprezzamento per la lingua, i temi e i modelli letterari del V e IV secolo a. C. si esprimeva con una intensità che arrivava anche ad essere ossessiva, esponendosi ai sarcasmi di chi, come Luciano di Samosata, pur criticandoli seguiva modelli simili[53]. Gli autori dovevano prestare una cura estrema nell'uso del vocabolario, poiché una trasgressione alla norma stabilita dagli autori classici solitamente implicava l'immediata replica di qualche collega, sempre disposto a denunciare e correggere questo tipo di errori. Si ricordi la cura di Cassio Dione nell'adeguarsi al vocabolario classico ed evitare i barbarismi quando traduceva in greco i termini latini per la sua *Storia di Roma*[54]. Riguardo ai temi, lo stesso avveniva con le declamazioni, un genere di discorsi che in questo periodo godette della

[48] Nonostante il disaccordo con le sue conclusioni generali sul valore dell'arcaismo, è stato per me assai stimolante in questa sezione il suggestivo articolo di E. L. BOWIE, *Greeks and their past in the Second Sophistic*, in «Past and Present», XLVI (1970), pp. 3-41.

[49] F. GASCÓ, *Elio Aristides: historias griegas para tiempos romanos*, in F. GASCÓ e E. FALQUE (a cura di), *El pasado renacido. Uso y abuso de la tradición clásica*, Sevilla 1992, pp. 39-45.

[50] Sulla popolarità e funzione della storia greca tra i sofisti cfr. P. DESIDERI, *Filostrato: la contemporaneità del passato greco*, in GASCÓ e FALQUE (a cura di), *El pasado renacido* cit., pp. 55-70.

[51] G. ANDERSON, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London 1993, pp. 101-32.

[52] J. BOMPAIRE, *Les historiens classiques dans les exercices préparatoires de rhétorique (progymnasmata)* in *Recueil Plassart. Etudes sur l'antiquité grecque offertes à André Plassart par ses collègues de la Sorbonne*, Paris 1976, pp. 1-7.

[53] B. BALDWIN, *Studies in Lucian*, Toronto 1973, pp. 41-59.

[54] Cfr. ad esempio le osservazioni che fa in 53.14.5-6 e 55.12.4-5.

maggiore attenzione da parte dei sofisti[55]. Gli argomenti delle μελέται potevano riguardare Ciro o Alcibiade[56], il dibattito sulla spedizione ateniese in Sicilia[57], o le discussioni avvenute ad Atene prima della battaglia di Leuttra[58]. Anche gli autori esemplari appartenevano al passato, e Asclepio, in uno dei sogni in cui apparve al suo fedele devoto Aristide, gli raccomandò di comporre discorsi simili a quelli di Socrate, Demostene e Tucidide[59]. È ben studiato e attestato l'uso frequente che si fece di Platone nel II secolo[60]. E gli storici dell'epoca, come racconta Luciano nel suo *Come si deve scrivere la storia*, imitavano in maniera servile Tucidide[61], un autore che avevano a modello insieme a Erodoto e Senofonte. Arriano di Nicomedia, Dione Cassio, Asinio Quadrato ed Erodiano sono esempi della sopravvivenza delle forme classiche nella storiografia greca di epoca altoimperiale. Molti storiografi del tempo, inoltre, insistettero nel trattare argomenti della storia greca del V e IV secolo, fino alla morte di Alessandro, evitando i momenti considerati meno brillanti[62]. È lo stesso atteggiamento che troviamo nella *Periegesi della Grecia* di Pausania, il quale rivolse il proprio sguardo alla Grecia europea (Attica, Megara, Argolide, Egina, Laconia, Messenia...) descrivendo le città e i territori in cui riteneva si trovasse il germe spirituale e culturale dell'Ellade. A questo evidente apprezzamento per l'ellenicità si deve il suo sostanziale rifiuto di commentare gli edifici posteriori al 146 a. C., anno in cui Pausania riteneva che la Grecia avesse perduto la propria libertà[63]. Nei suoi otto libri ricorda con compiacimento edifici, statue, altorilievi e feste che nelle città rimandavano al passato leggendario e classico greco. Non c'è da stupirsi, dunque, che in questo contesto una cosa tanto quotidiana ed elementare come l'onomastica esprimesse la stima che si aveva per quel passato e che ci fossero persone che facevano risalire il lo-

[55] F. GASCÓ, *Para una interpretación histórica de las declamaciones en tiempos de la Segunda Sofística*, in «Athenaeum», LXXX (1992), pp. 421-31.

[56] DIONE CRISOSTOMO, 21.11.

[57] ELIO ARISTIDE, 5-6 Lenz-Behr.

[58] *Ibid.*, 11-15 Lenz-Behr.

[59] *Ibid.*, 50.15 Keil.

[60] PH. DE LACY, *Plato and the intellectual life of the second century A.D.*, in G. W. BOWERSOCK (a cura di), *Approaches to the Second Sophistic*, University Park 1974, pp. 4-10; M. B. TRAPP, *Plato's Phaedrus in second-century Greek literature*, in D. A. RUSSELL (a cura di), *Antonine Literature*, Oxford 1990, pp. 141-74.

[61] Dal modo in cui cominciava le sue storie fino all'inclusione del tema della peste (*Come si deve scrivere la storia*, 2). Sull'opera cfr. JONES, *Culture* cit., pp. 59-67.

[62] BOWIE, *Greeks* cit.

[63] CHR. HABICHT, *Pausanias und seine «Beschreibung Griechenlands»*, München 1985, pp. 102-5, 133-36; A. M. BIRASCHI e G. MADDOLI, *La geografia: Strabone e Pausania*, Roma 1994, pp. 200-6.

ro lignaggio fino agli uomini famosi del V e IV secolo a. C. o anche di epoche anteriori[64].

4. *L'uso del passato.*

Visto che il passato godeva di grande prestigio, era punto di riferimento comune e frequente e per molti aspetti possedeva un valore esemplare, è ben comprensibile che venisse utilizzato da tutti come fonte di autorità. I Greci di allora si definivano piú che mai per il loro passato, e questo si presentava come un'eredità ricca di lezioni con le quali si potevano stimolare o dissuadere le città nelle loro varie vicissitudini. Un esempio che chiarisce bene l'uso che si poteva fare del passato ce lo offre Dione di Prusa in diversi discorsi in cui ammonisce gli abitanti di Tarso, Nicomedia, Nicea, Prusa e Apamea sui risultati funesti che potevano provocare le rivalità tra le città. Dione ricorda come nella guerra del Peloponneso il confronto tra Atene e Sparta per l'egemonia finí col provocare la rovina di entrambe le città[65]. Era la prima lezione che forniva il passato: la rivalità tra città conduceva al disastro, ma almeno allora era comprensibile, poiché erano in gioco controlli di territori e riscossione effettiva delle tasse. Che dire, invece, delle rivalità tra città greche sotto la dominazione romana, in lotta fra loro per mere apparenze? Il paragone con il passato offriva la seconda lezione: era assurdo lottare per «priorità» che non comportavano nessun vantaggio materiale tangibile[66]. Elio Aristide, circa mezzo secolo dopo (167 d. C.), intervenne a Pergamo con un discorso[67] in cui affrontava di nuovo il problema della rivalità tra le città, utilizzando ancora una volta il passato classico come argomento di autorità: i Greci quando vissero in concordia e non lottarono per il comando raggiunsero tutti i loro obiettivi; le vittorie sui Persiani durante le guerre medie e le conquiste immediatamente successive lo provano. Quando iniziarono a disputare per l'egemonia, invece, si produssero disgrazie di ogni genere. Fu il tempo in cui al potere si succedettero Atene, Sparta e Tebe fino all'ascesa dei Macedoni, momento in cui tutte le realizzazioni anteriori dei Greci «si per-

[64] Si ricordi la significativa scena narrata da Filostrato in cui Apollonio di Tiana rimprovera un giovane che si occupa di commerci di barche pur essendo discendente dell'ammiraglio spartano Callicratida, condottiero nella battaglia delle Arginuse (*Vita di Apollonio di Tiana*, 4.32).

[65] DIONE CRISOSTOMO, 38.24-27.

[66] Sul trattamento riservato da Dione di Prusa alle rivalità tra le città greche cfr. GASCÓ, *Ciudades* cit., pp. 54-61.

[67] ELIO ARISTIDE, *Discorso sulla concordia* (23 Keil).

sero come acqua che filtra nella terra»[68]. Le lezioni del passato ricordate da Elio Aristide si ripetevano: la concordia portava successo e prosperità, mentre la discordia conduceva all'insuccesso e alla disgrazia. Malgrado i loro vincoli particolari con Prusa e Smirne, e a differenza di altri sofisti che parteciparono animosamente a quelle rivalità, Dione ed Elio Aristide si mostrarono al di sopra delle passionali scelte delle singole città in conflitto, e con i loro interventi cercarono di attenuare i contrasti tra tali città per ragioni di titolo e rango. Era una richiesta di buon senso simile a quella che, in un altro momento, Antonino Pio (140-44) indirizzò agli Efesini, sollecitandone la cortesia nell'uso dei titoli quando menzionavano la città di Pergamo. In questi casi il passato greco, inteso come patrimonio culturale da cui si potevano trarre esperienze senza rischi, era utilizzato per difendere principî condivisi dai Romani[69].

Elio Aristide fece anche un altro interessante ricorso al passato nel suo *Encomio di Roma*. Il sofista ripercorse le egemonie che le diverse città greche avevano esercitato durante il V e IV secolo[70] con l'intenzione di mostrare l'incapacità degli Elleni ad arrivare a un tipo di convivenza stabile e gerarchica tra le loro città: gli Spartani vennero sostituiti dagli Ateniesi, che a loro volta dovettero cedere lo scettro del comando di nuovo agli Spartani, finché questo non giunse in mano ai Tebani; nessuna di queste città poté mantenere a lungo la sua egemonia e per tutte la causa della perdita del potere fu il comportamento dispotico con cui suscitarono l'odio delle altre. Furono esse stesse, dunque, a provocare la loro rovina. Di conseguenza, la storia del periodo storico classico greco del V e IV secolo a. C., cosí interpretata da Elio Aristide, si trasforma in un argomento con cui egli dimostra l'incapacità degli Elleni di articolare ragionevolmente una formula di governo intercittadina – nei capitoli precedenti aveva già mostrato una simile incapacità da parte degli imperi, incluso quello macedone, facendo esplicita menzione di Alessandro[71]. Cosí, il passato classico greco si trasformò per questo sofista in uno degli argomenti con cui provare che l'arte del buon governo non esisteva prima che i Romani avessero iniziato a metterla in pratica[72] e

[68] *Ibid.*, 23.42-52 Keil.

[69] Benché nel caso di Dione di Prusa ci sia un'intenzione politica che non si limita alla ricerca della concordia: cfr. DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., pp. 410-30.

[70] ELIO ARISTIDE, 26.42-56 Keil. Cfr. J. H. OLIVER, *The ruling power. A study of the Roman Empire in the second century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides*, in «Transactions of the American Philosophical Society», XLIII (1953), pp. 922-25.

[71] ELIO ARISTIDE, 26.24 Keil.

[72] *Ibid.*, 26.51 Keil.

che pertanto i Romani governavano con piena giustizia, e senza alternativa. Tale maniera di vedere le cose, diceva esplicitamente Aristide, era compatibile con l'affermare che i Greci si erano distinti in tutti gli altri campi[73], perché si trattava semplicemente di affermare i limiti greci rispetto alla superiorità di Roma nell'esercizio del potere imperiale. Una prova del livello di eccellenza che egli attribuiva ai Greci è il suo *Panatenaico*[74], in cui Aristide utilizzò abbondantemente il passato di Atene, quello leggendario e quello storico, per mostrare la storia di questa città come il risultato di un insieme di virtú elleniche che dovevano servire di modello alle altre città greche e in generale a tutto il mondo civile. Il *ruling power* di Roma trovava la sua giusta contropartita nel *civilizing power* rappresentato da Atene[75], era il «controcanto» greco all'impero. Il sofista, seguendo le regole della retorica epidittica, fece l'encomio della città occupandosi della sua geografia, delle sue leggende e delle sue imprese, in particolare quelle belliche[76], cui concesse uno spazio enorme. Lo slancio degli Ateniesi in difesa degli Elleni in generale[77], la generosità nei confronti delle altre città anche se in guerra con loro[78], la sua lingua[79] e anche la sua costituzione[80] avevano educato e affascinato i Greci, che, secondo Aristide, erano disposti a riconoscere ad Atene una funzione educativa e un posto di privilegio tra tutte le città[81]. Con il *Panatenaico* Aristide presentò ai suoi contemporanei greci un simbolo panellenico, che poteva essere condiviso da tutti gli Elleni e considerato un punto di riferimento comune. Atene aveva certamente queste caratteristiche e sono abbondanti le testimonianze dell'apprezzamento per la città, ma nel *Panatenaico* si vede con chiarezza l'intenzione

[73] *Ibid.*

[74] Sul *Panatenaico* cfr. J. H. OLIVER, *The civilizing power. A study of Panathenaic discourse of Aelius Aristides against the background of literature and cultural conflict, with text, translation and commentary*, in «Transactions of the American Philosophical Society», LVIII (1968), pp. 1-223; F. GASCÓ, *Modelos del pasado entre los griegos del s. II d. C.: el ejemplo de Atenas*, in «Polis», V (1993), pp. 139-49. Su questo argomento ci sono anche molte e suggestive considerazioni in L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris 1993, in particolare alle pp. 323-28, 367-71, 525-29.

[75] Alludo ai titoli che J. H. Oliver ha dato ai suoi studi sull'*Encomio di Roma* e sul *Panatenaico* di Elio Aristide.

[76] La parte che dedica a questo aspetto della storia ateniese è smisurata (ELIO ARISTIDE, 1.75-319 Lenz-Behr).

[77] *Ibid.*, 1.92-263 Lenz-Behr.

[78] *Ibid.*, 1.228-313 Lenz-Behr.

[79] *Ibid.*, 1.322-30 Lenz-Behr.

[80] *Ibid.*, 1.383-401 Lenz-Behr. La costituzione ateniese è stata descritta da Elio Aristide come costituzione mista.

[81] *Ibid.*, 1.336 Lenz-Behr; cfr. il paragone che Aristide fa tra Atene e altre città greche in 1.357-82.

di proclamare e consolidare, con un'autentica ostentazione di allusioni al passato classico, un messaggio che era anche stato diffuso dalla creazione del Πανελλήνιον, che Adriano portò a termine nel 131-32 d. C.[82] L'imperatore, oltre a contribuire all'abbellimento della città in molte maniere, non invano aveva situato la sede del Πανελλήνιον ad Atene, riconoscendo la posizione rivelante che essa occupava tra tutte le città greche[83]. Cosí, in questo infervorato elogio degli Elleni e dei loro simboli culturali, c'è una piena coincidenza con la posizione romana di accettazione e apprezzamento della cultura greca.

Il passato, tuttavia, fu talvolta utilizzato per rivendicazioni che manifestavano una totale difformità con la situazione nella quale vivevano le città greche sotto la dominazione romana. È il caso che illustra Plutarco nei suoi *Precetti politici*:

> Quando infatti vediamo dei bambini provarsi per scherzo i calzari del padre e mettersene in capo le corone, ridiamo; ma i governanti, che nelle città rivolgono stoltamente inviti a imitare degli antenati opere, sentimenti e azioni, che sono in disarmonia coi tempi e le condizioni attuali, eccitano il popolo, e, pur facendo cose ridicole, non suscitano piú, nei loro confronti, il riso meritato, ma il totale disprezzo; mentre esistono molte altre imprese degli antichi Greci raccontando le quali, ai contemporanei, l'uomo politico può formare i loro costumi e guidarli alla saggezza, ricordando, per esempio, ad Atene, non le imprese belliche, ma il tenore della legge sull'amnistia relativa al periodo dei trenta tiranni, la multa inflitta a Frinico per aver rappresentato in una tragedia la presa di Mileto, il fatto che gli Ateniesi portarono sul capo corone mentre Cassandro riedificava Tebe, il fatto che gli stessi, appena avuta notizia dello scitalismo di Argo, nel quale gli Argivi uccisero mille e cinquecento cittadini, ordinarono che l'assemblea fosse purificata con un sacrificio espiatorio; infine, il fatto che, mentre ispezionarono, in occasione dello scandalo di Arpalo, tutte le case, fecero eccezione per la sola casa di uno sposato da poco. Imitando infatti anche oggi esempi del genere, è possibile renderci simili agli antenati; ma le battaglie di Maratona, dell'Eurimedonte, di Platea, e tutti gli esempi che fanno gonfiare e insolentire vanamente il popolo, tutto questo va lasciato alle scuole dei sofisti[84].

All'inizio del brano Plutarco non fa altro che formulare in teoria e con esempi ciò che abbiamo visto realizzato in pratica da Dione di Prusa ed Elio Aristide: tra i Greci il passato, insieme ad altri possibili usi,

[82] J. H. OLIVER, *Marcus Aurelius. Aspects of civic and cultural policy in the East*, in «Hesperia», XIII (1970); A. J. SPAWFORTH e S. WALKER, *The world of the Panhellenion. I: Athens and Eleusis*, in «The Journal of Roman Studies», LXXV (1985), pp. 78-104; ID., *The world of the Panhellenion. II: Three Dorian cities*, ivi, LXXVI (1986), pp. 88-105.

[83] P. GRAINDOR, *Athènes sous Hadrien*, Le Caire 1934; J. H. OLIVER, *The Athens of Hadrian*, in *Les empereurs romains d'Espagne*, Paris 1965, pp. 123-33. Troviamo un'allusione dell'apprezzamento di Adriano per Atene nel *Panatenaico* (1.398 Lenz-Behr).

[84] PLUTARCO, *Precetti politici*, 814a-c.

era concepito come uno strumento con cui risvegliare l'animo dell'uditorio. Attraverso i successi della storia greca, utilizzati con valore di esempio, si poteva chiedere prudenza, comprensione, umanità o pentimento, norme di condotta o virtú con cui Plutarco era pienamente d'accordo. Non era d'accordo, invece, con l'utilizzare il passato per sobillare gli animi greci contro Roma. Quando alcuni si riferivano alle grandi vittorie contro i Persiani – Maratona, Eurimedonte e Platea[85] –, costoro suggerivano che cosí come allora i Greci erano riusciti a sconfiggere l'imponente esercito del Re in difesa delle loro libertà e malgrado l'inferiorità numerica, cosí ora avrebbero potuto ottenere una vittoria contro Roma. Il passato in questo caso, a differenza degli altri esempi ricordati dallo stesso Plutarco, si trasformava per i Greci in un invito alla rivolta. Ma nel contempo lo storico di Cheronea riconosceva che questi stessi esempi, trasferiti alle scuole dei sofisti, perdevano tutto il loro valore rivendicativo per trasformarsi in argomenti banali e ricorrenti della retorica dell'epoca. Si percepiva e accettava, dunque, che il passato fosse anche un elemento che formava parte dell'educazione e della moda letteraria particolarmente amata dai sofisti, i quali la utilizzavano in ambiti scolastici e in un senso politicamente innocuo.

Il ricorso a diversi usi del passato classico tra i Greci dell'epoca altoimperiale suggerisce che, di per sé, esso aveva un valore neutro; era parte integrante di un ambiente culturale ed era favorito dal risorgere delle città greche, in particolare a partire dal II secolo d. C. Senza dubbio, questo passato contribuí a creare una coscienza civica fondata in parte su tradizioni venerabili e convalidò l'idea che le città culturalmente greche facessero parte di un livello superiore, quello ellenico. Molte di esse avevano una parentela d'origine con le città di maggior tradizione della Grecia europea. Era una συγγένεια che le rendeva tutte eredi e debitrici del loro passato ellenico[86]. Per una buona parte dei membri delle aristocrazie greche, del resto, questi aspetti non erano incompatibili con l'ordine romano; al contrario, molti considerarono Roma protettrice e propiziatrice di questa fioritura civica e culturale, che d'altra parte era adottata come modello letterario nell'Urbe stessa[87]. Ma in ogni caso i riferimenti al passato erano comuni a tutti, quali che fossero le loro prospettive politiche, si trattasse di persone favorevoli o contrarie a Roma,

[85] Sul valore attribuito dai Greci a queste vittorie e altri aspetti impliciti in questo testo cfr. F. GASCÓ, *Maratón, Eurimedonte y Platea (Praec. ger. reip. 814 A-C)*, in *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición*, Málaga 1990, pp. 211-15.

[86] SARTRE, *L'Orient Romain* cit., pp. 195 sg.

[87] Si veda il caso di Aulo Gellio, per cui cfr. L. HOLFORD-STREVENS, *Aulus Gelius*, London 1988.

passando per tutte le sfumature di posizione intermedie documentabili; tutti, per mostrare il proprio talento personale o per argomentare in favore delle proprie idee, utilizzarono stilemi letterari o esempi che provenivano da quel passato tanto caro a loro e che derivava dalla tradizione ellenica, in particolare del v e iv secolo a. C.

Nuove forme di comunicazione

MICHAEL WÖRRLE

La festa

Quando nel 143 d. C. Elio Aristide presentò all'imperatore Antonino Pio il suo *Encomio di Roma*[1], prevenne l'irritazione che poteva nascere dall'antinomia fra impero romano e *polis* greca (con la possibile conseguenza di una depoliticizzazione della *polis*): nell'età dell'Oro riportata in vita dai Romani, il cosmo intero appariva unificato in un'unica «superpolis». All'interno di tale unità il ruolo delle antiche città greche è paragonabile a quello rivestito a suo tempo dalle comunità minori che le costituivano, unità locali e subordinate all'interno del territorio cittadino. Lo stile completamente nuovo del potere romano – una democrazia mondiale retta dall'imperatore come unico e migliore sovrano, che fa impallidire come preludi irrilevanti tutte le egemonie e i regni esistiti fino ad allora – si contraddistingue per la perfezione onni-

* La tradizione sull'agonistica in età imperiale è tanto ricca quanto frammentata. A fronte delle poche informazioni che provengono dalle fonti letterarie si trova l'ampia documentazione fornita da iscrizioni, monete e monumenti archeologici. Una moderna sintesi di queste innumerevoli notizie isolate, spesso difficili da interpretare, è un desiderio difficilmente realizzabile. La ricerca deve i suoi impulsi fondamentali all'opera di L. Robert, nelle cui indagini ci si imbatte ovunque, non appena ci si addentri un po' piú a fondo nella materia. Si sottolinea, come una sorta di *summa* personale, la sua relazione d'apertura al congresso epigrafico di Atene (*Πρακτικά του η' διεθνούς συνεδρίου ελληνικής και λατινικής επιγραφικής*, Athinai 1984, pp. 35 sgg.). Dell'enorme bibliografia propongo una ristretta scelta di lavori che paiono particolarmente adatti ad aprire la strada verso un'ulteriore conoscenza delle fonti antiche e dei moderni studi: basilare rimane ancora L. MORETTI, *Iscrizioni agonistiche greche*, Roma 1953; per una sintesi piú recente si consigliano S. MITCHELL, *Anatolia*, I, Oxford 1993, pp. 217 sgg., e H. W. PLEKET, *L'agonismo sportivo*, in *I Greci*, I, Torino 1996, pp. 507 sgg.; si vedano inoltre CH. ROUECHÉ, *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods*, London 1993, e la chiara e ben documentata sintesi sugli agoni musicali di età imperiale di P. Herz in J. BLÄNSDORF (a cura di), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum*, Tübingen 1990. Ampia informazione sulle feste cittadine in età ellenistica, la cui tradizione è proseguita da quelle di età imperiale, offre A. Chaniotis in M. WÖRRLE e P. ZANKER (a cura di), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, München 1995, pp. 147 sgg. (cfr. PH. GAUTHIER, in «Bulletin Epigraphique», 1996, n. 135). Sulle problematiche storico-religiose e antropologiche legate alla festa greca nuovi stimoli vengono dai contributi raccolti in P. HUGGER, W. BURKERT e E. LICHTENHAHN (a cura di), *Stadt und Fest*, Zürich 1987, in particolare dal saggio di Burkert sulla città antica come comunità in festa (pp. 25 sgg.).

[1] ELIO ARISTIDE, 26 Keil.

presente e sempre efficace di un apparato amministrativo che ha come scopo non lo sfruttamento, ma il benessere di sudditi premurosamente curati. I Romani esercitano un tale controllo sulla terra e sul mare che il viaggiatore, libero dai pericoli dei tempi precedenti, si sente ovunque sicuro, senza preoccupazioni; l'affermazione del loro dominio, fonte di giustizia per tutti, non richiede alcuna pressione, poiché le città aderiscono volontariamente a Roma e preferiscono la gradevole tranquillità di un prospero presente alle fatiche e alle sofferenze patite in passato, a prezzo delle quali avevano dovuto conquistarsi primato e significato storico. Grazie a questo generale consenso la presenza dello stato può limitarsi al minimo indispensabile per la stabilità del potere; in molti casi essa appare quasi superflua, perché la lealtà delle città è garantita per altre vie: integrandone le élite nei propri ranghi e privilegiandole con l'offerta della cittadinanza, i Romani le hanno guadagnate a sé come rappresentanti dei loro interessi sul posto. Cosí il loro potere, che si esercita su uomini liberi, risulta naturale e senza attriti; un'unica e straordinaria armonia politica unisce tutti gli uomini, l'accettazione di una realtà vantaggiosa per ciascuno è perfetta e non c'è in vista alcuna alternativa poiché nessuno vi aspira.

Aver trasformato il mondo contemporaneo in un giardino ben organizzato e pacifico è un'opera di civiltà che già Atene – come poteva essere diversamente? – aveva abbozzato, ma che Roma per la prima volta ha portato a pieno compimento. In questo giardino i Romani si prendono cura dei Greci come i figli dei propri genitori. Il pensiero di una casa di riposo può insinuarsi in un lettore moderno come associazione ironica, anacronistica, sebbene non totalmente illegittima; essa è però ben lontana da Aristide e anche dai suoi ascoltatori: per lui, attraverso le cure amorose che – nonostante il suo fallimento nell'arte del governo, ma in virtú del suo indiscutibile primato sul piano spirituale-culturale – i Romani, debitori, le prestano, la grecità ha raggiunto una fioritura nuova, definitiva, libera dalle alterne vicende della politica. Si apre un mondo di paradisiache celebrazioni, cui le città vengono predisposte con quel dispendio nell'allestimento urbanistico nel quale Aristide vede non solo una conseguenza automatica dello sviluppo economico del meraviglioso presente, ma un dono della filantropia romana. In questo quadro arti sceniche di ogni genere dispiegano le loro attrattive e gli agoni la loro infinita pluralità. Come un fuoco sacro che mai si estingue le celebrazioni pubbliche non hanno fine: senza interruzione trascinano i partecipanti da un luogo a un altro; c'è sempre, da qualche parte, una festa e ciò rende ancora una volta evidente che l'ecumene è ora una grande famiglia, che disordini e rivolte hanno avuto fi-

ne, che dominano la stabilità e la prosperità, tanto privata quanto pubblica, che il diritto viene rispettato e che i vincoli religiosi hanno riacquistato il loro valore[2].

In un panegirico di età imperiale nessuno cercherà un completo ed equilibrato inventario della realtà, un'indagine sui presupposti di valori stabiliti o alternative critiche; il suo successo nasceva piuttosto dal fatto che oratore e ascoltatore si trovassero «sulla stessa lunghezza d'onda». Utilizzando il lusso nell'edilizia pubblica e le pubbliche feste come indicatori della felicità del presente Elio Aristide colse in pieno gli ideali contemporanei[3], come si può osservare da una lettera che due anni dopo Antonino Pio scrisse alla comunità di Efeso per appoggiare i progetti edilizi di un Vedio Antonino[4]. L'imperatore lo fa mettendo in alternativa costruzioni e feste, ma quando consiglia le prime all'impegno del benefattore, in quanto contributo durevole al decoro di una città, piuttosto che le seconde, utili solo allo splendore dell'attimo, la valutazione è funzionale alla circostanza e ha piuttosto valore retorico: anche i Vedii si sono serviti di entrambe le possibilità per emergere nella vita pubblica e hanno sia donato costruzioni alla loro patria, sia reso possibile la celebrazione di feste. Lo stesso Antonino Pio, sebbene avesse messo un freno al profluvio di istituzioni di feste che aveva caratterizzato l'epoca di Adriano, non solo portò avanti il prestigioso progetto adrianeo del Πανελλήνιον con il nuovo agone panellenico che si teneva ad Atene, incoronò con le proprie mani i vincitori nei *Capitolia*, che dall'epoca di Domiziano venivano celebrati a Roma nella forma dell'agone greco, e istituí a Pozzuoli gli Εὐσέβεια in memoria di Adriano, ma, con esplicito riferimento all'esempio del suo predecessore, fu anche pronto a prendere atto della fondazione di agoni locali in una piccola città fra i monti della Licia, Balbura, e ad assicurare il futuro della nuova festa, su cui torneremo, con l'autorità di una lettera imperiale appositamente redatta e notificata.

Il vero elisir di lunga vita delle feste pubbliche non sono certo il denaro o la volontà del fondatore, né la protezione e il privilegio concessi dall'autorità, ma il piacere e l'entusiasmo della comunità che le celebra. Prima di qualsiasi analisi nel campo della storia delle religioni, della so-

[2] Importanti sono i commenti all'*Encomio di Roma* di Elio Aristide offerti da J. BLEICKEN, *Der Preis des Aelius Aristides auf das römische Weltreich*, Göttingen 1966, e R. KLEIN, *Die Romrede des Aelius Aristides*, Darmstadt 1981-83.

[3] La documentazione relativa al finanziamento di costruzioni pubbliche e di feste attraverso prestazioni evergetiche dei ceti elevati della cittadinanza è discussa da F. QUASS, *Die Honoratiorenschicht in den Städten des griechischen Ostens*, Stuttgart 1993.

[4] J. H. OLIVER, *Greek Constitutions of Early Roman Emperors*, Philadelphia 1989, n. 138.

ciologia o dell'antropologia, dobbiamo immaginarcele in un clima di elementare spontaneità. Tale spontaneità sfugge alla nostra possibilità di sperimentazione, se non nella problematica analogia con l'esperienza attuale; ma che essa ci fosse e come si manifestasse lo mette bene in luce la polemica dei suoi critici, nella cui prospettiva, completamente esterna e tutt'altro che entusiasta, essa si presentava come un pericolo: proprio con musica di poco impegno e spettacoli leggeri il loro teatro portò agli Alessandrini divertimento ed entusiasmo (ψυχαγωγία καὶ ἀπάτη), e quando Dione di Prusa censurò il loro divertimento come rozzo dissenso, eccitazione sfrenata, passione insensata e spreco di denaro[5], era ben consapevole del fatto che neppure gli alti valori di saggezza, misura, giustizia e pietà che gli stavano a cuore si potevano trasmettere al pubblico con la noia. Tertulliano[6] non fu il primo a escogitare l'idea di un confronto, tutto a loro svantaggio, con gli agoni ginnici dei pagani per dimostrare ai suoi correligionari il valore del martirio, e condannò con infuocata retorica la festa greca delle Pitiche, che era una novità nella Cartagine dei Severi[7]. Proprio le sue tirate lasciano però intendere che sudore, sangue, ferite e sofferenze, talvolta perfino incidenti mortali, in uno sport di competizione spietato e altamente professionistico, offrivano alla bramosa attenzione di un pubblico affascinato, e in determinate circostanze pronto anche a rumoreggiare, quelle sensazioni che lo eccitavano[8]. Filone fa rivolgere da Macro al giovane imperatore Caligola l'ammonizione a mantenere un distacco interiore durante gli agoni musicali, ginnici e ippici, a scorgere, dietro le azioni affascinanti, la disciplina come elemento decisivo che rende possibili alte prestazioni[9]. La realtà sembra sottrarsi in tutti i tempi a tali consigli e la ripetizione non rende piú vero il *topos* riproposto da Filone nella stessa circostanza, che cioè divertimento e piacere (τέρψις καὶ ἡδονή) di colui che partecipa alla festa sono privi di utilità per la sua vita. Dione è certo nel giusto quando, di fronte alla perduta libertà d'azione politica, consiglia ai Rodî soprattutto sacrifici e feste (τὸ θεοῖς θῦσαι καὶ τὸ ἄγειν ἑορτήν) per il mantenimento dell'identità greca nel ristretto spazio dell'amministrazione interna, l'unico rimasto loro per misurarsi col proprio glorioso passato[10]. In questo si pone a tutti gli effetti il significato storico dell'agonistica

[5] DIONE CRISOSTOMO, 32.4 sgg.

[6] TERTULLIANO, *Scorpiace*, 6.

[7] Cfr. L. ROBERT, *Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1982, pp. 228 sgg.

[8] DIONE CRISOSTOMO, 40.28 sg.

[9] FILONE, *Legazione a Gaio*, 41 sgg.

[10] DIONE CRISOSTOMO, 31.161 sgg.

di età imperiale; ma con un «essere greco» celebrato in maniera elitaria, stilizzato in modo classicistico e snobisticamente inscenato (τὸ ἐν τοῖς ἔθεσιν ἀρχαῖον καὶ Ἑλληνικόν), quale quello che caratterizza i Rodî di Dione, o con una riattivazione artificiale di elementi tradizionali nel senso dell'attuale folklore, nessun movimento di massa sarebbe durato attraverso i secoli, le piazze del mercato non si sarebbero riempite di statue di vincitori negli agoni, le emissioni monetali cittadine non avrebbero propagato celebrazioni sempre nuove, e non avrebbe cominciato neppure a bruciare quel fuoco sacro e inestinguibile delle celebrazioni ecumeniche al quale Elio Aristide si riscaldava (οἷον πῦρ ἱερὸν καὶ ἄσβεστον οὐ διαλείπει τὸ πανηγυρίζειν).

Pochi anni fa il ritrovamento di un'iscrizione contenente un ampio compendio degli atti istitutivi delle Δημοσθένεια di Enoanda, una città sui monti della Licia settentrionale, nei pressi del confine fra quelle che allora erano le province della Licia-Panfilia e dell'Asia, ha reso possibile una visione concreta dell'organizzazione, della forma e dello svolgimento di una festa cittadina in età imperiale. Nonostante il suo esteso territorio, la città di Enoanda non poteva misurarsi né con le grandi città della Licia né con le metropoli dell'Asia Minore occidentale. Quando, durante il primo periodo di regno dell'imperatore Adriano, negli anni 124-25, si costituí il nostro *dossier*, lo sviluppo culturale e urbanistico di Enoanda era verosimilmente alquanto arretrato; con la nuova festa Enoanda doveva ottenere ciò che le altre città della Licia già possedevano. Si trattava dunque fin dall'inizio non di una creazione originale, ma del recupero imitativo di uno standard, e noi possiamo essere sicuri che le Δημοσθένεια rappresentavano solo un evento mediocre, di second'ordine; proprio questo ci dà tuttavia la certezza che esso presentava le componenti tipiche, ridotte probabilmente all'essenziale, di una festa cittadina greca dell'alta età imperiale: processione, sacrificio, banchetto pubblico, distribuzione di denaro, agone, concerto e teatro, mercato[11].

Titolare della nuova festa era la comunità cittadina di Enoanda, che riuniva abitanti del centro urbano e dei villaggi; luogo dell'avvenimento il teatro, situato nel cuore della città e ancora oggi ben conservato, nel quale si esibivano non solo gli artisti, ma anche i buoi ornati a festa per il successivo sacrificio. Un cittadino in vista di Enoanda, C. Giulio Demostene, sul cui ruolo torneremo in seguito, aveva promosso e finanziato con una donazione l'istituzione della festa che prese nome da lui. Nelle sue intenzioni doveva trattarsi di un festival di oratoria, mu-

[11] Sulle Δημοσθένεια di Enoanda cfr. M. WÖRRLE, *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien*, München 1988.

sica e teatro (πανήγυρις θυμελική / ἀγὼν μουσικός), in cui lo sport giocava solo un ruolo assai marginale. La festa durava in tutto piú di tre settimane in piena estate: cominciava il 1° luglio con l'entrata in scena dei trombettieri e degli araldi, che poi, durante il successivo svolgimento, aprivano i singoli spettacoli, proclamavano i vincitori e accompagnavano gli atti di culto. I giorni successivi erano tradizionalmente dedicati a una riunione dell'assemblea popolare (ἐκκλησία) e alle sedute del consiglio (βουλή) necessarie alla sua preparazione; il 6 luglio le Δημοσθένεια proseguivano con i discorsi dei retori. Dopo una nuova pausa, che aveva luogo il 7, tradizionale giorno di mercato, seguivano, l'8 luglio, l'entrata in scena dei poeti, il 9 e il 10 due giorni dedicati ai virtuosi del flauto accompagnati da cori (χοραῦλαι), l'11 e il 12 rappresentazioni di commedie; il 13 luglio era destinato al sacrificio, il 14 e il 15 si mettevano in scena le tragedie, il 16 era nuovamente dedicato al sacrificio, quindi il 17 e il 18 suonavano e cantavano i virtuosi della cetra (κιθαρῳδοί). Tutte queste manifestazioni avevano luogo nella consueta forma dell'agone, secondo la quale una giuria valutava i concorrenti che si erano esibiti confrontandoli in base alle loro prestazioni e proclamava vincitori i migliori. La competizione degli artisti aveva termine il 19 luglio col concorso διὰ πάντων, il cui programma, ignoto nei dettagli, presentava ancora una volta i vincitori, tutti insieme. La festa proseguiva poi per altri tre giorni, dedicati alle arti sceniche che non venivano, o non venivano ancora, presentate come agone ma erano particolarmente amate dal pubblico, come la leggera musa del mimo e soprattutto la pantomima, e inoltre concerti secondo le possibilità che si presentavano. Il 23 luglio le Δημοσθένεια si concludevano con una generale festa dello sport (γυμνικὰ ἀγωνάρια), durante la quale i cittadini di Enoanda potevano divertirsi e rilassarsi senza l'obbligo di una prestazione competitiva.

Va prima di tutto sottolineato il carattere pubblico delle Δημοσθένεια, che, attraverso decreti del consiglio e dell'assemblea popolare di Enoanda, nascevano a tutti gli effetti come istituzione cittadina, accuratamente integrata nel quadro delle tradizionali scadenze della vita della *polis*. La direzione della festa era assunta, come di consueto, da un agonoteta. I suoi compiti erano ben definiti ed egli aveva il dovere di rendere conto del proprio operato; l'assemblea popolare lo nominava appositamente per le Δημοσθένεια con lo stesso procedimento di pubblica elezione che aveva luogo per tutti gli altri funzionari. A lui era affidato l'incarico di provvedere, in base a precise disposizioni, al personale necessario per la preparazione e lo svolgimento della festa, ma la sua scelta doveva limitarsi ai cittadini di Enoanda, rispettandone la bipar-

tizione politica in membri del consiglio e gente comune, e ciò prova già che per le Δημοσθένεια non era previsto il formarsi di alcuna struttura particolare, anche solo temporanea. Tra i privilegi connessi alla carica, anch'essi accuratamente regolati, rientrava la presenza dell'agonoteta nella cerchia dei funzionari cittadini durante le celebrazioni rituali della comunità, quali la grande processione d'inizio d'anno, le altre manifestazioni teatrali e le cerimonie che all'epoca devono aver influito in maniera molto forte sull'immagine delle riunioni del consiglio e dell'assemblea popolare.

Decisivo è però come la città di Enoanda si proponeva di rappresentare se stessa nel cuore della festa, durante i due giorni consacrati al sacrificio: almeno 27 buoi venivano macellati e consumati insieme; essi fornivano circa 8000 porzioni di carne, vale a dire erano sufficienti per 4000 partecipanti al giorno. Di questi buoi, 13 erano messi a disposizione dai funzionari della *polis*, gli altri dai villaggi del suo territorio, e certo come prestazione obbligatoria stabilita per legge. Era espressamente previsto che i buoi venissero condotti in festosa processione attraverso il teatro e là presentati insieme a coloro che li avevano forniti. Il pubblico si riconosceva cosí non come una massa accidentale di spettatori che consumavano gli spettacoli offerti e si godevano il proprio tempo libero, ma come comunità promotrice, attivamente partecipe. Essa prendeva posto in teatro secondo quella stessa precisa disposizione che anche durante le assemblee popolari rendeva visibile, attraverso le posizioni fisse, le sue componenti politiche (consiglio, tribú, villaggi, gerusia, efebi ecc.); si faceva regali con la propria ricchezza e cosí, nel rituale della festa, consolidava le realtà e le strutture politiche, sociali ed economiche che costituivano il suo aspetto quotidiano. In armonia con questo quadro i fanciulli che aprivano il sacrificio con la loro fiaccolata dovevano appartenere alla nuova generazione delle famiglie dei notabili, che potevano cosí mettere in scena il loro primato sociale[12].

I banchetti pubblici delle comunità sono un fenomeno ben noto dalle iscrizioni di età ellenistica; le feste cittadine di età imperiale si collocano dunque all'interno di una tradizione secolare[13]. Sarebbe un grave errore minimizzare l'evidente carattere culinario e il significato di un

[12] Un esempio particolarmente istruttivo di regolamentazione, ritualizzazione e messa in scena di riunioni della cittadinanza in occasione di assemblee e di celebrazioni di feste è l'iscrizione di Efeso relativa alla donazione di C. Vibius Salutaris (*I. Ephesos*, 27). Il commento di G. M. ROGERS, *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation Myths of a Roman City*, London 1991, è stimolante, ma da utilizzare tenendo presenti le riserve espresse da R. Van Bremen nella sua recensione in «Journal of Roman Studies», LXXXIII (1993), pp. 245 sg.

[13] Cfr. in merito il lavoro di P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet*, Paris 1992.

tale piacere, in una società in cui la carne era tutt'altro che un cibo quotidiano per tutti, e non concedere al cibo gratuito il suo diritto di presupposto particolarmente solido per la pubblica atmosfera di festa. Non si deve comunque ignorare il quadro religioso nel quale tutto ciò fu da sempre inserito: nelle Δημοσθένεια si mangiava in comunione liturgica con Apollo, cui venivano offerti i buoi, e il fatto che il dio ricevesse l'epiteto di Patroos rinvia oltre il contesto religioso locale, per suggerire il culto della lega licia; al suo interno la comunità civica di Enoanda era destinata a occupare in futuro un posto di maggior prestigio, grazie proprio alla nuova festa.

Nel loro legame con la tragedia e il canto citarodico, le arti che godevano di una particolare considerazione, i due giorni dedicati al sacrificio costituivano il momento culminante della festa, che, nel suo complesso, era un evento religioso, come provano la corona, appositamente creata, dell'agonoteta, che era una corona sacerdotale, e l'acquisto di un altare portatile d'oro come accessorio centrale della festa. Dei riti che vi venivano celebrati non sappiamo nulla, poiché essi, pratica ovvia per i contemporanei, non avevano bisogno di alcuna prescrizione e di alcuna spiegazione; tuttavia, secondo il modello delle altre feste, possiamo immaginare che, accanto alle celebrazioni di inaugurazione e chiusura e ai grandi sacrifici, ogni singola competizione dovesse essere accompagnata da preghiere, offerta d'incenso e libagioni. Circa l'intimo coinvolgimento dei singoli partecipanti in questi atti cultuali non è naturalmente possibile dire alcunché, dato che sensibilità e attenzione possono essere state diverse; le idee degli organizzatori della nuova festa, il suo fondatore e il consiglio cittadino, erano però chiare: si trattava innanzitutto di venerare l'imperatore. L'effigie di Adriano ornava, insieme a quella di Apollo, la menzionata corona dell'agonoteta, e durante la festa le statuette degli imperatori, che si trovavano tra i tesori sacri della comunità, venivano portate in processione da portatori appositamente nominati. L'introduzione del culto dell'imperatore nelle tradizioni cultuali della festa cittadina greca è la sola vera e fondamentale novità della creazione di agoni o della loro riforma in età imperiale, e il nuovo messaggio veniva trasmesso proprio mediante una nuova accentuazione del culto. Ciò non solo sottolinea ancora una volta l'importanza della forma religiosa, ma indica anche l'intento di questa idea: accettazione sacralizzante della realtà comunitaria, cui apparteneva anche la signoria romana, attraverso la sua rappresentazione nel rituale religioso della festa. In questo contesto l'imperatore veniva festeggiato come il centro del mondo, apportatore di salvezza. Il quadro che Aristide ha tracciato nel passaggio del suo panegirico di Roma citato all'inizio, e che

sembra conforme all'autorappresentazione imperiale, deve corrispondere all'intenzione e allo spirito della nostra festa. Nessuno pare aver mai pensato a strumentalizzarla come mezzo per propagandare un dominio straniero o, al contrario, di reazione autoaffermativa. Il conflitto che poteva significare l'essere greco in una provincia romana, qui non si vede; al contrario è proprio la vigente armonia che appare come occasione e oggetto della festa, con la quale Enoanda intendeva fornire esplicitamente un segno della sua venerazione religiosa (εὐσέβεια) verso l'imperatore[14].

Per quanto riguarda le rappresentazioni artistiche la continuità con la tradizione greca era assolutamente evidente nei contenuti[15], ma questo non costituiva affatto un problema per gli organizzatori delle Δημοσθένεια, anche a prescindere dal filellenismo di Adriano: il programma di un agone musicale era infatti fissato dalla tradizione e i principî immutabili che regolavano le attività culturali dell'epoca consentivano di tendere a un perfezionamento delle tradizioni che prevedesse tutt'al piú qualche variazione, ma non a un loro superamento innovativo. La sequenza delle discipline e la valutazione del loro rango artistico, cosí come si rifletteva nella differenziazione dei premi di vittoria (nelle Δημοσθένεια essi andavano da 50 denari per i trombettieri e gli araldi, fino a 300 denari per i citaredi), sembrano essere state dovunque pressappoco le stesse e si possono ricondurre ai modelli di età ellenistica. Feste di maggiori proporzioni potevano offrire un programma piú ricco; nel caso delle Δημοσθένεια l'essersi limitati a ciò che era considerato irrinunciabile tradisce in modo particolarmente evidente il carattere «nostalgico» della festa. Non c'era alcuna commedia greca moderna, ma si rappresentavano *pièces* di Menandro e altre opere famose del repertorio della commedia di mezzo e di quella nuova; lo stesso vale per la tragedia, in cui quella classico-ateniese, in particolare Euripide, era senza rivali; parimenti i grandi personaggi ed episodi della mitologia greca erano il tema delle esibizioni dei citaredi e, dopo l'agone, della pantomima. I retori tenevano i loro discorsi in una prosa artistica lontana dal linguaggio parlato, puristicamente formata alla scuola degli oratori attici d'età classica e tuttavia accolta con entusiasmo dalla massa in ascolto. Essi culminavano nella lode dell'imperatore, non senza aver prima elogiato la festa, i suoi dèi, eventualmente i fondatori e la città promo-

[14] L'essenziale sul culto dell'imperatore è in S. R. F. PRICE, *Rituals and Power*, Cambridge 1984.

[15] Il movimento culturale che si può intravedere dietro gli slogan della Seconda Sofistica e della rinascita greca è un presupposto fondamentale per l'agonistica di età imperiale. In proposito, oltre a G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, all'interno della vasta bibliografia si segnala solamente S. SWAIN, *Hellenism and Empire*, Oxford 1996.

trice, destreggiandosi fra quei *topoi* che noi conosciamo dai manuali dell'avanzata età imperiale, tràditi sotto i nomi di Dionigi di Alicarnasso e di Menandro di Laodicea. In particolare era necessario soddisfare l'interesse patriottico del pubblico per le leggende di fondazione della città e per i miti locali, che proliferavano dando luogo a continue risistemazioni; in questo modo la città promotrice della festa definiva il suo posto nella cerchia delle città greche, attraverso genealogie di dèi o di eroi, fittizi racconti di fondazione di età quanto piú possibile lontane e attraverso una gloriosa storia patria, come rende evidente la monetazione cittadina dell'epoca, dominata da tali tematiche fondatrici di un'identità collettiva[16].

Le Δημοσθένεια erano una festa penteterica, avevano cioè luogo solo ogni quattro anni, e nella vita politica di Enoanda, dove tuttavia c'era già pur sempre un teatro, colmavano un vuoto sentito come discriminante. Ora finalmente si potevano ricevere, in qualità di città ospite, ambascerie di città vicine e lontane; ora finalmente anche Enoanda trovava posto nel calendario della corporazione mondiale, protetta e privilegiata dall'imperatore, delle star professioniste del palcoscenico, della retorica e della musica, perennemente in tournée; ora anche la nostra città sui monti della Licia partecipava del movimento senza tregua che passava di festa in festa e del quale, secondo Aristide, pulsava il pacificato mondo romano[17].

Fenomeno non nuovo, ma certo ora evidente come mai prima, lo sperpero finanziario e il lusso nell'allestimento erano la misura della considerazione goduta dalle feste, oggetto di reciproca concorrenza fra le città. I principali fattori di costo erano senza dubbio i premi per le vittorie negli agoni e le paghe, dalla cui entità dipendeva, come si può capire, il livello degli artisti che si mettevano in viaggio per i concorsi e gli spettacoli connessi; c'erano poi, accanto ai già descritti sacrifici, i consueti donativi in denaro, il piú possibile generosi, che assumevano la forma di gratificazioni per la giuria – l'intero consiglio, a volte ulteriormente ampliato – e di distribuzioni a piú larghe cerchie di cittadini, ac-

[16] Le articolate ricerche di L. Robert sui miti locali cittadini sono riassunte da P. WEISS, *Lebendiger Mythos. Gründerheroen und städtische Gründungstraditionen im griechisch-römischen Osten*, in «Würzburger Jahrbücher für die Altertumwissenschaft», n.s., X (1984), pp. 179 sgg. Una sintesi sulle monete come veicolo di autoaffermazione delle città è offerta dal libro di K. W. HARL, *Civic Coins and Civic Politics*, Berkeley 1987; un esemplare studio monografico su Side è stato presentato da J. NOLLÉ, *Side. Zur Geschichte einer kleinasiatischen Stadt im Spiegel ihrer Münzen*, in «Antike Welt», XXI (1990), pp. 244 sgg.

[17] Delle associazioni mondiali dei musici e degli atleti si occupano F. POLAND, *s.v.* «Technitai», in *RE*, V A/2 (1934), coll. 2473 sgg., e H. W. PLEKET, *Some aspects of the history of the athletic guilds*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», X (1973), pp. 197 sgg.

curatamente graduate secondo il rango sociale dei destinatari; esse rendevano l'antico uso di doni individuali in occasione di giorni di festa un avvenimento pubblico di grande effetto per la gioia generale (τέρψεις πανηγυρικαί).

Motivi ideologici impedivano a chiunque di arrivare all'idea di dare all'agone una funzione di fonte di entrate pubbliche. I mercati, che appartenevano al corredo obbligatorio delle rappresentazioni agonistiche, venivano di norma affrancati dalle imposte sulle entrate, misura che rendeva proficui gli affari, ma soprattutto rendeva ancor piú chiaramente visibile lo splendore della città promotrice della festa, che ostentatamente si concedeva nello stesso tempo lo sperpero e la privazione. Enoanda e molte altre città non potevano permettersi la finzione di questa condizione paradisiaca con le proprie sole forze; avevano bisogno dell'intervento di un evergeta. Nel nostro caso C. Giulio Demostene, figlio di una delle piú importanti famiglie locali, donò alla comunità un capitale i cui interessi ammontavano a 4450 denari ogni quattro anni e potevano finanziare i costi di base della festa. Egli aveva dato prova del suo impegno pubblico già in precedenza, con un imponente programma di edilizia pubblica e con sovvenzioni destinate alle spese per gli approvvigionamenti, e realizzava ora le aspettative che i suoi concittadini potevano ancora nutrire nei confronti di un uomo della sua classe sociale e con le sue ambizioni. Tuttavia l'organizzazione della festa non venne interamente rimessa al suo personale arbitrio: erano necessarie la cooperazione del consiglio cittadino, in cui sedevano i rappresentanti delle famiglie dei notabili concorrenti, che temevano i costi conseguenti a iniziative non adeguatamente finanziate, e il concorso dell'intera comunità civica, che doveva far propria l'iniziativa dell'evergeta. Ciò che si realizzò, a prezzo di lunghe e sicuramente complesse trattative, fu la festa, che diede all'identità greca della città quell'immagine per la quale i suoi abitanti si entusiasmavano e con cui facevano mostra di sé nella cerchia delle città vicine. Essa ha inoltre reso immortale il nome di Demostene, in cui si può certo cogliere la rivendicazione personale di una formazione improntata alla grande classicità greca. Rimanere immortale nella memoria come uomo di cultura stava certo molto a cuore al fondatore e alla sua famiglia, cosí come a un piú tardo concittadino, che nell'Enoanda dei Severi manifestò la stessa volontà facendo iscrivere sulla base della propria statua la citazione di due versi di Teognide.

Un'adesione alla tradizione greca si sarebbe potuta trovare anche nell'agone sportivo. Tuttavia Demostene nella sua concezione della festa lo trascurò completamente e certo deliberatamente; soltanto in occasione di una replica tarda, del 260 d. C., il suo programma musicale

fu completato con un agone γυμνικός. Entrambe le basi conservate delle statue di vincitori delle Δημοσθένεια onorano degli atleti: un reperto tipico, in cui si esprime la predilezione locale per esempi e modelli d'identificazione di levatura piú modesta, e si replica l'immagine che offrono le testimonianze relative alle 'Αντωνίνεια Μελεάγρεια (il doppio nome della festa onora l'imperatore e il fondatore), istituite nella vicina città di Balbura all'epoca di Antonino Pio sul modello delle Δημοσθένεια: anch'esse erano state istituite come agone μουσικός, ma contemplavano fin dall'inizio una sezione sportiva, documentata da 13 statue di atleti vincitori[18]. Alle Δημοσθένεια si sono in seguito affiancate a Enoanda feste che hanno avuto vita breve; fra queste una festa che univa l'agone musicale a quello sportivo e una consacrata esclusivamente allo sport: erano gli uomini muscolosi che ottenevano successo in queste manifestazioni, di preferenza lottatori, pugili e pancraziasti, i cui monumenti si incontravano in bella vista nel centro della città[19].

Cosí importanti per la nostra immagine della festa civica del tempo in quanto unico modello noto, nella gerarchia agonistica dell'alta età imperiale le Δημοσθένεια di Enoanda si collocano tuttavia al livello piú basso fra gli agoni locali dotati di un premio in denaro; anche all'interno di questa categoria esse appartengono al gruppo delle manifestazioni che disponevano di una dotazione modesta e, in un'epoca in cui una grande antichità era una categoria di valore e di dignità fondamentale, erano handicappate dalla loro recente data di istituzione. Le star mondiali della scena sportiva e artistica di età imperiale, nelle lunghe liste di vittorie con le quali amavano adornare i basamenti delle loro statue, di solito menzionavano questi ἀγῶνες θεματῖται o χρηματῖται soltanto alla fine e con un riassunto sommario; prima enumeravano una per una altre feste, riportandone nome e luogo, consentendo cosí di riconoscere il valore di gran lunga piú grande che esse rivestivano ai loro occhi. Si tratta della categoria degli agoni detti ἱεροί, perché dedicati a una divinità, e στεφανῖται, per via della corona che veniva conferita come unico premio per la vittoria. Nell'alta età imperiale si prospettano tuttavia, anche in queste occasioni, premi in denaro aggiuntivi, mentre nelle Δημοσθένεια si può cogliere il deciso carattere religioso delle piccole feste cittadine. Mentre dunque da questo punto di vista i confini scompaiono,

[18] Sull'istituzione di feste da parte di Meleagro di Balbura cfr. N. P. MILNER, *Victors in the Meleagria and the Balburan élite*, in «Anatolian Studies», XLI (1991), pp. 23 sgg.

[19] La documentazione di agoni successivi a Enoanda è fornita da A. HALL e N. MILNER, *Education and athletics. Documents illustrating the festivals of Oenoanda*, in D. FRENCH (a cura di), *Studies in the History and Topography of Lycia and Pisidia*, London 1994, pp. 7 sgg.

si fa strada una chiara distinzione di rango, basata sul fatto che un agone ἱερός poteva essere introdotto solo con l'approvazione dell'imperatore e del senato, e che le città, che ne avevano fatto domanda con dispendiose ambascerie appoggiate da autorevoli intercessori, si vantavano di aver ottenuto un privilegio dall'imperatore (θεία δωρεά) se la loro richiesta andava a buon fine.

Le radici si trovano ancora una volta nell'età ellenistica, quando, spesso facendo appello a epifanie divine, si cominciò ad ampliare l'antica serie (περίοδος) dei quattro agoni panellenici (Olimpici in Elide, Pitici a Delfi, Istmici e Nemei)[20] con una pluralità di feste locali, istituite espressamente come loro imitazioni (ἰσοπύθιος, ἰσολύμπιος) e che, mediante le forme diplomatiche delle ambascerie di invito e dei decreti di accettazione, venivano proclamate come dovere comune di tutti i Greci. Il riconoscimento internazionale rendeva tali feste espressione non solo di un'accresciuta autocoscienza della città organizzatrice, ma anche dei vincoli religiosi con la divinità cittadina, la cui sacra protezione (ἀσυλία) le altre città greche si impegnavano a rispettare, riconoscendo l'istituzione della festa[21]. Mentre con il consolidamento del potere romano l'ἀσυλία, sebbene non scomparisse, divenne tuttavia obsoleta come garanzia interstatale di protezione territoriale, perdurò invece il dovere, da parte delle rispettive città d'origine, di organizzare per i vincitori degli agoni sacri (ἱερονῖκαι) uno splendido ritorno in patria (per questo motivo le feste si chiamavano anche εἰσελαστικοί) e di onorarli in seguito con dispendiose esenzioni dalle tasse e dalle liturgie nonché con pensioni, un carico pubblico che, col crescente numero di feste, sembra essere divenuto, in alcuni casi, davvero gravoso.

Era questo carattere panellenico-ecumenico che stabiliva la particolare dignità di un agone della classe ἱερός. Gli obblighi protocollari che ne derivavano per la totalità delle città greche furono, sotto l'impero, regolamentati da disposizioni imperiali; la città che organizzava una tale festa riceveva le delegazioni di città che godevano di privilegi analoghi, trasformandosi in ospite del mondo intero, che a sua volta si radunava in essa per un sacrificio collettivo. In greco si parlava di συνθυσία οἰκουμένης e, a partire dall'età dei Severi, con questa idea di συνθυσία οἰκουμένης venne propagata piú volte, sulle monete di Anazarbo in Ci-

[20] Agli inizi di questi agoni, che mantennero sempre il loro carattere di modello, si è recentemente dedicato CH. ULF, *Überlegungen zur Funktion überregionaler Feste in der frühgriechischen Staatenwelt*, in W. EDER e K.-J. HÖLKESKAMP (a cura di), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart 1997, pp. 37 sgg.

[21] Per l'ἀσυλία è ora fondamentale K. J. RIGSBY, *Asylia*, Berkeley 1996.

licia, l'istituzione di un agone ἱερός, mentre nel teatro della frigia Ierapoli il fregio a rilievo che commemora la celebrazione di Pitiche di rango ἱερός concessa da Settimio Severo mostra insieme le figure allegoriche di Συνθυσία e Οἰκουμένη durante il sacrificio di un bue[22]. Questa rivendicazione di ecumenicità era certo fittizia; ma intento della festa è sempre quello di anticipare un mondo finalmente risanato.

Il mondo reale, della cui unità le feste erano il simbolo, era tuttavia composto da una moltitudine di *poleis* i cui cittadini, con uno sciovinismo facilmente eccitabile, cercavano la propria identità civica in una accentuata e talora polemica distinzione dai vicini. Il rango protocollare delle città provinciali doveva rispecchiarsi fedelmente nell'ordine in cui sfilavano le delegazioni nelle processioni festive; un contenzioso in proposito poteva generare seri disordini e le consuete acclamazioni negli stadi e nei teatri potevano trasformarsi in invettive reciproche e in risse fra gruppi di partecipanti provenienti da città inimicate, che con i privilegi legati alle loro feste e con le onorificenze espresse dalla loro titolatura si muovevano patriottiche guerre di propaganda[23].

Coesione e salvezza dell'ecumene nella persona dell'imperatore hanno guadagnato alla venerazione cultuale della sua persona, durante le feste che avevano ambizioni panelleniche, un posto particolare fra le divinità tradizionali e davanti ad esse, come già l'assunzione del nome dell'imperatore nella nomenclatura di questi agoni documenta. A cominciare dai Ῥωμαῖα Σεβαστά istituiti a Pergamo già in età augustea, le province hanno manifestato la loro lealtà nei confronti dell'imperatore attraverso agoni che esse celebravano in suo onore nelle loro metropoli e a spese comuni[24]; le vittorie sui Parti di Settimio Severo furono per Nicopoli sul Danubio e per un'intera serie di città dell'Asia Minore occasione per festeggiare la casa imperiale con agoni in onore della vittoria (Ἐπινίκια) e per dimostrare cosí gratitudine, dedizione e solidarietà[25]. Il desiderio di preminenza protocollare e di vicinanza all'imperatore, da parte delle città, e la strumentalizzazione di concessione e revoca del

[22] Agoni in Cilicia: R. ZIEGLER, *Städtisches Prestige und kaiserliche Politik*, Düsseldorf 1985. Pitiche di Ierapoli: T. RITTI, *Hierapolis I. Fonti letterarie ed epigrafiche*, Roma 1985, pp. 55 sgg.; P. CHUVIN, *Observations sur les reliefs du théâtre de Hiérapolis. Thèmes agonistiques et légendes locales*, in «Revue Archéologique», 1987, pp. 97 sgg.

[23] Il fenomeno si può osservare nel caso delle due metropoli panfiliche rivali di Perge e Side: P. WEISS, *Ein agonistisches Bema und die isopythischen Spiele von Side*, in «Chiron», XI (1981), pp. 315 sgg.; J. NOLLÉ, *Side im Altertum*, I, Bonn 1993, pp. 80 sgg.

[24] Sulle attività agonistiche dei cosiddetti «Provinziallandtage» cfr. J. DEININGER, *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit*, München 1965, pp. 158-61.

[25] Cfr. da ultimo J. Nollé nella seconda sezione dell'articolo *Εὐτυχῶς τοῖς κυρίοις - feliciter dominis*, in «Chiron», XXVIII (1998), pp. 323 sgg.

rango protocollare e dei privilegi legati agli agoni come mezzo di ricompensa e di sollecitazione della lealtà e della cooperazione politica, economica e militare di queste città da parte dell'imperatore hanno nutrito nel III secolo d. C. l'ultima grande ondata di istituzione di feste, particolarmente significativa in Cilicia e Panfilia. Quali fossero i valori che comunità entusiaste e acclamanti invocavano nelle loro feste pubbliche per superare interminabili minacce e catastrofi interne ed esterne lo si vede chiaramente nel caso di un agone in onore di Atena Promachos: Gordiano III lo istituí nel 242 d. C. a Roma per invocare, per le guerre persiane che andava a intraprendere, insieme con il parallelo storico di Maratona e Salamina, la protezione della divinità che allora aveva salvato Atene[26]. Identici valori si manifestano nell'istituzione di agoni pitici da parte dello stesso Gordiano a Side e di Valeriano a Perge, la cui legittimazione delfica fu particolarmente importante per le due città: tradizione greca celebrata nella forma tipica delle feste agonali, che esprimevano pur sempre, insieme a quella dell'imperatore, una glorificazione cultuale delle divinità tradizionali e, come συνθυσία οἰκουμένης, invocavano la coesione e la stabilità di un mondo culturale che, mediante la cooperazione fra imperatore e città, si vedeva unito nell'eredità ellenica.

[26] Cfr. L. ROBERT, *Deux concours grecs à Rome*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1970, pp. 6 sgg.

SIMON SWAIN

La conferenza

1. *Il contesto culturale.*

Lo sviluppo di nuove forme di comunicazione nel mondo greco dopo l'età classica è un fatto storico di grande importanza. Nell'antichità, la produzione letteraria rifletté sempre i rapporti di potere, e l'emergere di nuove tipologie letterarie andrebbe spiegato, laddove possibile, sullo sfondo di mutamenti nei modelli dei rapporti di potere e nelle opportunità di espressione culturale che ne conseguivano. Fra le molte differenze che distinguono il mondo greco classico e quello dei periodi ellenistico e romano, due sono fondamentali per la comprensione della nascita e della funzione della conferenza, la sfera di comunicazione che costituisce l'argomento centrale di questo saggio. In primo luogo, vi è l'enorme diffusione della cultura e del potere greci dopo Alessandro, inizialmente nell'oriente ellenizzato, e poi, attraverso la civiltà romana, anche in occidente. La forma piú evidente assunta da questa diffusione è la proliferazione della città-stato greca, la *polis*. Com'è noto, le strutture politiche della *polis* si fecero con il tempo sempre meno democratiche, benché persino in epoca romana esistessero alcuni stati che si autodenominavano ufficialmente «democrazie» (Rodi, per esempio). Ma l'idea di un regime democratico, cioè consensuale e di diritto, era d'importanza centrale nella concezione che le élite avevano del proprio ruolo, tanto da costituire un assunto di base nella formazione retorica che consentiva loro di dar voce ai propri ideali e aspirazioni. L'espressione di questi valori attraverso la retorica costituirà un tema chiave dell'argomentazione che segue.

Il secondo cambiamento rilevante dell'età ellenistica rispetto a quella classica che risulta significativo per la nostra indagine è lo sviluppo, nel periodo ellenistico, di una lingua universale della comunicazione, la cosiddetta koinè. All'inizio dell'età classica, la lingua principale della cultura e del sapere ai livelli piú alti era stato il dialetto ionico. Nel v secolo, lo ionico si vide sottratto questo ruolo di preminenza da un suo parente stretto, il dialetto attico. Due sono le ragioni di questo avvicendamento: anzitutto, la schiacciante superiorità della letteratura atenie-

se del v e iv secolo, nella poesia tragica come in quella comica, ma soprattutto nella prosa dei suoi filosofi, storici e oratori; in secondo luogo, ma non senza connessioni con il punto precedente, l'autorità politica e militare dello stato ateniese e il sostegno economico che esso poteva offrire alla vita intellettuale. È chiaro, tuttavia, che il successo culturale del dialetto attico ebbe l'effetto di limitarne l'uso nella sua forma piú pura alla sola sfera elitaria dell'alta letteratura. Già nel v secolo l'attico parlato (come si rileva da iscrizioni private) stava subendo un processo di rinnovamento lessicale influenzato dallo ionico. Le cause di questo fenomeno sono probabilmente di natura al tempo stesso sociologica e pragmatica, nel senso che rappresentano il desiderio di passare alle forme e parole ioniche di uso piú ampio e meno peculiare. Ci fu anche un processo di semplificazione della morfosintassi e del lessico che continua nel greco moderno, dovuto probabilmente al progressivo miscelarsi dei dialetti greci e alla crescente influenza delle lingue non greche dell'Asia Minore.

Questa versione semplificata dell'attico-ionico costituí la base della koinè greca, il cui predominio fu assicurato dalle conquiste di Alessandro. In un mondo multilingue, per gli oratori greci era di importanza cruciale poter fare assegnamento su una lingua comune che, inoltre, non privilegiasse nessuno dei dialetti dell'antica Grecia. Ciò nondimeno, non dobbiamo commettere l'errore di credere che la koinè fosse in qualche modo una lingua democratica, indipendente dalle consuete divisioni sociali. È chiaro che c'era una differenza significativa tra i suoi registri piú bassi (testimonianze papirologiche) e quelli piú alti (per esempio Polibio, Diodoro, Strabone), con la lingua dell'epigrafia civica in una posizione intermedia. Recenti lavori sul rapporto tra lingue letterarie standard e dialetti nel moderno stato nazionale (per esempio quelli di Mioni, Trumper e Giacalone Ramat relativamente all'Italia) hanno sottolineato quanto possa essere al tempo stesso unitario e vario un *continuum* analogo a quello greco[1]; tali lavori forniscono dunque spunti di interpretazione degli sviluppi nel mondo greco alla fine dell'età ellenistica con l'avvento di Roma.

La nascita di lingue standard in tempi moderni è strettamente legata al sorgere di sentimenti nazionali. La tesi prevalente nella letteratura sull'identità nazionale e sull'etnicità considera i nazionalismi e le lingue nazionali anzitutto come fenomeni di distinzione rispetto a gruppi

[1] A. GIACALONE RAMAT, *Code-switching in the context of dialect / standard language relations*, in L. MILROY e P. MUYSKEN (a cura di), *One Speaker, Two Languages*, Cambridge 1995, pp. 45-67; A. MIONI e J. TRUMPER, *Per un'analisi del «continuum» linguistico veneto*, in R. SIMONE e G. RUGGIERO (a cura di), *Aspetti sociolinguistici dell'Italia contemporanea*, Roma 1977, pp. 329-72.

esterni. Questo ci aiuta a comprendere come mai dopo la fine del I secolo a. C. il registro piú elevato della koinè greca non fu piú considerato un veicolo adatto per la cultura alta. Nella vita privata, negli affari e nella vita pubblica della città greca la koinè continuò ad essere usata a qualsiasi livello fosse ritenuto appropriato dalla comunità linguistica in questione; ma in tutti i discorsi o scritti pubblici connotati di prestigio sociale divenne imperativo quanto meno fare le viste di assumere a proprio modello un gruppo ristretto di autori approvati dalla non ben definita e amorfa accademia dei puristi della lingua, che aveva in Atene il proprio faro. Il purismo linguistico – o, nella denominazione allora corrente, «l'atticismo» – era territorio dell'élite, perché essa sola disponeva delle risorse materiali necessarie per prenderne possesso. In quanto tale, esso deve aver contribuito a rafforzare ulteriormente il potere dell'élite, dotandola di una lingua «privata» da usare. Sotto questo aspetto, lo si può considerare una componente di quel molto piú ampio classicismo che fondava l'egemonia politica e culturale di quest'élite sull'autorità solida e incontestabile degli «antichi» (οἱ παλαιοί). Tale classicismo è, almeno in parte, una reazione al dominio romano. E in ultima analisi Roma potrebbe essere considerata una spinta anche al sorgere del purismo linguistico: durante il I secolo a. C. il latino cominciò, deliberatamente e con successo, a rivaleggiare con il greco come lingua della cultura alta e a «interferire» con l'integrità delle sue forme parlate. La sua strategia piú distruttiva consistette nell'appropriazione di modelli, stili e aree del sapere tipicamente greci. Questo processo fu favorito dalla particolare pretesa dell'élite romana di saper parlare «in entrambe le lingue» (*utraque lingua*). Tale asserzione di bilinguismo era puramente ideologica, e pertanto una reazione da parte greca è comprensibile: vale la pena ricordare, tuttavia, che tale reazione non fu accompagnata da alcun desiderio di includere anche il popolo nella comunità dei puristi, com'è invece spesso avvenuto in tempi moderni. Era, quello, un nazionalismo senza una nazione.

Il fenomeno culturale caratterizzato primariamente dal classicismo e dall'atticismo è noto agli storici come «Seconda Sofistica», un'espressione tratta da un isolato passo delle *Vite dei sofisti*, un'opera biografica scritta dal sofista greco Flavio Filostrato negli anni 30 del III secolo d. C., cioè in un'età in cui i sofisti erano i professionisti del linguaggio, ovvero gli insegnanti di retorica, e tra l'altro davano prova del loro talento con conferenze su una vasta gamma di argomenti fittizi. In buona parte del loro operato essi perpetuavano l'ideologia della continuità fra il loro tempo e quello dell'apogeo classico della cultura greco-ateniese. A partire dal I secolo d. C. la letteratura biografica, sia in greco

che in latino, andò acquisendo importanza crescente: un fenomeno da collegare non solo al progressivo sviluppo della nozione di persona e di individualità, ma anche e soprattutto all'uso di individui particolari come strumenti per estendere sistemi di potere. Ciò è attestato con la massima evidenza dall'affermarsi della biografia «imperiale», che pone al centro la figura dell'imperatore e dei suoi cortigiani, ma anche dalla grande industria delle vite di martiri e sant'uomini e dalla forma retorica piú prestigiosa, l'epidittica (vedi piú avanti). Filostrato usa l'espressione «Seconda Sofistica» con specifico riferimento alla moda della retorica d'invenzione che nacque (a quel che si dice) intorno alla metà del I secolo d. C. Ma le sue *Vite dei sofisti* ci dicono di piú del successo materiale dei sofisti, delle loro elargizioni alle città, dei loro rapporti con gli imperatori, ecc., di quanto non ci illuminino sul loro stile retorico. La ragione è che nelle sue pagine i sofisti sono un simbolo: rappresentano una cultura nella quale il potere della parola costituiva la principale garanzia di prestigio sociale e politico.

2. *Gli intenti comunicativi.*

È diventato una sorta di luogo comune riferirsi alla città antica come a una società caratterizzata dalla comunicazione diretta, *face to face*[2]. In realtà, c'è da chiedersi in che misura le diverse classi sociali interagissero davvero in modo significativo, e l'espressione non è scevra di nostalgia e sentimentalismo; ciò nondimeno, in almeno un senso importante essa coglie nel segno. Nella città antica non esistevano *media* per la comunicazione: ogni comunicazione era diretta, e in questo senso *face to face*; ma questa constatazione non può non suscitare la domanda: «chi parlava a chi?» Nell'Atene classica l'economia della comunicazione era in larga misura democratica. Delle tre branche della retorica, quella deliberativa (il discorso della politica pubblica) e quella forense (il discorso dei tribunali) avevano luogo di fronte alla popolazione dei liberi cittadini maschi adulti. Soltanto la retorica della lode e dell'esibizione, l'epidittica, che aveva come oggetto singole personalità autorevoli e preminenti, era intrinsecamente non democratica. Nel periodo postclassico le città greche, come abbiamo già osservato, non avevano una struttura democratica. Inoltre, i margini di manovra per iniziative politiche indipendenti erano stati ristretti dai monarchi ellenistici prima e da Roma poi. Le città mantenevano molte delle loro libertà politiche locali,

[2] L'espressione è stata coniata da P. Laslett, storico sociale di Cambridge.

ma queste offrivano opportunità limitate per gli elaborati discorsi che si erano tradizionalmente tenuti di fronte alle grandi assemblee democratiche o alle giurie dei tribunali. I membri del consiglio (la parte politicamente attiva dell'élite locale) dovevano ancora tenere discorsi al popolo di quando in quando, in riunioni informali o in qualche forma di assemblea regolare, ecc. Il discorso era l'unico metodo per mantenere e gestire la preziosa «armonia» (ὁμόνοια) della vita civica, cioè l'ideologia del controllo attraverso il consenso[3]. Ma solo alcuni erano capaci di farne dell'alta letteratura. Quanto ai tribunali, i discorsi si limitavano alle udienze di una corte di magistrati non eletti, con un potenziale retorico ancora inferiore. Nel caso dell'epidittica, la situazione è significativamente diversa. Nella società sempre piú gerarchizzata dell'impero romano il poter disporre di forme di comunicazione raffinate con persone pari grado e superiori rappresentava un'esigenza assolutamente vitale: l'epidittica divenne cosí, ancor piú di quanto era stata, una retorica la cui ragion d'essere era la dinamica dell'interazione fra aristocratici e della solidarietà politica. Nel periodo da noi considerato la si indicava di solito con i termini di panegirico o encomio, il che rende tale funzione ancora piú esplicita.

Nella città greca postclassica la retorica era diventata piú intima. In larga misura, essa si indirizzava all'aristocrazia e riguardava la riproduzione del suo potere. In qualsiasi situazione comunicativa, e a prescindere dalla sua specificità, esistono due codici generali di primaria importanza: il codice «noi» è riservato alla comunicazione familiare o interna al gruppo e si contrappone al codice «essi», che attiene alla comunicazione formale o diretta all'esterno del gruppo. La retorica greca postclassica è una retorica del codice «noi», e la conferenza ne è un esempio specialmente efficace. Tenere una conferenza costituisce un'attività retorica caratterizzata da una netta separazione tra oratore e pubblico, con rigide limitazioni relativamente a chi possa dire che cosa e quando. Ciò nondimeno, la conferenza possiede una propria economia comunicativa e comporta senza dubbio un interscambio fra l'oratore e il suo pubblico. La Seconda Sofistica giudicò cruciale la collaborazione fra oratore e ascoltatori, e non è un caso che dei tre termini principali in uso durante questo periodo (e successivamente) per definire le varie fasi di una conferenza – λαλιά (o προλαλιά), διάλεξις, μελέτη –, i primi due si traducano come «discussione» (o «discussione preliminare») e «conversazione»[4].

[3] Si veda, per esempio, R. PERA, *Homonoia sulle monete da Augusto agli Antonini*, Genova 1984.

[4] Sulla μελέτη («esercizio») si veda sotto. Nessuno di questi termini è precedente al periodo

In anni recenti, uno degli strumenti piú autorevoli e ricchi di implicazioni per le analisi delle interazioni conversazionali è stata la nozione di «cooperazione conversazionale» e «coinvolgimento conversazionale» elaborate da P. Grice[5]. Con cooperazione conversazionale si indica il desiderio degli ascoltatori di collocare quanto esprime l'oratore in rapporto allo scopo percepito dell'evento oratorio. Il coinvolgimento conversazionale è il processo di negoziazione relativo alla «lettura» del discorso a fronte di quelle che Grice chiama «massime della cooperazione». Queste «massime di Grice» sono la «quantità» (l'esigenza di offrire il massimo possibile di informazione), la «qualità» (l'esigenza di essere veritiero o preciso entro un dato contesto o complesso di attese), la «pertinenza» (l'esigenza di attenersi al tema della discussione) e il «modo» (l'esigenza di aderire a uno stile e a una forma riconosciuti e accettati). Quello che Grice e i numerosi sociolinguisti della sua scuola sottolineano soprattutto è che la cooperazione che ha luogo nell'interazione conversazionale è una cooperazione mirata a uno scopo. In altre parole, i soggetti coinvolti devono avere un'idea del percorso e della destinazione dell'evento già prima del suo inizio; ed è proprio questo che consente loro di giudicare del successo dell'evento stesso. Ora, etichettare un'attività oratoria in termini di «conversazione», «discussione» o «esercizio» (traduzione, quest'ultima, del termine μελέτη, spesso reso anche con «declamazione») rivela la coscienza del fatto che si tratta di un'attività nella quale entrambe le parti agiscono in base a regole tacitamente concordate. Questo interscambio comunicativo avviene attraverso segni verbali e non verbali. L'oratore osserva costantemente i segnali che gli pervengono dal pubblico per segnalare il grado di accettabilità di quanto egli sta dicendo. Il pubblico, a sua volta, osserva il modo in cui l'oratore sta alle regole, riproducendo le procedure accettate. Il successo della cooperazione dipende infatti, come rileva John Gumperz, non dall'adesione a criteri di verità assoluti e indipendenti dal contesto, bensí dal riusare e con ciò rafforzare un sistema di criteri linguistici e paralinguistici culturalmente specifici e legati al contesto[6].

È opportuno ricordare qui altre due teorie della comunicazione atti-

ellenistico. Un termine classico ancora utilizzato era διατριβή, che però denotava la serietà dei contenuti piú che «una forma distintiva o un livello stilistico» (M. TRAPP, *Maximus of Tyre*, Oxford 1997, p. XXXV, nota 70). Un altro termine classico, ἐπίδειξις (esposizione), è del tutto generico. Si noti che il termine cristiano ὁμιλία (omelia), che viene occasionalmente utilizzato da autori pagani, indica una analoga intimità «di conversazione».

[5] H. P. GRICE, *Logic and conversation*, in P. COLE e J. L. MORGAN (a cura di), *Syntax and Semantics*, New York 1975, III, pp. 41-55.

[6] J. GUMPERZ, *Discourse Strategies*, Cambridge 1982, p. 171.

nenti alla nostra discussione. Anzitutto, la teoria dell'«apparenza» di Brown e Levinson, che è una variante delle massime di Grice elaborata per tener conto del fatto che gli oratori, in quanto attori che agiscono razionalmente, vogliono minimizzare i costi e massimizzare i profitti del loro operare (effettivo o anche solo apparente) secondo le regole[7]. Essi perseguono questo scopo mostrandosi «gentili» nei confronti del pubblico, sicché la teoria è anche nota come «teoria della gentilezza»: la sua ipotesi principale – peraltro ampiamente accettata – è che gli oratori evitano una sovraesposizione della loro «apparenza» (cioè della loro figura pubblica) ricorrendo a forme di comunicazione indiretta, al negoziato, al compromesso. La «discussione» della Seconda Sofistica costituisce un esempio classico di tale strategia, poiché aveva lo scopo di conquistare il favore del pubblico in vista della conferenza principale (la μελέτη) che vi faceva seguito, difficile e rischiosa per la propria «apparenza».

Non si può poi non menzionare qualcosa che è familiare agli storici (*mutatis mutandis*) con un altro nome: la «teoria della rete sociale». Essa nasce dall'antropologia sociale, dove è utilizzata per mettere a fuoco le reti individuali di rapporti sociali in modo da prestare maggiore attenzione alle variabili di comportamento nella vita reale. Una felice applicazione di questa teoria si è avuta nell'analisi sociolinguistica, negli studi su chi parla a chi e quando[8]. Molti storici del mondo antico sono stati influenzati in modo particolare dalla prosopografia, la collocazione degli individui nelle loro reti sociali e professionali. Chiaramente, per quanto possiamo sapere dei contatti personali per esempio di Cicerone o di Libanio, le nostre informazioni saranno sempre minime rispetto a quelle disponibili per gli studiosi di società contemporanee. Ma non è questo il punto. Gli storici hanno trascurato il fatto che le reti individuali si basano su interazioni comunicative non meno che sulla parentela o sulla circolazione della ricchezza. Le reti in questione sono quei piú ampi sistemi di interscambio di cui parla Galeno quando richiede che «noi tutti conosciamo le famiglie dalle quali proveniamo, l'educazione che abbiamo ricevuto, e le nostre proprietà, i nostri atteggiamenti e il nostro modo di vita»[9]. È attraverso questi elementi che oratori e pubblico si conoscono vicendevolmente; ed è questo che fa di ogni manifestazione retorica un microcosmo di intimità aristocratica.

A questo riguardo assumono importanza i luoghi fisici della manife-

[7] P. BROWN e S. C. LEVINSON, *Politeness*, Cambridge 1987.
[8] L. MILROY, *Language and Social Networks*, Oxford 1987².
[9] GALENO, *Sulla prognosi, per Epigene*, 14.624 Kühn.

stazione retorica. Per le conferenze dei sofisti si faceva uso di templi, teatri, sale dei consigli, ginnasi e sale da conferenza appositamente costruite, il che fa pensare a pubblici relativamente ristretti, giacché il piú grande degli edifici costruiti *ad hoc* (l'Odeon di Erode Attico ad Atene) forse arrivava a cinquemila posti (ma è un caso eccezionale). Il *Su come bisogna ascoltare* (sottinteso *le conferenze*) di Plutarco è un'importante guida ai comportamenti da tenere in tali circostanze. L'autore concentra l'attenzione sulla recezione dell'insegnamento filosofico, ma buona parte delle sue argomentazioni (l'opera vide la luce sotto forma di σχολή, una lezione «orale») è applicabile a quanto avveniva normalmente nell'ἀκροατήριον, l'«auditorium»[10]. Anzi, il destinatario dell'opera di Plutarco, Nicandro, ha da poco vestito la *toga virilis*, sicché il saggio riguarda la sua condotta in quanto membro adulto dell'élite sociale[11]. Possiamo confrontare le osservazioni di Plinio il Giovane sul modo appropriato di comportarsi del pubblico[12] o la netta condanna dei propri studenti da parte di Libanio[13]. Plutarco chiude la sua introduzione riportando l'opinione di Zenone, secondo il quale «la natura ha dato a ciascuno di noi due orecchie, ma una sola lingua, affinché parliamo meno di quanto ascoltiamo»[14]: una pratica condizionata socialmente viene cosí fatta passare per comportamento naturale. In tale pratica confluiscono due componenti: apprendiamo come ascoltare[15], ma dobbiamo anche imparare come rispondere. «Se l'oratore invita il pubblico a porre domande e a proporre temi di discussione (προβάλλειν), dobbiamo fare sempre proposte utili e pertinenti»[16]. Inoltre, non è soltanto l'oratore ad avere un «compito» (ἔργον, un termine tecnico che si riferisce alla struttura retorica e all'esposizione di un discorso)[17]: come avviene nel gioco della palla, cosí nella conferenza «si instaura un ritmo regolare fra oratore e ascoltatore, se ciascuno si attiene al proprio ruolo»[18].

Ecco che emergono quindi con evidenza gli aspetti performativi dell'oratoria. Essi sono analizzati in un ambiente ristretto ed elitario nel quale le regole sono ben note e non è ammessa alcuna scusante per non

[10] PLUTARCO, *Su come bisogna ascoltare*, 45f.

[11] *Ibid.*, 37d-f. Plutarco non cita espressamente la *toga virilis*, ma il padre di Nicandro è quasi certamente C. Memmio Eutidamo, come lui sacerdote a Delfi (cfr. B. PUECH, *Prosopographie des amis de Plutarque*, in *ANRW*, II, 33/6 (1992), p. 4863).

[12] PLINIO, *Epistulae*, 1.13, 6.17.

[13] LIBANIO, *Orazioni*, 3.10-14.

[14] PLUTARCO, *Su come bisogna ascoltare*, 39b.

[15] *Ibid.*, 3-9.

[16] *Ibid.*, 10.42f.

[17] *Ibid.*, 14.45d.

[18] *Ibid.*, 14.45e.

essere stati capaci di assorbirle e riprodurle[19]. È importante rendersi conto della dimensione fisica di tali ambienti. Il termine ἀκροατήριον (anche ἀκουστήριον, ἀκρόασις) data, come le parole che indicano le parti della conferenza, al periodo ellenistico. Un altro termine, ᾠδεῖον, originariamente utilizzato per l'Odeon fatto edificare da Pericle, era anche usato frequentemente per designare un teatro coperto per conferenze, letture e concerti che costituiva una tipologia di edificio comune nella città greco-romana. Un'iscrizione proveniente da Selge in Asia Minore e risalente all'inizio del III secolo registra il restauro di un ᾠδεῖον che, a quanto proclama, per bellezza di statue e decorazioni rivaleggiava con «i templi piú grandi e splendidi»[20]. Questo ci ricorda come la richezza di arte figurativa in questi ambienti contribuisse in modo sensibile alla formazione degli atteggiamenti e delle reazioni tanto del pubblico quanto dell'oratore. Abbiamo la fortuna di disporre della dettagliata descrizione di un edificio del genere da parte di Luciano (*Sulla sala*), presumibilmente prima che egli stesso vi tenesse una conferenza. Nella «sala» (οἶκος) descritta da Luciano non si era badato a spese. Le sue dimensioni sono enormi, il soffitto reca elaborati fregi dorati, le pareti sono ricoperte di ricchi affreschi, con un effetto complessivo di sfarzo tale – nota maliziosamente Luciano – da far ammutolire la maggior parte degli oratori davanti al suo splendore e scintillío. Non è impossibile che tale sala facesse parte di un ginnasio, essendo numerosi gli esempi di tale abbinamento[21], che permetteva di combinare agevolmente in un unico contesto la riproposizione di due attività (una fisica, una mentale) caratteristiche del modo di vivere «alla greca».

La conferenza di Luciano ci è giunta in un greco atticizzante di registro elevato. L'uso di questo registro linguistico, come abbiamo già osservato, costituisce un segnale di solidarietà interna all'élite, ma non è ancora del tutto chiaro in che misura vi si facesse ricorso nelle manifestazioni oratorie. Nell'oratoria civica accadeva sicuramente che gli oratori si servissero di stili diversi nell'espressione orale e in quella scritta (se a questa si arrivava). Quintiliano riferisce di un dibattito sulla correttezza dell'inserimento di cambiamenti nella versione destinata alla pubblicazione[22]. Pensando agli ancora importanti tribunali di Roma, egli

[19] Dione di Prusa stigmatizza l'oratore che parla a un «pubblico solidale e compiacente» con lui (*Orazioni*, 32.8): ma è proprio questo il modello di comportamento auspicato. Cfr. PLINIO, *Epistulae*, 7.17.12: «certos electosque ... quos intuear quibus credam».

[20] *I. Selge*, n. 17, ll. 14-16.

[21] In particolare il grande Odeon di Agrippa ad Atene; altre grandi sale per conferenze furono costruite come ampliamento di ginnasi già esistenti a Pergamo ed Epidauro. Si veda G. C. IZENOUR, *Roofed Theaters of Classical Antiquity*, Yale 1992.

[22] QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 12.49-57.

ritiene che i cambiamenti siano leciti «quando capita che siamo costretti a parlare in modo diverso da come scriviamo». Anche Plinio il Giovane discute delle variazioni di stile fra parlato e scritto[23]. Entrambi gli autori, quindi, parlano della traduzione sul piano espressivo di cambiamenti dell'intento comunicativo in relazione a un cambiamento di pubblico, cambiamenti ottenuti variando l'equilibrio del carico segnico dei vari canali di comunicazione. Per quanto riguarda il greco, le gradazioni morfosintattiche e lessicali coinvolte nei cambiamenti di stile erano certamente ancora maggiori. Le orazioni civiche di Dione di Prusa devono essere state affinate e limate per la pagina scritta, ma per quanto riguarda le conferenze tenute nell'atmosfera privata dell'auditorium o della sala per conferenze, appare improbabile che vi fossero differenze di rilievo fra ciò che veniva detto e ciò che veniva scritto, e questo malgrado la perdita degli elementi prosodici dell'espressione orale, quali l'intonazione, il ritmo, le accentuazioni, le esitazioni, le ripetizioni. Proprio perché interna al gruppo, questa forma di comunicazione doveva essere espressa in ogni caso nel linguaggio del gruppo a cui era comunque destinata.

3. *Strategie comunicative.*

La società della Seconda Sofistica era strettamente vincolata a regole. In ambito neoattico, l'aspetto piú evidente di questo fenomeno è la produzione di un gran numero di lessici dell'uso attico. Ci sono giunte, in tutto o in parte, opere di autori come Elio Dionisio, Ammonio, Meride, Pausania, Frinico, Polluce, il *Filetero* attribuito al grammatico Elio Erodiano e l'austero lessico denominato *Antiatticista*. Vi erano anche opere specialistiche su autori particolari, come per esempio il *Lessico omerico* di Apollonio o il *Lessico platonico* di Timeo Sofista[24]. Piú importante, per il normale maschio adulto istruito, era la disponibilità di una varietà di manuali di retorica, i principali dei quali erano i *Προγυμνάσματα* (cioè gli esercizi retorici di base) di Elio Teone (I secolo) e dello Pseudo-Ermogene (II secolo), svariate opere del grande Ermogene stesso (II secolo), la *Retorica* attribuita a Elio Aristide (II secolo), l'Anonimo Seguieriano (II o III secolo), l'*Arte retorica* di Apsine (III secolo), i due scritti sull'epidittica/panegirico attribuiti a Menandro Retore (III se-

[23] PLINIO, *Epistulae*, 1.20.6-10, 2.19.6, 3.18.9.

[24] Una panoramica sui lessici è reperibile in C. SERRANO AYBAR, *Historia de la lexicografía griega antigua y medieval*, in *Introducción a la lexicografía griega*, Madrid 1977, pp. 61-106.

colo) e l'*Arte retorica* (III secolo) attribuita al grande studioso e filosofo Cassio Longino. Fra le importanti fonti successive, che si basano sulla feconda produzione della Seconda Sofistica, figurano Libanio, Sopatro, Siriano e Coricio. Le informazioni stilistiche veicolate da queste opere non riguardavano la critica letteraria come la intendiamo noi. Persino un'opera che si avvicina notevolmente a una prospettiva moderna (per quanto antiquata) – *Sul sublime*, scritta probabilmente nel corso del I secolo e anch'essa attribuita a Longino – è diretta agli «uomini politici»[25], vale a dire ai maschi adulti il cui status consentiva l'attività civico-politica. Tutte queste opere si proponevano di insegnare ai membri dell'élite a comporre in uno stile corretto (dove per «composizione» si intendeva qualsiasi manifestazione retorica, dall'oratoria civica alle presentazioni a gruppi intimi ed esclusivi, che esaminiamo in questa sede)[26].

L'interesse principale dei manuali di retorica piú avanzati è diretto agli «esercizi» (μελέται) nella retorica deliberativa e forense, i due tipi che presentavano i problemi piú difficili tanto nella teoria quanto nell'esecuzione pratica. Una volta appresi i rudimenti dell'esposizione, del confronto, della confutazione, del ricorso ai luoghi comuni ecc. allo stadio dei προγυμνάσματα, il professionista in erba doveva imparare a padroneggiare le complessità della teoria della στάσις (come mettere a fuoco il punto della questione cosí come risulta dalla prospettiva adottata dall'oratore), la teoria dell'«invenzione» (come comporre e utilizzare le argomentazioni nell'ordine corretto) e la teoria delle «forme» (che riguardava la classificazione dei diversi tipi di stile)[27]: erano questi i suoi tre ἔργα o «compiti». Il fatto stesso che esistano spiegazioni contrastanti di questi compiti dimostra le difficoltà della materia, ma riflette anche l'importanza dei riconoscimenti sociopolitici ed economici che quella società logocentrica offriva a coloro che riuscivano bene in tale campo. Dal *Περὶ στάσεων* di Ermogene e dai suoi commentatori, dalla *Διαίρεσις ζητημάτων* di Sopatro e da altre opere siamo in grado di farci una buona idea degli esercizi simulati, che tanto piacevano all'élite. I casi venivano ambientati in un vago passato; i personaggi di base erano i tipi standard del ricco, del povero e dell'eroe guerriero (ἀριστεύς), che sono indicati da Filostrato come gli elementi chiave dell'oratoria della Se-

[25] *Sul sublime*, 1.2.

[26] Sui manuali si veda G. KENNEDY, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, Princeton 1972, pp. 614-41; L. PERNOT, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, Paris 1993, II, pp. 800-11.

[27] Per una guida su questi argomenti si veda J. MARTIN, *Antike Rhetorik, Technik und Methode*, München 1974, pp. 28 sgg., 52 sgg., 329 sgg.; D. A. RUSSELL, *Greek Declamation*, Cambridge 1983, pp. 40-73.

conda Sofistica[28]. L'azione ha luogo in una città greca con un'assemblea e un consiglio democratici; i poveri sono sempre onesti, i ricchi invariabilmente crudeli e la figura del tiranno (τύραννος) e i pericoli della guerra non sono mai del tutto assenti[29]. Il gioco delle figure di repertorio aveva due scopi. Anzitutto c'era la questione seria del governare la città o parlare con il governatore romano. Negli esercizi retorici, infatti, gli oratori peroravano la giusta causa della difesa della propria città, delle sue istituzioni e dei suoi cittadini (il δῆμος). Il tenere conferenze con tali scenari di fantasia – sotto titoli come *Si chiede ai mercenari di restituire la loro terra* (un'opera perduta di Aristide) o *Il tiranno, il ragazzo e il padre del ragazzo* (Libanio) – sicuramente faceva sentire virtuosi gli oratori, i quali si compiacevano di credere, come per esempio Dione di Prusa, che la gente «spesso passa tutto il giorno a lodarci fregiandoci del titolo di 'eroi di guerra', 'olimpici', 'salvatori', 'fonti di nutrimento'»[30]. Il secondo scopo era il piacere che oratori e ascoltatori traevano dal collocare le loro simulazioni in un mondo greco nel quale Roma era sconosciuta; sotto questo aspetto, gli «esercizi» e le «discussioni» che li introducevano avevano molto in comune con le opere che costituiscono il romanzo greco, sensibili a influenze ideologiche.

Piú importanti delle simulazioni di repertorio erano quelle costruite su avvenimenti storici e personaggi reali (anch'esse specificamente menzionate da Filostrato)[31]. Il «ritmo regolare», cioè l'auspicata cooperazione fra oratore e pubblico, dipendeva dal riconoscimento reciproco degli scopi dell'interazione. Questo risultava molto piú agevole se ci si serviva di punti di riferimento pseudostorici, avendo entrambe le parti le idee abbastanza chiare circa gli argomenti sul tappeto. Le tematiche storiche utilizzate nelle esercitazioni scolastiche e nelle conferenze provenivano quasi esclusivamente dalle età della Grecia mitologica e classica, per giungere fino al periodo di Alessandro Magno; vi predominava la storia di Atene, soprattutto l'età di Demostene[32]. L'invenzione storica era mantenuta entro limiti ragionevoli: cosí Ermogene, nella discussione di una serie di casi nei quali era difficile per l'oratore assumere una prospettiva adeguata, afferma che «non è plausibile» immaginare che Socrate sia accusato di gestire un bordello, definisce «impossibile»

[28] FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, 481.

[29] RUSSELL, *Greek Declamation* cit., pp. 21-39.

[30] DIONE DI PRUSA, *Orazioni*, 48.10.

[31] FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, 481. Cfr. di nuovo romanzi greci come *Le avventure di Cherea e Calliroe* di Caritone di Afrodisiade o il *Metioco e Partenope*, che hanno agganci con la storia «reale».

[32] R. KOHL, *De scholasticarum declamationum argumentis ex historia petitis*, Paderborn 1915, elenca circa trecentocinquanta argomenti.

che la minuscola isola di Sifno e l'insignificante città di Maronea si sfidino per il diritto di dominare la Grecia, e bolla la proposta di inviare Cleone a sostituire Nicia in Sicilia come «cattiva invenzione», essendo all'epoca Cleone già morto da vari anni[33]. Ancora, Siriano sottolinea l'esigenza di servirsi correttamente dei richiami alle leggi di Atene e Sparta, onde evitare «cattive invenzioni»: non era possibile accusare un eforo di Sparta di non aver pagato il tributo imposto agli stranieri ad Atene[34].

Tutti gli oratori sperimentavano la tensione del parlare in pubblico[35]. Nella società greca le difficoltà dell'oratore erano ancora maggiori, proprio perché si doveva supporre che egli avesse investito le proprie energie sul passato della Grecia, nell'intendimento di rappresentare, cosí facendo, i valori del suo pubblico. Di qui deriva la funzione della λαλιά e della διάλεξις come «strategia terapeutica»[36]. Cosí Filostrato[37] rimarca l'insuccesso del sofista Filagro nel conquistarsi «la buona disposizione dei suoi ascoltatori, che deve essere considerata il vero presupposto di ogni esibizione» (cioè della declamazione). A ciò contribuiva anche la posizione tranquilla dell'oratore, che stava seduto durante la discussione preliminare (διάλεξις), in contrasto con la posizione piú aggressiva in piedi, adottata per la μελέτη. Era un piacere ricordare (o pretendere) che le cose erano andate bene. Elio Aristide, le cui qualità tecniche e letterarie lo fecero assurgere ancora in vita a canone stilistico, rievoca una sua conferenza a Smirne:

> La sala del consiglio era cosí affollata che non vedevo altro che un mare di volti ... Il rumore e l'aspettativa – o meglio, per la verità, l'emozione – erano tali che sia durante la discussione preliminare sia quando io mi alzai per la declamazione non c'era un solo ascoltatore seduto. Fin dall'inizio il pubblico fu percorso da struggimento, gioia, stupore; molti manifestavano il proprio assenso per le mie parole, altri gridavano cose mai udite prima[38].

La discussione introduttiva non serviva soltanto a dare sfoggio del talento dell'oratore, ma spesso costituiva una sorta di «metadiscussione» sui problemi da affrontare nella successiva μελέτη: lo attestano al-

[33] ERMOGENE, *Περὶ στάσεων*, 1, pp. 30-34 Rabe; cfr. SIRIANO, *Commentarium in Hermogenis librum Περὶ στάσεων*, 2.40.17-24 Rabe; MARCELLINO, *Scholia in Hermogenis librum Περὶ στάσεων*, 4.173.20-25 Walz.

[34] SIRIANO, *Scholia in Hermogenis librum Περὶ στάσεων*, 4.72.6 sgg. Walz.

[35] Cfr. PLINIO, *Epistulae*, 7.17.13, sulla paura che ci coglie «al pensiero di dover parlare in pubblico, di entrare nell'auditorium, di impallidire, tremare e volger lo sguardo sul pubblico».

[36] L'espressione è tratta da J. GUMPERZ (a cura di), *Language and Social Identity*, Cambridge 1982, p. 55.

[37] FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, 579.

[38] ELIO ARISTIDE, 51.32-33.

cuni eleganti esempi tratti da Coricio, nella fase finale della nostra tradizione. Russell ne definisce il contenuto in termini di «storia, poesia, arte-storia; un confronto fantasioso e brillante; e un indizio della versatilità che ci si attendeva dall'oratore: il contenuto e lo stile [tipici] ... della *dialexis*»[39].

Luciano e Massimo di Tiro (entrambi attivi nel terzo quarto del II secolo) hanno lasciato esempi della «discussione» come forma a sé stante. Le quarantuno διαλέξεις di Massimo sono discorsi sulla filosofia. Data l'economia comunicativa di questa cultura, non ci sorprende riscontrare il loro «tono rassicurante, la volontà di evitare complessità e terminologia tecnica, l'intento di integrare il sapere filosofico con altre forme culturali tenute in grande considerazione»[40]. Nel caso di Luciano, ci sono giunte numerose opere di questo genere che potrebbero essere classificate come appelli a personaggi autorevoli (*Armonide*, *Lo Scita*) o metadiscussioni (per esempio, *Zeusi*, *Sogno o vita di Luciano*) mirate a chiarire l'intento comunicativo della successiva μελέτη. Se a una διάλεξις di questo tipo seguiva una μελέτη, è molto probabile che essa, al di fuori delle scuole, vertesse su un tema pseudostorico. Luciano stesso offre esempi di entrambi i tipi di esercizio (due declamazioni sul tiranno Falaride e due su casi fittizi). Filostrato preferisce scegliere temi storici. Fra le cinquantatre opere sopravvissute di Elio Aristide, le undici declamazioni sono tutte storiche[41]. Quando Aristide si esprime sugli scopi della retorica, sottolinea il ruolo dell'oratore nella comunità: consigli, consolazione, riconciliazione, lode degli dèi, difesa degli amici, della città e degli alleati sono i suoi doveri[42]. Cosí, è significativo che in apertura di un importante discorso sull'armonia delle città della Ionia egli affermi che proprio l'«esercizio continuo» lo ha preparato a discettare su soggetti di cosí grande rilevanza[43]. Nel contesto di questo discorso, dove i precedenti tratti dalla storia hanno notevole importanza[44], egli dimostra in effetti che i suoi «esercizi [cioè le declamazioni] non sono stati inutili o senza scopo». L'elaborata struttura delle sue declamazioni sopravvissute ce ne spiega la ragione. Le piú ambiziose sono le cinque orazioni «di Leuttra»[45], che formano una sequenza collegata, ambientate ad Atene immediatamente dopo la famosa vittoria di Tebe

[39] RUSSELL, *Greek Declamation* cit., p. 79.
[40] TRAPP, *Maximus of Tyre* cit., p. XXI.
[41] ELIO ARISTIDE, 5-16.
[42] *Ibid.*, 2.376, 3.672, 45.4.
[43] *Ibid.*, 33.4.
[44] *Ibid.*, 33.41-52.
[45] *Ibid.*, 11-15.

su Sparta nella battaglia di Leuttra (371 a. C.). A due discorsi in favore di un'azione di soccorso a Sparta fanno riscontro due repliche a sostegno dell'alleanza con Tebe; il quinto discorso mette a fuoco i punti deboli di entrambe le posizioni e perora una strategia della neutralità. Il complesso intreccio di argomentazioni e di espressioni da un discorso all'altro sono la dimostrazione della maestria dell'autore. È interessante ricordare che noi non sappiamo se tali discorsi furono effettivamente tenuti, cosa che i problemi di salute di cui soffriva Aristide rendono improbabile. Come la maggior parte delle sue opere, è invece verosimile che anche queste fossero destinate ad essere studiate una volta scritte. Quel che si perdeva a causa della mancata effettuazione di una vera conferenza, lo si guadagnava grazie alla certezza che il testo poteva esser diffuso ancor piú ampiamente fra i lettori d'élite.

Nei difficili rapporti con questo logocentrismo della Seconda Sofistica non tutti potevano vantare i successi di Elio Aristide. Le numerose lamentele di Luciano contro questa cultura ingessata dalle regole costituiscono probabilmente l'insieme di commenti piú rivelatore sui problemi e le difficoltà che potevano emergere. I particolari della vita di Luciano non lasciano dubbi sul fatto che si trattasse di un *outsider* che spese l'intera vita nel tentativo di farsi accettare dall'élite greca, anche se, ironicamente, fu tra i Romani che il suo talento raccolse il massimo favore. Le sue frustrazioni lo indussero a scatenare una serie di duri attacchi ai filosofi e ai sofisti del suo tempo: pur essendo un purista dei piú rigorosi, egli si scaglia contro l'atticismo (*Lessifane*, *Il giudizio delle vocali*); non risparmia i sofisti dalla parlantina sciolta ma dalle conoscenze superficiali che escono dalle scuole (*Il precettore dei retori*, *Pseudologista*). Per la nostra argomentazione è particolarmente interessante *Il precettore dei retori*. È stato osservato che le *Vite dei sofisti* di Filostrato si concentrano sugli aspetti materiali e sociali della vita dei suoi soggetti. Ora, fra i consigli di base del precettore inventato da Luciano figura anzitutto quello di indossare abiti lussuosi, portare calzature effeminate, fare una grandiosa *entrée* sulla scena e quindi abbindolare il pubblico con un'infarinatura di atticismo[46]. Si tratta di una descrizione sarcastica della «discussione» e della fase preparatoria che l'oratore doveva effettuare. Poi, «quando si tratta di parlare e il pubblico propone dei temi», per accontentarlo non c'è da far altro che riesumare qualche aneddoto storico trito e ritrito[47]. Questo per quanto riguarda la declamazione. Ma per assicurarsi che l'etichetta venga definitivamente stravolta,

[46] LUCIANO, *Il precettore dei retori*, 15-17.
[47] *Ibid.*, 18-21.

occorre sconvolgere anche il «ritmo regolare»: «La cosa piú importante ... è farsi beffe di tutti gli oratori». Niente segni di assenso, quindi, né bisogna levarsi in piedi: al contrario, solo lodi volgari e intempestive[48]. Il contrasto con Aristide o con i ritratti delle *Vite dei sofisti* non potrebbe essere maggiore. Minacciare di compromettere le strategie comunicative dell'élite era un atto decisamente rivoluzionario, giacché in ultima analisi, come Luciano sapeva bene, la retorica della comunicazione interna al gruppo si fondava sulla mistica della cortesia, e distruggerla significava distruggere la società.

[48] *Ibid.*, 22. Cfr. ancora LIBANIO, *Orazioni*, 3.14: «Sono ragazzate che inquinano gli applausi genuini con applausi maligni e perversi».

DANIELA MANETTI

Commento ed enciclopedia

1. *Origini e ragioni dell'esegesi: la nascita del commentario continuo*[1].

L'esigenza di interpretare la poesia e l'insieme delle tradizioni mitiche è un fenomeno proprio della produzione letteraria greca fin dalle sue origini. Interpreti della tradizione epica furono prima gli aedi e poi i rapsodi. Ogni poeta ha creato la propria opera riflettendo sulle narrazioni mitiche che erano il fondamento della cultura greca. Per effetto di un'evoluzione lenta che avvenne fra VIII e VI secolo, quando da viva tradizione orale l'epica omerica divenne il 'primo testo' della cultura greca, alcuni dei contenuti delle narrazioni mitiche non furono piú immediatamente compresi dal pubblico oppure non risposero piú alle sue attese in maniera adeguata. Si determinò cosí una distanza 'epistemica'[2] fra autore e pubblico: l'esegesi affrontò il compito di colmare tale distanza, risemantizzando alcuni dei contenuti poetici. Poiché Omero era anche il fondamento della παιδεία greca fin dall'insegnamento dell'alfabeto, nacque ben presto l'esigenza di parafrasare o 'tradurre'[3] il linguaggio epico in un linguaggio piú vicino, corrente, e la conseguente prassi di far imparare il significato delle 'glosse' o parole difficili del testo omerico agli scolari, allo scopo di una comprensione letterale del testo. Sono queste le due motivazioni piú antiche e piú costanti dell'interpretazione omerica.

L'esegesi interferisce con la ricezione di un testo o di una tradizione, modificandone il processo comunicativo per sempre, ponendosi come necessaria fra testo e pubblico, il quale vede cosí moltiplicarsi le pos-

[1] Ancora fondamentale R. PFEIFFER, *Storia della filologia classica dalle origini alla fine dell'età ellenistica*, trad. it. Napoli 1973; per una discussione aggiornata cfr. *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine* («Entretiens Hardt», XL), Genève 1994; e inoltre F. MONTANARI, *L'erudizione, la filologia e la grammatica*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2, Roma 1993, pp. 235-81.

[2] Utilizzo la nozione formulata da E. SEGRE, *Per una definizione del commento ai testi*, in O. BESSOMI e C. CARUSO (a cura di), *Il commento ai testi*, Atti del seminario (Ascona, 1-7 ottobre 1989), Basel-Boston-Berlin 1992, pp. 3-14.

[3] F. MONTANARI, *Tradurre dal greco in greco*, in ID., *Studi di filologia omerica antica*, II, Pisa 1995, pp. 59-68.

sibilità di lettura e dunque le immagini dei testi. Con questo meccanismo, l'interprete assicura a sé un ruolo intellettuale e sociale e alla sua opera un doppio destinatario: il pubblico a cui propone la propria esegesi e altri interpreti con i quali si pone in concorrenza. I testi e le tradizioni che furono oggetto di esegesi erano naturalmente quelli che avevano autorità come fondamento della παιδεία: a Omero si aggiunsero presto altri poeti, come Esiodo o Solone. Ma l'interpretazione non riguardò solo l'epica e la tradizione esiodea. A parte la tradizione oracolare, una tradizione specificamente religiosa, come quella orfica, subí nel tempo un'evoluzione che produsse la necessità di 'spiegare' i poemi attribuiti a Orfeo e provocò interpretazioni divergenti. Il rotolo di papiro risalente alla prima metà del IV secolo a. C., ritrovato nei resti di un corredo funebre a Derveni in Macedonia[4], è il piú antico testo esegetico pervenutoci direttamente. L'interpretazione del poema orfico, che ci è stata cosí restituita, si ispira alle interpretazioni di tipo allegorico dell'epica fiorite almeno dal VI secolo e alle cosmogonie dei fisici naturalisti del V secolo, pur dovendo essere considerata in se stessa parte della pratica religiosa[5].

Già nella seconda metà del V secolo la sofistica aveva fatto oggetto di una riflessione specifica i mezzi e le forme del discorso, ma solo con Aristotele la produzione letteraria diventa oggetto di studio autonomo e si configura come un campo del sapere le cui regole e strutture vanno indagate specificamente come si conviene ad ogni τέχνη. Con la sua difesa della specificità razionale della poesia, Aristotele pose le fondamenta della filologia alessandrina. Nel campo dell'esegesi omerica la raccolta di *Problemi omerici*, che riunisce le questioni interpretative elaborate dalla tradizione precedente, è l'inizio di un nuovo genere di letteratura erudita, che ebbe poi larga fortuna, e allo stesso tempo può essere vista come un insieme di 'microcommenti' al testo di Omero, i cui princìpî esegetici anticipano la filologia alessandrina. Vi è inoltre un rapporto stretto fra lo studio delle aporie omeriche e l'elaborazione teorica dei criteri esegetici nel cap. 25 della *Poetica*[6].

L'organizzazione sistematica della ricerca nel Peripato costituí un potente fattore propulsivo per lo studio della tradizione letteraria come disciplina autonoma, ma con la creazione del Museo di Alessandria e

[4] Cfr. A. LAKS e G. W. MOST (a cura di), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, pp. 9-22 e 25-37.

[5] A. LAKS, *Between religion and philosophy: the function of allegory in the Derveni Papyrus*, in «Phronesis», XLII (1997), pp. 123-42.

[6] Sul rapporto di Aristotele con la filologia alessandrina cfr., da ultimo, N. J. RICHARDSON, *Aristotle and Hellenistic scholarship*, in *La philologie* cit., pp. 7-28.

della sua biblioteca, modellati probabilmente sul Peripato, per la prima volta un'istituzione statale aveva lo scopo di studiare, conservare e trasmettere il patrimonio letterario. I Tolomei perseguirono una politica di acquisizione sistematica di testi, anche al di fuori dell'ambito greco. Cosí, alla fine del III secolo a. C., nella biblioteca si era accumulata gran parte della produzione letteraria greca: le notizie riportate da Galeno sulla copia del testo ufficiale ateniese di Eschilo, Sofocle ed Euripide e sulla presenza nella biblioteca reale anche di opere mediche risalgono a fonti alessandrine del II secolo a. C.[7]

Si crearono condizioni favorevoli per un lavoro di sistemazione dapprima della tradizione dell'epica, poi di altri poeti, Esiodo, i lirici arcaici, la tragedia, la commedia, ma anche di storici, oratori, dei testi medici ippocratici, dei poeti alessandrini e dei dialoghi platonici.

La filologia alessandrina sviluppò e perfezionò nuove forme di lavoro sui testi poetici che costituiscono ancor oggi il fulcro della disciplina filologica: l'ἔκδοσις, o edizione, e il commento continuo dei testi. Anche se preparate dall'esegesi precedente, che conosce certamente occasionali discussioni sull'assetto testuale di singoli passi o su problemi interpretativi (di carattere storico, etico o altro), nuove sono l'impostazione sistematica del lavoro, che copre tutto quanto il testo, la ricerca di un linguaggio critico simbolico (i segni critici) per sintetizzare e classificare i problemi relativi alla tradizione del testo e la ricchezza degli strumenti esegetici utilizzati. Per prima viene realizzata l'ἔκδοσις del testo omerico, prima da Zenodoto, poi da Aristofane di Bisanzio e Aristarco di Samotracia (nello stesso ruolo di bibliotecari del Museo), ma quasi contemporaneamente ci si occupò anche di altri testi: Zenodoto stesso si occupò anche del testo dei lirici. Ma il primo commentario continuo al testo di Omero, a quanto pare, fu scritto da Aristarco (II secolo a. C.), cioè circa un secolo dopo l'inizio della grande stagione filologica. Quello aristarcheo è un commentario sistematico ad ogni verso consegnato a un supporto scritto, costruito da una sequenza ordinata di citazioni di pezzi del testo omerico inframmezzata dall'esegesi sia su questioni testuali sia su questioni di contenuto le piú varie. Tale forma, oggi del tutto familiare al mondo universitario, fu frutto ad Alessandria di un processo critico che arrivò un po' per volta a staccare il discorso esegetico dalla 'costola' del testo. All'origine del commentario continuo, come forma di scrittura autonoma, sta infatti il lungo lavorio critico dei primi filologi alessandrini sul testo di Omero.

[7] GALENO, *Commento a Epidemie III*, in *CMG*, V, 10.2.1, p. 79.4 sgg.: cfr. D. MANETTI e A. ROSELLI, *Galeno commentatore di Ippocrate*, in *ANRW*, II, 37/2 (1994), pp. 1595 sg.

Data la natura del libro antico, costituito nella sua forma piú comune da un rotolo di papiro di dimensioni variabili, un'edizione del testo omerico probabilmente consisteva in prima istanza nella scelta di una copia esistente come testo base, sulla quale si annotavano le correzioni testuali, basate sul confronto con altri esemplari, oppure sull'esame di passi paralleli del testo omerico o di altri poeti. L'edizione omerica di Zenodoto, come 'testo scritto', consistette in una copia da lui scelta come base, che riportava le sue cancellazioni, i suoi segni critici e, in margine, le lezioni da lui scelte, i passi paralleli e alcuni elementi esegetici. Era una copia unica che dovette restare nella biblioteca del Museo a disposizione di scolari e studiosi: in sostanza si trattava di una 'copia annotata' del testo[8]. Probabilmente nelle prime fasi il commento scritto formava una sorta di appendice al testo non molto sviluppata, o almeno questo ci suggerisce il papiro di Lille (fine III secolo a. C.) che ci conserva una copia del III libro degli *Aitia* di Callimaco, in cui il testo è inframmezzato da brevi parafrasi e glosse[9]. Il lavoro critico-testuale svolto da Zenodoto presuppone uno studio del testo che non si esauriva certo nella scelta fra varianti. La situazione comunicativa in cui esso si svolse, cioè l'ambiente del Museo, comprendeva certamente lezioni e discussioni che dovevano essere l'occasione di un commento 'orale' sul testo omerico ben piú ampio e articolato di quanto poi fosse registrato nell'ἔκδοσις. Forse traccia di tale commento, negli scolî omerici, sono le discussioni su quale fosse la vera intenzione delle scelte testuali di Zenodoto. Qualcosa di simile si può dire probabilmente dell'attività editoriale di Aristofane, che creò un sistema di segni critici apposti al testo della sua edizione omerica (Zenodoto aveva usato solo l'ὀβελός): ogni segno tuttavia era solo il simbolo di un discorso esegetico piú ampio, che dovette essere a lungo riservato al momento didattico e alle discussioni scientifiche. Prima della comparsa del commentario scritto continuo c'è dunque una lunga prassi scientifica e scolastica e un complicato rapporto 'oralità/scrittura' accompagnerà a lungo la produzione di commentari.

Il commento scritto prende la sua forma piena solo con gli ὑπομνήματα di Aristarco, il quale scrisse prima un commento sulla base dell'edizione di Omero di Aristofane, poi fece una propria edizione e ampliò e modificò il suo commento. La forma del commentario aristarcheo co-

[8] Cfr. da ultimo F. MONTANARI, *Zenodotus, Aristarchus and the ekdosis of Homer*, in corso di stampa in G. MOST (a cura di), *Historische und methodologische Aspekte von Textedition*, «Aporemata», 2.

[9] Cfr. da ultimo H. LLOYD-JONES e P. PARSONS (a cura di), *Supplementum Hellenisticum*, Berlin 1983, pp. 254-69.

stituisce il modello con cui si confrontarono i commentatori successivi e rimase una forma aperta e duttile per molti secoli a venire. L'arricchirsi progressivo del materiale esegetico e la ricerca di un pubblico piú ampio di quello degli scolari e degli studiosi del Museo aveva dunque portato a creare un nuovo testo scritto, in un rotolo indipendente, che però, almeno nel caso del commento aristarcheo, non aveva ancora un'autonomia comunicativa e attraverso i segni critici rimaneva in stretta simbiosi con l'edizione di Omero[10]. Ma il primo passo era fatto, il commento si era staccato dal testo e la fragilità della relazione fra i due rotoli era foriera di nuovi sviluppi del loro rapporto.

Il modello omerico non va generalizzato in maniera meccanica, ma mi pare che emerga da vari indizi che anche per altri generi letterari la nascita di un commento continuo si accompagni a una nuova consapevolezza sia dei problemi della tradizione del testo (a partire dall'autenticità) sia dei problemi di lettura posti dalla lingua dell'autore[11]. Il discorso è noto per i poeti, ma anche autori di discipline 'non letterarie', come medici, astronomi, filosofi, matematici, potevano presentare problemi analoghi.

I testi medici, che erano attribuiti a Ippocrate e cominciarono ad essere raccolti nella biblioteca di Alessandria, si collocano per la maggior parte fra V e IV secolo a. C. e sono scritti in una prosa di colorito ionico. La prima sicura e sistematica attività di esegesi su questi testi appartiene alla cosiddetta scuola medica 'empirica', che fu fondata nel III secolo ad Alessandria da Filino di Coo, allievo di Erofilo (III secolo a. C.), ma già Erofilo stesso aveva dato l'avvio all'interesse per gli aspetti linguistici dei testi ippocratici. Bacchio erofileo (III secolo a. C.) compose infatti il primo lessico di Ippocrate (*Λέξεις*, un titolo che richiama l'opera di Aristofane di Bisanzio, da cui pare Bacchio abbia attinto i confronti poetici) basandosi su un gruppo di circa diciotto testi[12]. L'interesse lessicografico in Bacchio si accompagna a quello editoriale: egli è infatti anche il primo editore di almeno un testo ippocratico, *Epi-*

[10] I commentari rimasero a lungo legati alla copia del testo dell'autore, perché i lemmi spesso erano indicati in forma abbreviata, con l'indicazione «fino a...» (per esempio *POxy.*, 2536, II secolo d. C.), oppure addirittura mancavano e l'esegesi era introdotta da ὅτι, cioè «il segno perché», che allude alla presenza di segni critici nel testo (*PStras.*, inv. 84, I-II secolo d. C.).

[11] La filologia alessandrina condizionò anche i modi di lettura e ricezione della letteratura 'contemporanea' (anch'essa 'filologa' ed erudita), come dimostrano il papiro di Callimaco (III secolo a. C.) citato sopra e *PParis*, inv. 7733*v* (II secolo a. C.), contenente il cosiddetto epigramma dell'ostrica, in forma di enigma (da alcuni attribuito a Filita), seguito da un commento erudito: cfr. LLOYD-JONES e PARSONS (a cura di), *Supplementum* cit., pp. 983-84.

[12] Cfr. H. VON STADEN, *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press, 1989, pp. 484-500.

demie III (ma forse anche di altri). I commentari 'empirici' successivi si innestano sul lavoro di Bacchio e le loro caratteristiche ricostruibili (soprattutto quelli di Zeussi, II secolo a. C., e di Eraclide di Taranto, I secolo a. C.)[13] rivelano affinità con i commentari alessandrini ai testi letterari, nella loro attenzione ai problemi di assetto del testo come nell'uso di spiegare il significato delle 'glosse' o di confrontare altri testi antichi, spesso poetici. Gli autori dei commentari empirici erano però medici professionisti interessati alla preparazione 'medica' dei loro allievi: l'esigenza dello studio dei testi ippocratici è di natura puramente scientifica e del tutto interna alla disciplina. I medici empirici rifiutavano qualsiasi teorizzazione al di là dell'esperienza, ma 'esperienza' per loro è un concetto che si riferisce non solo alle osservazioni del singolo medico ma ha anche un valore storico, presuppone cioè la storia della disciplina. Sotto il nome di ἱστορία essi si riferiscono anche al patrimonio di esperienza della medicina, contenuto nelle opere dei medici piú antichi, fra i quali Ippocrate aveva già assunto un ruolo autorevole. Ma i mezzi per poter fare tesoro della ἱστορία erano rappresentati dalla preparazione grammaticale e filologica che l'ambiente alessandrino forniva loro. I testi ippocratici erano pervenuti alla biblioteca reale in una situazione simile a quella dei poemi omerici, in copie di differente provenienza e di scarsa affidabilità, ed erano scritti in una lingua ormai lontana dalla koinè. Edizione, commento e produzione di lessici furono dunque operazioni parallele anche nell'attività dei medici alessandrini, soprattutto della scuola empirica.

Un'analoga argomentazione è stata fatta valere di recente anche per i commentari platonici[14]: anche per il testo di Platone il problema linguistico è probabilmente all'origine dei primi commenti continui di età ellenistica, anche se al di fuori dell'ambiente alessandrino. La tradizione ci presenta Crantore (IV-III secolo a. C.) come il primo esegeta di Platone, per il suo commento al *Timeo*, del quale sappiamo molto poco. Certamente egli apparteneva già alla generazione di coloro per cui l'attico di Platone era divenuto antiquato e difficile da leggersi, e nel III secolo a. C. circolavano comunque in Egitto testi che offrivano parafrasi argomentate del *Fedone*[15]. Un'edizione fu probabilmente intrapresa già

[13] K. DEICHGRÄBER, *Die griechische Empirikerschule*, Berlin 1930, pp. 317-22; MANETTI e ROSELLI, *Galeno* cit., pp. 1593-600.

[14] D. SEDLEY, *Plato's auctoritas and the rebirth of the commentary tradition*, in J. BARNES e M. GRIFFIN (a cura di), *Philosophia Togata*, II, Oxford 1997, pp. 110-29; D. SEDLEY, *L'ironie dans le dialogue platonicien selon les commentateurs anciens*, in corso di stampa negli atti del colloquio su «La forme-dialogue chez Platon» (1997).

[15] A. CARLINI, *Commentarium in Platonis Phaedonem (?)*, in *Corpus dei papiri filosofici*, III, Firenze 1995, pp. 203-20, definisce il papiro un commentario, ma D. N. SEDLEY, *Plato's 'Phaedo' in*

nella seconda metà del III secolo[16]. In ogni caso i problemi linguistici dovettero avere un certo rilievo, se Panezio faceva considerazioni sulla desinenza del piuccheperfetto in Platone, e cosí, accanto alle motivazioni prettamente filosofiche, la spiegazione di tipo grammaticale divenne parte tradizionale dell'esegesi platonica[17]. Una mutata situazione spiega perché nei commentari platonici di età imperiale gli elementi linguistico-grammaticali abbiano scarsa rilevanza: ciò infatti è stato ricondotto da una parte al fenomeno dell'atticismo, che diffuse una rinnovata conoscenza dell'attico del V-IV secolo, dall'altra alla specializzazione degli strumenti che aveva visto nascere veri e propri dizionari di 'greco platonico' e che rendeva ormai superflua la spiegazione grammaticale elementare nel commentario filosofico.

2. *Il commentario come forma letteraria.*

2.1. Il commentario e le altre forme di esegesi.

L'attività didattica ha avuto un ruolo nella nascita del commentario, ma bisogna distinguere fra intento didattico e destinazione scolastica. Un intento didattico è quasi sempre inscritto nella stesura di un commentario, ma ciò non vuol dire che la sua destinazione sia sempre la scuola[18]. Inoltre, parlando di scuola, bisognerebbe ogni volta precisare di quale livello si stia parlando: le esigenze del maestro di scuola elementare erano senz'altro diverse da quelle del professore delle scuole di retorica o di filosofia, ma ciascuno aveva strumenti esegetici adatti al proprio scopo. La prassi scolastica in sé, proprio perché molto diversificata, non sembra aver condizionato la forma del commentario, almeno fino a dopo il IV secolo d. C., quando vi fu un'effettiva omologazione del sistema superiore di insegnamento in certe aree[19], che provocò una standar-

the third century B.C., in M. S. FUNGHI (a cura di), *Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze 1996, pp. 447-55, lo considera piuttosto una sintesi degli argomenti, una parafrasi molto speciale.

[16] Cfr. F. SOLMSEN, *The Academic and the Alexandrian editions of Plato's works*, in «Illinois Classical Studies», VI (1981), pp. 102-11; J. BARNES, *The Hellenistic Platos*, in «Apeiron», XXIV (1991), pp. 123-28.

[17] Cfr. DIOGENE LAERZIO, 3.65.

[18] Ciò è vero per Aristarco o Alessandro di Afrodisiade. Cfr. R. SHARPLES, *The school of Alexander?*, in R. SORABJI (a cura di), *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*, London 1990, pp. 83-111.

[19] Cfr. da ultimo E. LAMBERZ, *Proklos und die Form des philosophischen Kommentars*, in J. PÉPIN e H. D. SAFFREY (a cura di), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris 1987, pp. 1-20.

dizzazione della forma dei commentari. La prassi scolastica, soprattutto, non sembra essere stata una condizione sufficiente per la stesura di ampi commenti scritti. Sia i testi di Aristotele, Platone e Ippocrate, sia i testi dei maestri stoici ed epicurei erano letti e commentati nelle rispettive scuole; tuttavia nell'epoca imperiale, a fronte di grandi imprese di commento sistematico ai *corpora* degli scritti di Platone, Aristotele e Ippocrate, non si è conservata traccia di commenti continui scritti ai testi degli stoici[20]. Crisippo non era certo meno oscuro di Aristotele: Epitteto (II secolo d. C.), che aveva una sua scuola, lo riconosce, ma rifiuta l'attività esegetica e la cultura grammaticale come momento di formazione filosofica. Questo atteggiamento, rispecchiato anche nelle epistole di Seneca (I secolo d. C.)[21], spiega forse perché l'attività di commento dei testi canonici stoici rimanesse per lo piú orale. Sulla scuola stoica si riverbera anche un'opposizione fra scrittura e 'viva voce', di lontana origine platonica, che rispecchia la tensione fra insegnamento orale e cultura scritta, particolarmente, ma non esclusivamente, pertinente a discipline piú tecniche come medicina e retorica[22]. Galeno (II secolo d. C.) è cosciente delle difficoltà del commento scritto che deve rivolgersi a un lettore medio generico, mentre quello orale può adeguarsi al livello e alle conoscenze degli scolari e può utilizzare strumenti didattici di immediata evidenza: egli presenta talvolta i suoi commenti come una ripetizione di lezioni o discussioni oppure li vede destinati a un'analoga situazione scolastica, cioè la lettura guidata dal maestro. Anche di certi suoi commentari ad Aristotele e Teofrasto egli raccomanda l'uso solo nell'ambito di una lezione[23].

Purtroppo sappiamo ben poco sulle forme di commento ai testi in età prealessandrina: abbiamo visto sopra come progressivamente il commento continuo sia giunto ad essere uno scritto sistematico e ricco di contenuti. Ma il commentario di tipo aristarcheo è solo uno dei prodotti della letteratura tecnica ed esegetica, che, dal III secolo in poi, fu ricchissima. In questo campo le forme di espressione non furono mai codificate e ogni situazione comunicativa (l'ambito scolastico a tutti i suoi

[20] P. L. DONINI, *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, in *ANRW*, II, 36/7 (1994), p. 5089; l'esegesi epicurea si esprime per lo piú in forme diverse dal commento: cfr. E. PUGLIA, *La filologia degli epicurei*, in «Cronache Ercolanesi», XII (1982), pp. 19-34.

[21] EPITTETO, *Manuale*, 49; SENECA, *Epistulae*, 6.5-6, 108.23.

[22] L. ALEXANDER, *The living voice. Scepticism towards the written word in early Christian and in Graeco-Roman world*, in *The Bible in Three Dimensions*, «Journal for the Study of the Old Testament», suppl., serie 87 (1990), pp. 221-45.

[23] GALENO, *Commento a Sulle fratture*, 18b321 sgg. Kühn; ID., *Commento a Prognostico*, in *CMG*, V, 9.2, p. 328.4-22; ID., *Sui propri libri*, 11 (19.42 Kühn).

livelli, comunicazione fra scienziati, circolazione fra dotti e letterati, dedica a patroni e personaggi pubblici, divulgazione per un pubblico piú largo ecc.) le condizionò in modo diverso. In generale, però, si possono individuare, negli scritti esegetici, alcune forme piú comuni: il lessico, la parafrasi, il trattato a soggetto tendenzialmente monografico (σύγγραμμα), il commentario continuo (ὑπόμνημα). Tra queste forme non c'è una separazione netta, perché un lessico organizzato secondo la sequenza del testo e molto ricco può avvicinarsi a un commento, mentre spesso un ampio commento utilizza molto materiale lessicografico. La parafrasi di un testo può sia adeguarsi a un livello elementare, testimoniato nei papiri scolastici, sia servire a un uso specialistico e critico come nel caso di quella del *Fedone* citata sopra o della parafrasi di Andronico di Rodi (I secolo a. C.) alle *Categorie* di Aristotele. La parafrasi, inoltre, costituisce spesso una parte importante del commentario continuo di tipo aristarcheo. Ugualmente, un'opera ricca di citazioni con la relativa esegesi, come il 'commento' di Ipparco (II secolo a. C.) ai *Fenomeni* di Arato o i συγγράμματα di Aristarco, si differenzia dal commentario continuo solo perché non mantiene la sequenza del testo, ma la riorganizza per i propri scopi didascalici.

Forse si potrebbe definire il commentario come un'opera esegetica costituita dalla citazione, piú o meno selettiva, di segmenti di testo (i lemmi) ordinati secondo la sequenza dell'opera commentata e seguiti ciascuno da parti esplicative di ampiezza e contenuto variabili. È naturale che il materiale, i problemi siano comuni alle diverse forme di esegesi e quindi vi sia una continua osmosi fra di esse. Per esempio, è stato dimostrato che lessici sono stati estratti anche da materiale di commenti[24]. I commenti letterari pervenutici su papiro mostrano una commistione variabile di critica testuale e di elementi glossografici, parafrastici, mitografici, di erudizione antiquaria e scientifica. Le ambiguità di genere restano numerose: lo scritto *Sulla creazione dell'anima nel Timeo* di Plutarco (I secolo d. C.) è una monografia, anche se costituita dalla citazione di due passi contigui di Platone seguiti dall'esegesi. Anche lo scritto *Su Demostene* di Didimo, grammatico alessandrino di età augustea, è stato giudicato sia un'opera a soggetto (a causa del suo titolo) sia un commentario epitomato alle *Filippiche*[25].

[24] Per esempio il lessico omerico di Apollonio Sofista: cfr. M. HASLAM, *The Homer Lexicon of Apollonius Sophista. I*, in «Classical Philology», LXXXIX (1994), pp. 1-45.

[25] *PBerol.*, 9780r, è edito da L. Pearson e S. Stephens, Stuttgart 1983. Il testo è formato da una serie di lemmi irregolari seguiti da commento, con una *capitulatio* scritta sopra ogni colonna: la redazione del papiro, sia o no originaria, mostra comunque una destinazione d'uso diversa da quella di un commentario continuo, perché permette al lettore una consultazione per temi.

Il commentario è di per sé una struttura priva di centro, uno strumento estremamente duttile, un'opera aperta, suscettibile sia di essere ampliata, attraverso la registrazione di discussioni e interpretazioni precedenti, sia di subire selezioni drastiche, motivate dagli interessi dei singoli autori o destinate a offrire testi piú brevi e leggibili. Ma la selezione può appartenere già al momento compositivo: si può scegliere di spiegare solo i punti piú difficili o privilegiare orientamenti particolari. Il *Commento alle opinioni mediche del Timeo di Platone*, scritto da Galeno, è ovviamente un commento specializzato[26]. Fortemente selettivo è anche il commento anonimo al *Teeteto* di Platone (I secolo a. C. - I/II secolo d. C.), che cita nei lemmi solo ciò che Socrate dice o approva, identificando in questo la vera voce di Platone. Per questa sua duttilità il commento divenne il luogo privilegiato per l'accumulo e la sedimentazione di ogni genere di materiali eruditi, talvolta legati solo debolmente alle iniziali necessità esegetiche. Un campo particolarmente produttivo era l'analisi del materiale mitografico, in cui ogni ἱστορία poteva suggerire nessi con altre porzioni del mito, in una catena facilmente prolungabile[27].

Ma la scelta di un testo da commentare poteva avere una funzione organizzativa, fornendo un principio d'ordine su cui costruire le proprie ricerche. Il caso di Demetrio di Scepsi (II secolo a. C.), che scrisse un commento in ben trenta libri a sessantadue versi del II libro dell'*Iliade*, contenenti il catalogo dei Troiani[28], mostra un rovesciamento di valore fra testo e commento: il testo primario è in questo caso il commento che espone i risultati delle ricerche di Demetrio sulla topografia e le antichità della sua terra natale. Forse egli scelse la forma del commentario per acquisire prestigio sotto lo scudo di Omero, ma piú probabilmente perché riconosceva un valido punto di partenza in una fonte ormai entrata a far parte della scienza geografica. Anche Apollodoro di Atene (II secolo a. C.), nel suo monumentale commento al catalogo delle navi, imposta un confronto sistematico fra la toponomastica dell'epos e quella contemporanea. In questi casi l'esegesi omerica ha dunque la funzione di provocare una serie di osservazioni e riflessioni che costituiscono un saggio di geografia e topografia storica del mondo greco.

[26] Un esempio antico dello stesso tipo di commento sembra lo scritto di CLEARCO, *Sulle nozioni matematiche nella Repubblica di Platone* (fr. 3 Wehrli).

[27] Un esempio di commentario (a un testo ignoto) particolarmente ricco di erudizione in *POxy.*, 1611.

[28] *Iliade*, 2.816-77; la notizia è in STRABONE, 13.1.44-45 (C 603).

2.2. Galeno e la consapevolezza del genere.

La raccolta e classificazione sistematica degli autori del passato avviata dagli studiosi di Alessandria ha contribuito a selezionare il materiale, formare canoni e costruire schemi storiografici. La prima età imperiale conosce grandi operazioni di commento ai *corpora* di Platone, Aristotele e Ippocrate. L'esigenza di una interpretazione sistematica delle loro dottrine diventa ora primaria[29]. Fra i motivi che dettero l'avvio ci fu forse, nel caso platonico, la necessità di una reinterpretazione coerente dei dialoghi contro la lettura scettica dell'Accademia di mezzo; nel caso aristotelico, la necessità di confrontarsi con i testi reintrodotti in una larga circolazione solo con l'edizione di Andronico di Rodi (I secolo a. C.), che aveva ridefinito il canone aristotelico[30]; nel caso ippocratico, la volontà da parte di Galeno di superare le interpretazioni divergenti degli empirici e dei cosiddetti ippocratici. La documentazione su Platone è in gran parte perduta[31], ma ci rimangono i commentari di Galeno a Ippocrate e quelli di Alessandro di Afrodisiade ad Aristotele. Entrambi si sentono veri continuatori dell'autore commentato e si pongono alla pari con lui: vogliono metterne in rilievo la coerenza dottrinale, poiché intervengono in una tradizione esegetica varia e affollata. La forma del commentario è in loro ancora fluida e creativa, non irrigidita nello schema che sarà proprio dei commentari neoplatonici piú tardi, capace di rispondere a esigenze scientifiche che vanno oltre la prassi scolastica. Infatti l'esegesi analitica è il presupposto della riflessione creativa di Alessandro e il commento sistematico ne costituisce un momento formativo ineliminabile: come è stato osservato, il suo trattato *Sull'anima* trae fondamento dal commentario all'omonimo trattato aristotelico. Nell'ambito filosofico, il commento continuo rappresenta, nell'epoca imperiale, la principale forma dell'esegesi, che si affermò «come metodo prevalente, se non addirittura come l'unico metodo a disposizione della riflessione creativa»[32].

Galeno vuole costruire dalle opere ippocratiche un sistema di dottrine coerente e usa a questo scopo non solo il commento scritto alle ope-

[29] DONINI, *Testi* cit., pp. 5027-35.

[30] Ma cfr. i dubbi di J. BARNES, *Roman Aristotle*, in BARNES e GRIFFIN (a cura di), *Philosophia Togata* cit., pp. 1-69.

[31] Fino al II secolo d. C., rimane solo il commento anonimo al *Teeteto* (I secolo a. C. - I/II secolo d. C.): cfr. G. BASTIANINI e D. SEDLEY, *Commentarium in Platonis Theaetetum*, in *Corpus dei papiri filosofici* cit., pp. 227-562.

[32] DONINI, *Testi* cit., pp. 5041 sgg. e 5089.

re «piú autentiche e utili» di Ippocrate[33], ma anche i grandi trattati, come *Sull'utilità delle parti* o *Sulle dottrine di Ippocrate e Platone*. In essi egli compie un'operazione preliminare alla costruzione del sistema, cioè la conciliazione dell'immagine ippocratica con i riferimenti scientifici per lui fondamentali, Platone e Aristotele. Le affinità profonde fra le sue autorità sono da lui indicate proprio con i termini dell'esegesi: certi elementi di Ippocrate sarebbero infatti chiaramente 'spiegati' da Platone o Aristotele[34]. In questi trattati esegesi è la metafora che descrive un processo di sviluppo scientifico (di cui Ippocrate è l'iniziatore) il quale procede attraverso continue integrazioni di significato, essenzialmente attraverso qualificazione e specificazione, divisione e aggiunta di ciò che è stato omesso[35].

Il programma di commentare sistematicamente i trattati ippocratici nasce da necessità polemiche, per contrastare altre interpretazioni. La tradizione esegetica della scuola 'empirica', che aveva avuto molta influenza su alcuni commentatori contemporanei di Galeno, ha il doppio ruolo di essere nei suoi commenti il bersaglio privilegiato dal punto di vista dottrinale e di costituire allo stesso tempo, per la ricchezza e la qualità delle sue informazioni, il piú importante riferimento per la sua ἀρχαιολογία ippocratica. Galeno si confrontava con un canone di opere formato e con una ricca messe di esegesi, che comprendeva sia fonti orali – cioè quello che aveva appreso dai suoi molti maestri – sia fonti scritte, perfino antiquarie, come i commenti di Zeussi 'empirico', una vera rarità. L'estrema varietà di forme e di metodi della letteratura esegetica, in particolare di quella ippocratica, spiega forse perché, fin dai primi commenti, Galeno si ponga il problema di definire il compito specifico dell'esegesi: l'esegesi di un testo deve spiegare ciò che è oscuro e non dare dimostrazione della correttezza di quanto esso afferma[36]. Galeno sa perfettamente che il giudizio sull'autore è una parte dell'esegesi ed è normalmente praticato dai commentatori: il suo intento qui è solo di distinguere i diversi piani esegetici. Al trattato a soggetto spetta valutare la dottrina, la γνώμη, dell'autore; al commento, invece, spetta spiegare in primo luogo la λέξις, l'espressione di un testo, e solo in seconda istanza la dottrina[37]. Galeno ammette la possibilità di introdurre

[33] Cfr. in generale MANETTI e ROSELLI, *Galeno* cit., pp. 1557 sgg.

[34] Per esempio GALENO, *Sulle facoltà naturali*, 2.90 e 2.125 Kühn; ID., *Sul metodo terapeutico*, 10.14-15 Kühn; ID., *Sulle dottrine di Ippocrate e Platone*, in *CMG*, V, 4.1.2, p. 422.

[35] ID., *Sulle facoltà naturali*, 2.141 Kühn; cfr. ID., *Sull'utilità delle parti*, 1.8 (p. 15 Helmreich).

[36] Nel proemio del *Commento a Sulle fratture*, 18b318-22 Kühn.

[37] ID., *Sulle dottrine di Ippocrate e Platone*, in *CMG*, V, 4.1.2, p. 492.

una certa quantità di 'dimostrazione' (ἀπόδειξις) nel commento, ma essa non deve andare al di là di una certa misura. La preoccupazione per la misura è costante e rivela il carattere retorico dell'intera impostazione: il commentario ha una misura e un suo πρέπον. Galeno codifica differenti generi della letteratura scientifica, in questo caso il trattato e il commento, con una consapevolezza che non ha riscontro[38].

Ma Galeno va ancora oltre nel cercare di distinguere il compito di un commento a un testo scientifico da quello a un testo letterario. Pur muovendosi all'interno della tradizione aristarchea, tenta di contrastare la tendenza all'accumulo di erudizione e vuole rendere l'analisi grammaticale funzionale all'utilità didattica medica. Anche se per un verso considera Ippocrate un autore 'antico', e perciò assimilabile a Omero e agli altri classici, egli dichiara che le sue intenzioni comunicative sono diverse da quelle di Omero, Tucidide, Ctesia[39] perché appropriate a un discorso 'scientifico'. Adeguandosi al proprio oggetto, il commento 'scientifico' deve spiegare ciò che è oscuro ma avendo di mira l'utilità dell'arte, limitandosi a chiarire l'oscurità relativa senza perdere tempo a divinare su casi insolubili. Trascurando questioni storiche o antiquarie o le etimologie, selezionerà solo problemi rilevanti per la τέχνη, evitando inutili ripetizioni e occupandosi solo marginalmente della verifica del testo. Oltrepassare questi limiti significa scrivere un commento 'sofistico', cioè un commento scritto solo per fare sfoggio di erudizione e non per essere utile. Queste intenzioni non sono sempre mantenute da Galeno, ma nell'insieme egli raggiunge il suo scopo in larga misura. Uno dei modi di raggiungerlo è rimandare, nei commenti, alle sue opere monografiche per la 'dimostrazione' e, viceversa, nei suoi trattati, rimandare ai commenti per un'esegesi dettagliata[40]. D'altra parte, la legittimazione generale di Ippocrate essendo largamente scontata, l'esegesi può mantenersi per lo piú libera dall'obbligo di dimostrare la correttezza della dottrina[41].

[38] Nell'opera *Sull'ordine dei propri libri*, 19.56-57 Kühn, egli suggerisce un ordine di lettura della propria opera complessiva, in cui la parte ippocratica è costituita appunto dalla coppia inscindibile di trattati e commenti.

[39] Cfr. ID., *Sulla difficoltà di respirazione*, 7.850-52 Kühn; ID., *Commento a Sulle articolazioni*, 18a729 (Tucidide); ID., *Commento a Epidemie VI*, in *CMG*, V, 10.2.2, p. 141 (Ctesia); ID., *Sul coma*, in *CMG*, V, 9.2, p. 188 (Omero).

[40] Cfr. per esempio ID., *Commento a Epidemie I*, in *CMG*, V, 10.1, p. 116; ID., *Commento a Epidemie VI*, in *CMG*, V, 10.2.2, pp. 120, 128.

[41] Ma nel commento al *Prorretico*, che egli considera non autentico, Galeno polemizza con coloro che ritengono virtú dell'esegesi limitarsi a giustificare le espressioni di un testo per quanto palesemente false (*CMG*, V, 9.2, p. 52). Cfr. anche P. MANULI, *Lo stile del commento. Galeno e la tradizione ippocratica*, in G. GIANNANTONI e M. VEGETTI (a cura di), *La scienza ellenistica*, Napoli 1984, pp. 375-94.

E cosí Galeno, provvisto di una cultura grammaticale e retorica profonda, nel momento stesso in cui vuole ridurne la portata nel genere del commento scientifico, ottiene il risultato di dare al commentario una forte consapevolezza 'letteraria'. Esso presenta talvolta dei proemi di grande importanza metodologica: questi sono il luogo privilegiato per la discussione di questioni isagogiche, la cui rilevanza e quantità sono state recentemente messe in luce[42]. Quando il proemio manca, il commentario di solito è inserito in una serie continua (per esempio il gruppo di *Epidemie* o la sequenza di *Sulle fratture* e *Sulle articolazioni*), altrimenti la funzione del proemio è svolta dalla trattazione di uno dei primi lemmi (per esempio la discussione sul significato di prognosi nel commento al *Prognostico*). Il proemio orienta le aspettative del lettore e lo inquadra in un dibattito generale. Galeno inserisce spesso dei proemi 'differiti': il lunghissimo commentario agli *Aforismi*, oltre alla discussione del primo lemma con impostazione proemiale, ha altri due proemi, alla terza e all'ultima sezione, in cui sono ripresi aspetti metodologici importanti, come il ruolo della 'dimostrazione' nell'esegesi e il tema delle interpolazioni. L'esegesi di dettaglio è cosí studiatamente interrotta da questioni di livello piú generale e l'effetto conferma la costante preoccupazione per la 'misura'. La misura del commentario non riguarda solo la lunghezza, ma anche un'armoniosa proporzione degli elementi interni, in primo luogo un equilibrio fra le parti di commento. Ma è anche una proporzione fra elementi esegetici diversi, da quelli critico-testuali e linguistico-grammaticali alla presenza, molto significativa, di piccole monografie, di aneddoti e, soprattutto, di elementi autobiografici. Rispetto all'esegesi κατὰ μέρος, le digressioni su temi come il decorso delle malattie, sulla terminologia anatomica omerica, sulle febbri, sugli acquedotti romani ecc. costituiscono momenti di riflessione metodologica oppure permettono pause narrative che interrompono l'analisi, forniscono casi esemplari o funzionano come catalizzatori della polemica. Aneddoti e racconti autobiografici si intrecciano strettamente: il racconto di casi clinici noti o da Galeno direttamente osservati è relativamente frequente[43].

I riferimenti autobiografici sono un carattere costante delle opere di Galeno, ma nei commentari hanno una valenza particolare. In *Sull'ordine dei propri libri* Galeno indica due possibili lettori delle proprie ope-

[42] J. MANSFELD, *Prolegomena. Questions to Be Settled Before the Study of an Author or a Text*, Leiden 1994, pp. 117-76.

[43] GALENO, *Commento a Prognostico*, in *CMG*, V, 9.2, p. 369.3; ID., *Commento a Fratture*, 18b567-69 Kühn; ID., *Commento a Articolazioni*, 18a346-51 Kühn.

re[44]: il primo, fornito di buona παιδεία, ama la verità e possiede gli strumenti scientifici per accedervi; il secondo è meno esperto, ma conosce il carattere, la vita e le opere di Galeno, che testimoniano la verità delle dottrine. Nei commentari gli elementi autobiografici sono appunto la testimonianza della sua legittimazione professionale, la garanzia della sua validità di interprete non 'sofistico' ma autenticamente scientifico. Il suo lettore, come egli stesso dice, ha una formazione medica di livello medio-alto e include non solo professionisti ma anche colti dilettanti[45]. L'alta qualità letteraria del commentario galenico è dunque funzionale alla sua destinazione. Infatti, anche se l'esegesi di Galeno è rivolta sempre al giovane che impara la τέχνη, lo studente è spesso solo un destinatario 'mediato' e i lettori diretti dei suoi commenti sono invece maestri che a loro volta spiegano Ippocrate ai giovani. Galeno si rivolge insomma ai suoi stessi colleghi, proponendosi come il perfetto τεχνίτης e il maestro ideale.

3. *Criteri di esegesi.*

Le piú antiche interpretazioni di Omero hanno spesso ricercato un significato piú profondo del contenuto mitico dei poemi. Per quanto si parli comunemente di interpretazioni 'allegoriche' già per Teagene di Reggio (VI secolo a. C.) o Stesimbroto di Taso (V secolo a. C.), il concetto di 'allegoria', 'dire qualcosa intendendone un'altra', nasce propriamente dopo lo sviluppo della retorica, che la classifica come un tropo. Il termine usato per questo tipo di interpretazioni nel IV secolo a. C. è ὑπόνοια (significato nascosto, intendimento profondo), e fa riferimento a qualunque significato che non sia quello letterale e superficiale[46]. Quando si parla di allegoria, bisogna chiarire se la si intende come un criterio di lettura o di scrittura, se la si vede cioè come un atteggiamento di chi interpreta o di chi scrive. L'autore del papiro di Derveni attribuisce a Orfeo la volontà di esprimersi in maniera enigmatica, cioè un'intenzione allegorica, e questo naturalmente legittima l'esegesi allegorica proposta dall'interprete. Anche nel caso di alcuni interpreti di

[44] ID., *Sull'ordine dei propri libri*, 19.53 Kühn (il suo lettore ideale); cfr. ID., *Sull'ottimo medico*, 1.58 Kühn.

[45] Cfr. ID., *Commento a Fratture*, 18b321 e 363 Kühn; ID., *Commento a Sulla natura dell'uomo*, in *CMG*, V, 9.1, p. 92. Consapevole delle molteplici possibilità di lettura, egli offre esplicitamente un doppio livello di esegesi di un passo del *Prognostico*, da utilizzare a scelta: cfr. ID., *Commento a Prognostico*, in *CMG*, V, 9.2, pp. 298-99.

[46] J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, Paris 1976, pp. 85-92.

Omero, Pseudo-Eraclito (I secolo d. C.) e Porfirio (III secolo d. C.) attribuiscono al poeta un'analoga volontà allegorica. Ma scorgere significati nascosti nei poeti non necessariamente implicava chiedersi quale fosse l'intenzione dell'autore; anzi, prima ancora che al testo dei poeti, un atteggiamento abbastanza comune attribuiva valore simbolico al 'mito', inteso come il modo di interpretare il mondo degli antichi saggi. In questa direzione va il lavoro svolto dagli stoici, comunemente visti come campioni dell'interpretazione 'allegorica', perché essi non si interessano ai poeti per loro stessi ma in quanto testimoni delle 'concezioni comuni' (κοιναὶ ἔννοιαι)[47].

'Spiegare Omero con Omero' è un principio piú recente, che si sviluppa nella filologia alessandrina – la formulazione è forse aristarchea – e rappresenta l'introduzione di qualcosa di nuovo nella tradizione esegetica, che ha le sue origini nella *Poetica* aristotelica. Esso presuppone che l'autore sia interprete di se stesso, in quanto si identifica formalmente con la propria opera, e che in essa se ne possano individuare i caratteri essenziali, sia sul piano della λέξις che su quello della διάνοια (si pensi al τὸ Ὁμηρικόν di Aristarco): si tratta di un principio analogico interno che si concentra sull'intenzione dell'autore, sulla sua 'poetica'. Nello sviluppo della critica omerica, dai *Problemi* aristotelici in poi, esso rappresentò un modo di storicizzare il testo. 'Spiegare Omero con Omero' implicava la consapevolezza della distanza, il tentativo di individuare τὸ Ὁμηρικόν attraverso l'esame sistematico del testo; e giustificava anche, in alcuni casi, il confronto con costumi piú antichi o con popoli marginali considerati 'arcaici'[48].

Nella critica alessandrina di derivazione aristotelica la 'correttezza' o la validità del testo sono funzionali alla realizzazione poetica e dunque sono concetti relativi e non assoluti[49], mentre il problema della 'verità', in senso assoluto, è parte costituente delle interpretazioni di tipo allegorico che hanno come riferimento un criterio di verità esterno. L'opposizione fra i due principî non è quindi fra interpretazione letterale e non letterale, ma fra ciò che è coerente con le strutture narrative, logiche e metaforiche di un testo e ciò che non lo è, che viene imposto in qualche modo dall'esterno: l'allegoria può essere accettata dai filologi di impostazione alessandrina solo se riconosciuta come intenzione dell'au-

[47] A. A. LONG, *Stoic readings of Homer*, in R. LAMBERTON e J. J. KEANEY (a cura di), *Homer's Ancient Readers*, Princeton 1992, pp. 41-66; D. OBBINK, *'What all men believe must be true': common conceptions and consensus omnium in Aristotle and Hellenistic philosophy*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», IX (1992), pp. 193-231.

[48] ARISTOTELE, *Poetica*, 1461a1-4 e fr. 166 Rose.

[49] *Ibid.*, 1460b6 sgg.

tore[50]. La differenza è fra una concezione 'lineare' del testo poetico, concepito come struttura narrativa o drammatica organizzata per un proprio fine – tipica della critica di ascendenza aristotelica –, e una concezione 'circolare' del testo, suscettibile di aprirsi in ogni momento per accogliere significati allegorici. Da qui deriva la minore adesione dell'interpretazione di tipo allegorico alla sequenza narrativa del testo: non sappiamo in effetti se l'interpretazione 'allegorica' di Omero di Cratete di Mallo (II secolo a. C.), la cosiddetta *Σφαιροποιία*, fosse espressa nella forma di commentario continuo al testo omerico o di un'opera che ricostruiva la struttura del cosmo servendosi di Omero[51].

Il problema della correttezza del testo, in relazione a norme interne o esterne, estetiche o morali, rispetto a concezioni filosofiche o scientifiche, riguarda tutti i campi dell'esegesi antica e si pone al livello piú alto, quello del giudizio (κρίσις) sugli autori. In generale i testi oggetto di commento sono quelli che sono stati riconosciuti come autorevoli. L'autorevolezza della tradizione induce perciò un atteggiamento favorevole nell'interprete e il testo tende ad essere giustificato anche nei casi in cui presenta gravi difficoltà. Ma non è sempre cosí: per quanto l'interpretazione allegorica abbia spesso funzione difensiva e legittimante e gli strumenti della filologia alessandrina siano stati usati a scopo apologetico[52], si scrivono anche esegesi ostili e commenti 'contro': Galeno scrive il commento al *Prorretico* ippocratico, da lui considerato prodotto di un falsario, per dimostrare che espone dottrine scorrette, indegne di Ippocrate, ed espellerlo dal canone. Anche i commenti ostili, comunque, confermano che l'esegesi presuppone sempre l'esistenza di un valore attribuito dalla tradizione, che in questo caso si vuole contestare.

Le strategie di giustificazione sono diverse a seconda degli autori. Abbiamo accennato sopra al fatto che l'elaborazione aristotelica aveva in certa misura liberato i poeti dall'obbligo di rispettare ogni 'verità' o 'correttezza' esterna ai fini della poesia: il concetto di 'licenza poetica', inoltre, dava loro un ampio margine d'azione[53]. Nell'ambito filosofico e scientifico varie sono le strategie di giustificazione e accenneremo soltanto ad alcune. Per esempio Galeno e Alessandro di Afrodisiade giu-

[50] Cfr. A. CUCCHIARELLI, *«Allegoria retorica» e filologia alessandrina*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», XV (1997), pp. 210-30.

[51] Cfr. da ultimo J. I. PORTER, *Hermeneutic lines and circles: Aristarchus and Crates on the exegesis of Homer*, in LAMBERTON e KEANEY, *Homer's Ancient Readers* cit., pp. 67-114.

[52] Cfr. A. ROSELLI, *Appunti per una storia dell'uso apologetico della filologia: la nuova edizione di Demetrio Lacone (PHerc 1012)*, in «Studi Classici e Orientali», XL (1990), pp. 117-38.

[53] Cfr. R. MEIJERING, *Literary and Rhetorical Theories in Greek Scholia*, Groningen 1987, pp. 54-98. Completamente diverso è, naturalmente, il rapporto della storiografia con la verità.

stificano passi oscuri di Ippocrate e Aristotele (dove non ci siano problemi di tradizione del testo) come un effetto del loro stile, caratterizzato da brevità (nel caso ippocratico, brevità di scrittore 'antico'; nel caso aristotelico, brevità dovuta alla situazione scolastica). Cosí l'oscurità riguarda solo il piano della λέξις e non la dottrina, della quale, grazie alla loro superiore conoscenza del contesto, basata sul principio di spiegare l'autore con se stesso, possono offrire una corretta interpretazione, traducendola per mezzo della parafrasi in un linguaggio per loro accettabile.

Un altro esempio è fornito dai commenti ai dialoghi platonici: in essi si pose presto un problema interpretativo a proposito di certe affermazioni socratiche. Lo strumento essenziale per risolvere queste difficoltà fu l'elaborazione del concetto di 'ironia socratica', che permette di interpretare in modo 'non letterale' parti del testo platonico e di liquidare l'attribuzione a Platone di opinioni sgradite, non tenendone conto perché ironiche. Per questo scopo si utilizzano anche gli strumenti grammaticali (per esempio, l'uso di certe particelle rivelerebbe la presenza di ironia)[54].

Un altro modo per convalidare la verità di un testo è far ricorso a distinzioni e qualificazioni sottintese o comunque inespresse. È il meccanismo logico che porta a scoprire a quali condizioni un'affermazione generale è vera. Galeno, per esempio, espone il proprio rapporto con i testi ippocratici nel trattato *Sul metodo terapeutico* e presenta se stesso come un completamento di Ippocrate, poiché aggiunge ciò che Ippocrate ha omesso, dà distinzioni (διορισμοί) delle questioni non sufficientemente distinte, espone chiaramente ciò che non è chiaro[55]. Nei commenti si comporta allo stesso modo, inserendo spesso le distinzioni mancanti: per esempio nel commento a *Sulla natura dell'uomo*, a spiegazione di «bisogna sapere che l'uomo è al massimo del calore il primo giorno della sua esistenza», dice: «Se si parla in generale di 'al massimo del calore', senza distinzione, 'nel primo giorno dell'esistenza dell'uomo', il discorso non è vero: in effetti l'uomo è al massimo del calore, ma se si parla di 'calore innato', questo è infatti in massima quantità nei bambini»[56]. L'autore del commento al *Teeteto* si serve dello stesso espediente esegetico ogniqualvolta osserva che certe frasi platoniche non hanno valore assoluto ma relativo, e fornisce i termini di riferimento sottintesi[57].

[54] SEDLEY, *L'ironie* cit.

[55] GALENO, *Sul metodo terapeutico*, 10.420 sgg. Kühn.

[56] ID., *Commento a Sulla natura dell'uomo*, 12 (6.64 Littré), in *CMG*, V, 9.1, p. 79; cfr. anche ID., *Commento a Epidemie VI*, in *CMG*, V, 10.2.2, p. 111.

[57] Cfr. BASTIANINI e SEDLEY, *Commentarium* cit., p. 258.

Alla base di tutte le strategie di giustificazione, è chiaro, c'è una generale presunzione di verità del testo, un pregiudizio favorevole che può accostarsi a quello che oggi è chiamato 'principio di carità'[58]. È ancora una volta Galeno che si mostra perfettamente consapevole di tale principio, quando dice: «è antico il discorso che in generale al brivido segue la febbre e tuttavia non è affatto vero, neppure se si facciano le opportune distinzioni, come in effetti è necessario distinguere, se si interpretano in spirito di amicizia (φιλικῶς) i testi degli antichi e non li si accusa con ostilità»[59].

4. *Dalla mediazione alla sostituzione: epitomi ed 'enciclopedie'.*

I commenti hanno rappresentato una delle principali mediazioni per la conoscenza dei testi del passato, sempre piú necessaria a causa dell'evoluzione dei lettori. Dopo essere stati un luogo aperto all'espressione della πολυμάθεια, della curiosità erudita, i commenti si adattarono nel tempo a nuovi scopi ed esigenze. Cosí i monumentali commenti a Omero, troppo ricchi di materiale erudito, furono epitomati e poi fusi insieme ad altri commenti per un pubblico piú largo, che non possedeva piú strumenti sufficienti oppure voleva raggiungere piú in fretta un buon livello di educazione. I gusti e le necessità dei lettori modificarono anche l'equilibrio fra le differenti componenti esegetiche: per esempio nei commenti ai testi di Tucidide e Demostene fu tagliato il materiale storico-antiquario e giuridico a favore dell'esegesi retorica, piú funzionale agli scopi scolastici[60].

Tuttavia il commento è una forma di mediazione fra testo e pubblico, che lascia ancora al lettore la possibilità di partecipare al percorso esegetico. Con l'allargarsi dell'alfabetizzazione, fra il I e il III secolo d. C., nuove fasce di pubblico favorirono lo sviluppo e la diffusione di generi letterari che offrivano un prodotto preconfezionato, in grado di presentare un compendio di facile fruizione. L'ellenismo aveva realizzato un grande sforzo di recupero e classificazione del passato, sia storico che letterario, e un'organizzazione dei dati in campo letterario, geografico, cronologico e storico. L'impostazione sistematica guida gli stu-

[58] I. SLUITER, *Metatexts and the principle of charity*, in corso di stampa in P. SCHMITTER e M. J. VAN DER WAL (a cura di), *Metahistoriography*, Münster 1998.

[59] GALENO, *Sulle cause dei sintomi*, 7.188 Kühn.

[60] H. MAEHLER, *Die scholien der Papyri in ihrem Verhältnis zu den Scholiencorpora der Handschriften*, in *La philologie* cit., pp. 123-24.

di di cronologia di Eratostene e di Apollodoro di Atene (II secolo a. C.) e nel campo storico il fiorire della storia 'universale' (Eforo, Polibio ecc.) rispecchia un'esigenza simile, quella cioè di coordinare i vari dati secondo un unico principio di interpretazione. Il fenomeno, comune a molte discipline, contribuí alla produzione e alla fortuna di dossografie, introduzioni essenziali, epitomi, florilegi: la dossografia fisica di Aezio (I secolo d. C.), quella etica di Ario Didimo (I secolo a. C. - I d. C.), i *Placita philosophorum* di Pseudo-Plutarco (II secolo d. C.), la stessa *Raccolta di vite e dottrine dei filosofi* di Diogene Laerzio (III secolo d. C.) esemplificano, nel campo filosofico, questo bisogno di presentare un quadro completo e organizzato della propria disciplina. Si tratta insomma di una tendenza alle 'enciclopedie' di settore che rispondeva sia a bisogni didattici sia allo scopo della divulgazione.

Nati con una motivazione filosofica precisa, tali strumenti si prestarono in seguito anche a una funzione divulgativa. Ma la versione puramente divulgativa della πολυμάθεια, una sorta di Readers' Digest degli antichi, è costituita in primo luogo dalle raccolte di *mirabilia*, dai sommari dei contenuti delle commedie e delle tragedie, dalle raccolte di χρεῖαι, dalla *Storia varia* ecc. Compendi, sommari o epitomi non hanno di per sé una funzione divulgativa: i loro primi esempi (epitomi platoniche di Aristotele e Teofrasto, l'epitome erodotea di Teopompo ecc.) testimoniano in realtà di un metodo di studio approfondito, preliminare alla produzione di opere originali, oppure si propongono di rimettere in circolazione materiale antico per favorirne la diffusione, spesso a scopo di propaganda (per esempio le epitomi da Polibio e Fannio di M. Giunio Bruto, secondo la concezione di storia modello e guida del presente). Le autoepitomi, cioè le epitomi di opere ponderose curate dagli stessi autori (come Epicuro, Crisippo, Efestione ecc.), furono un efficace strumento didattico per raggiungere i principianti e un pubblico piú vasto. Ma l'ampliarsi del pubblico portò un poco alla volta al degrado degli strumenti che dovevano raggiungerlo piú facilmente. Si passò dalla classificazione intellettuale articolata, di ascendenza aristotelica, alla nozione di sapere come puro accumulo con esigenza di totalità.

In questo senso sono esemplari due opere che hanno in comune il titolo, *Biblioteca*, che ne descrive il carattere di puro sapere libresco. La sistemazione dell'eredità del passato operata da Diodoro Siculo (I secolo a. C.) nella *Biblioteca storica*, con il suo programma di storia universale, costituisce un'enorme epitome di tutti i libri di storia precedenti, che vuole risparmiare al lettore ogni fatica: anche quando ha fonti di prima mano, Diodoro le confronta con i libri e l'autorevolezza delle fon-

ti scritte è prevalente rispetto alla sua esperienza personale[61]. La *Biblioteca* di Pseudo-Apollodoro (II secolo d. C.) rivela chiaramente nell'epigramma iniziale l'intento di sostituire le fonti primarie, molte e disperse, per offrire al lettore un cosmo già pronto:

> Le spire del tempo attingi alla mia
> cultura e apprendi gli antichi miti,
> non rivolgere lo sguardo alle pagine di Omero o all'elegia
> o alla Musa tragica o alla poesia melica;
> non cercare nei versi sonori dei poeti ciclici, ma guarda a me
> e in me troverai tutto ciò che il mondo contiene[62].

Enciclopedia mitica, l'opera di Pseudo-Apollodoro ripete l'antico schema genealogico esiodeo, ma lo usa come puro modo narrativo, che non articola né organizza il materiale. Prevale l'accumulo da diverse fonti ma senza nessuna valutazione sulla loro attendibilità, nessuna scelta fra varianti contraddittorie: come è stato osservato, si tratta di un discorso prodotto per 'agglutinazione'[63].

Gli esempi citati rispondono a esigenze sistematiche e di completezza ma assolutamente settoriali; non è mai esistita invece, o almeno è molto difficile ricostruirla nella tradizione greca, una concezione unitaria e organizzata di tutti i campi del sapere: l'ἐγκύκλιος παιδεία, la 'cultura generale', espressione su cui si è ricalcata la moderna nozione di 'enciclopedia', è stata a lungo solo un ideale percorso educativo dai contorni instabili, di volta in volta adattati al punto di vista dei singoli autori. I molti scritti di 'Storia varia' (ἱστορία ποικίλη) non offrono un'organizzazione unitaria del sapere, ma, semmai, una raccolta di curiosità di tutti i generi: l'enciclopedia in senso moderno è nota solo parzialmente al mondo latino, che ha visto la produzione di alcuni 'enciclopedisti' (Catone, Varrone, Celso, Plinio)[64]. Ma l'insieme delle discipline raccolte in queste opere come ἐγκύκλιος παιδεία è molto fluttuante e una fissazione delle sette 'arti liberali' è fenomeno solo altomedievale[65].

L'unico esempio di 'classificazione unitaria' è attestato in un testo che all'ἐγκύκλιος παιδεία vuole opporsi in modo radicale, sulla scia di una lunga tradizione filosofica che aveva criticato i fondamenti razionali delle discipline liberali (grammatica, retorica, aritmetica, musica

[61] DIODORO SICULO, 1.1, 3.11.3.

[62] Trad. it. di P. Scarpi. L'epigramma è conservato solo da FOZIO, *Biblioteca*, cod. 186, p. 142a-b.

[63] M.-M. MACTOUX, *Panthéon et discours mythologique. Le cas d'Apollodore*, in «Revue d'Histoire des Religions», CCVI (1989), pp. 255 sgg.

[64] Cfr. F. DELLA CORTE, *Enciclopedisti latini*, Genova 1946.

[65] I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984.

ecc.). L'opera *Contro i professori* di Sesto Empirico si pone il fine di confutare la validità delle singole discipline, una per una. Il risultato paradossale dell'opera di Sesto è che egli produce una sorta di (anti)-enciclopedia. Nel partire dalla convinzione scettica che contino le argomentazioni e non le persone, Sesto è in primo luogo estremamente diffuso nella citazione dei suoi avversari ma estremamente parco nella citazione delle fonti scettiche, e dunque la visibilità ed evidenza pende dalla parte degli avversari dogmatici. In certo modo la sua opera di sistematica confutazione produce una *summa*, un'epitome argomentata di tutte le discipline che egli combatte, le quali, proprio per effetto di questa confutazione – forse per la prima volta nella tradizione greca –, da discipline che hanno sempre intrecciato fra loro rapporti problematici e instabili, appaiono come parti di un unico sistema, parti di un unico grande errore intellettuale, l'errore dogmatico. L'intento sistematico condiziona Sesto in un modo che travalica le sue stesse convinzioni teoriche: infatti, per quanto consapevole che la confutazione degli argomenti piú generali comporta la confutazione virtuale conseguente di tutti gli argomenti che ne dipendono, egli sceglie di proseguire la confutazione sistematica nei dettagli, per ragioni di efficacia retorica e non per necessità dottrinale[66]. Da questa sua scelta deriva, ironicamente, l'importanza di Sesto per la nostra conoscenza della storia di quelle discipline a cui voleva sottrarre il compito di formare l'uomo, in nome, scetticamente, della sola accettazione del βίος, della vita comune.

[66] SESTO EMPIRICO, *Contro i grammatici*, 96; cfr. F. DECLEVA CAIZZI, *Sesto e gli scettici*, in «Elenchos», XIII (1992), pp. 280-81.

HANS-ULRICH CAIN

Copie dai «mirabilia» greci

Un tratto essenziale nell'aspetto esterno degli spazi abitativi del mondo antico è, per la gran parte, il loro carattere non innovativo ma invece convenzionale se non addirittura rievocativo. È in questo contesto che la storia delle copie nel mondo antico gioca il suo vero ruolo. È noto che, a partire dall'epoca tardoellenistica, sostanzialmente tutte le nuove costruzioni – siano case private o edifici pubblici – presentano vari elementi che riconducono a epoche piú antiche. Gli oggetti e i motivi di cui si parla possono essere testimonianze originali di periodi passati, oppure imitare o evocare lo stile e il gusto di uno o piú periodi. In questo contesto non c'era praticamente alcun limite ai modi e alla maniera in cui il tale oggetto, disposto nel tal luogo ed elaborato nella tale forma, potesse ogni volta alludere allo stile e alla composizione di un'arte piú antica. Si poteva trattare di copie di opere famose, cosí come di reinvenzioni eclettiche capaci di fondere l'una con l'altra – in conformità a uno stile e a un gusto propri dell'epoca – forme e correnti artistiche di momenti storici differenti. I motivi e le forme stilistiche oggetto di copia valgono come singole citazioni di un'arte ritenuta esemplare o almeno altamente apprezzata; ma, d'altro canto, la nuova maniera compositiva e i modi in cui veniva presentata costituiscono valide espressioni di idee e valori contemporanei. La nuova concezione può seguire norme generali, oppure essere l'espressione individuale di un'intuizione personale. L'aspetto di un complesso pubblico o privato dipenderà essenzialmente dalle disponibilità finanziarie del proprietario, acquirente o committente; quindi dalla sua posizione sociale, dal suo ideale culturale – e dalla consapevolezza relativa – e, infine, dall'effetto che si intende produrre sul pubblico e sulle sue aspettative.

Che si pensi all'impostazione architettonica di un edificio, a una successione di vani o anche a una camera singola, oppure alla decorazione pittorica delle pareti e dei soffitti o alla decorazione di determinati pavimenti con emblemi musivi, sembra che, nel corso dei secoli, nessun ambito sia rimasto al riparo dal fenomeno della copia. Per noi oggi gli

esempi piú comuni sono costituiti dalle copie dei tipi ideali della statuaria e del rilievo: già a partire dall'epoca rinascimentale, infatti, essi contribuirono ad aumentare, preziosi beni d'arredo, il fascino di palazzi di re e principi (e, successivamente, anche di grandi progetti museali). Grazie alla durevolezza del materiale, tali opere si sono conservate meglio nel tempo rispetto agli effimeri affreschi e ai dipinti su tavola, cosí come rispetto alla produzione artistica – andata perduta – in metalli preziosi e in avorio, in pietre preziose o in legni rari e pregiati. Tuttavia, i riflessi di motivi e forme stilistiche piú antichi sono presenti in quasi tutti i generi dell'artigianato d'arte greco e romano: la toreutica, per esempio, la glittica, la ceramica e la produzione di terrecotte; essi provano che, almeno a partire dalla metà del II secolo a. C., ovunque e in ogni ambito della vita quotidiana era diffuso il bisogno di circondarsi delle meraviglie dell'arte greca[1].

Era il tempo in cui si inaugurava un dibattito, dai toni vivaci e appassionati, su questioni relative a modelli artistici e culturali. In quella temperie, tanto nei discorsi all'interno delle botteghe che nelle lezioni di retorica, i pregi delle varie correnti artistiche e dei modelli teorici dovettero essere oggetto di comparazione e di giudizio[2]. Lo scultore e toreuta Pasitele, proveniente da una città greca dell'Italia meridionale, redasse allora cinque libri in cui erano raccolti tutti gli *opera nobilia* della terra, con una descrizione e un giudizio di valore[3]. Purtroppo nulla è sopravvissuto del contenuto di quest'opera. È tuttavia possibile pensare che, al pari di alcuni suoi predecessori, Pasitele abbia analizzato famosi capolavori dell'arte figurativa piú antica in base a criteri formali e contenutistici, valutandoli poi soprattutto da un punto di vista etico-morale. Anche in epoca successiva, del resto, la prospettiva di tipo tematico e contenutistico continuò a prevalere, quando si dovevano scegliere fra i *mirabilia* gli esempi piú adeguati: si trattasse di copie o libere imitazioni, oppure di reinvenzioni di tipo eclettico.

[1] Cenni per una storia della valutazione del fenomeno delle copie nel mondo antico in P. ZANKER, *Zur Funktion und Bedeutung griechischer Skulptur in der Römerzeit*, in *Le classicisme à Rome aux I^{ers} siècles avant et après J.-C.* («Entretiens Hardt», XXV), Vandœuvres-Genève 1979, pp. 283 sgg.; ID., *Nachahmen als kulturelles Schicksal*, in *Probleme der Kopie von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*, München 1992, pp. 9 sgg.; T. HÖLSCHER, *Römische Bildsprache als semantisches System*, in «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse», 2 (1987), pp. 74 sgg.

[2] F. PREISSHOFEN, *Kunsttheorie und Kunstbetrachtung*, in *Le classicisme* cit., pp. 263 sgg.

[3] PLINIO, *Naturalis historia*, 36.39: «Pasiteles, qui et quinque volumina scripsit nobilium operum in toto orbe».

1. *Le modalità del copiare: clonazione, riproduzione, interpretazione.*

Per quanto desiderabile fosse l'acquisizione di *opera nobilia* dell'arte greca, tuttavia il desiderio incondizionato di possedere riproduzioni esatte e genuine non può aver rappresentato l'impulso decisivo per il fenomeno della copia. Nell'ultimo quarto di secolo i risultati della ricerca hanno dimostrato in modo sempre piú chiaro che scultori, pittori, toreuti e coroplasti dell'epoca intrattenevano un loro proprio dialogo, di volta in volta diverso, con i *mirabilia graeca*: in questo modo, a loro piacere o in relazione alla committenza, e in conformità al mutevole gusto dell'epoca, essi intendevano reinterpretarli, e dunque migliorarli e, in ogni caso, mutarli[4]. A quanto ci è dato giudicare in base al materiale a disposizione e alla metodologia della critica delle copie, sembra che solamente in rari casi si sia proceduto a una riproduzione esatta fin nel minimo dettaglio. Certo non v'è da dubitare che talvolta venissero richieste copie intese nel senso di clonazioni perfette. Infatti, a parte il caso dei provvedimenti di tipo restaurativo – che rendevano necessario ricreare parti sostitutive degli originali danneggiati[5] –, anche aneddoti letterari raccontano di situazioni eccezionali in cui è espressamente menzionata, per uno scopo determinato, la richiesta di copie o falsificazioni di questo tipo.

Cosí, per esempio, Antioco II, re di Siria, avrebbe fatto riprodurre alcune immagini di culto nell'isola di Cipro in modo cosí somigliante al vero da riuscire poi a scambiarle con gli originali senza che nessuno se ne accorgesse[6]. Evidentemente per il sovrano era importante l'aura delle statue di culto autentiche al momento di introdurre nella città di Antiochia – residenza reale di recente fondazione – un culto divino degno della tradizione antica e che fosse quanto piú possibile convincente. Al tempo stesso egli attribuiva però importanza alla perfezione delle copie, perché i legittimi possessori restassero all'oscuro della sua azione sacrilega. Un altro esempio noto riguarda una statuetta di Eracle attribuita a Lisippo che aveva dovuto appartenere già ad Alessandro Ma-

[4] La bibliografia relativa è ora raccolta in modo sistematico da C. GASPARRI, *s.vv.* «Copie» e «Copisti», in *EAA*, Supplementi, II (1994), pp. 267 sgg.

[5] Un esempio è la metopa in terracotta, raffigurante tre divinità in trono, del tempio arcaico di Apollo a Termo, che fu restaurata in epoca ellenistica: cfr. R. A. STUCKY, *Die Tonmetope mit den drei sitzende Frauen von Thermos: ein Dokument hellenistischer Denkmalpflege*, in «Antike Kunst», XXXI (1988), pp. 71 sgg., e I. SCHEIBLER, *Griechische Malerei der Antike*, München 1994, p. 22.

[6] LIBANIO, *Orazioni*, 11.110-13. Cfr. J. BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, rist. Stuttgart-Basel 1956, II, p. 145 [trad. it. Firenze 1988[2]].

gno, Annibale e Silla prima di entrare in possesso, nel I secolo d. C., di un privato romano di nome Nonius Vindex[7]. La critica della tradizione testuale ha tuttavia dimostrato che la statuetta non era un'opera originale, ma probabilmente una copia di eccellente fattura oppure una falsificazione perfettamente riuscita nello stile della scultura tardoclassica. Dunque il Romano simulò il possesso di un presunto *opus nobile* di provenienza reale o aristocratica cosí da far crescere l'importanza della propria persona e della propria casa. Casi simili, che ben si accordano allo spirito di rivalità fra i collezionisti d'arte romani, potevano ripetersi in ogni momento. Di fatto dovevano esistere abili scultori, pittori e toreuti cosí capaci e dotati nella produzione di copie che le loro repliche assomigliavano ai famosi originali tanto da poter essere confuse con essi[8].

Nei monumenti conservati, tuttavia, si trovano solo relativamente pochi esemplari per i quali è in dubbio se si tratti di opere originali oppure di copie piú tarde[9]. Quasi senza eccezione prevalgono invece opere che da un punto di vista tipologico e iconografico fanno riferimento – in modo preciso oppure solo superficiale – a *mirabilia* dell'arte greca, ma la cui cifra stilistica è ben diversa rispetto a quelli. Non si può praticamente mai riscontrare l'intento di riprodurre correttamente neppure lo specifico trattamento della superficie: cosa che si deve anche ai metodi meccanici di riproduzione della tecnica antica.

Molte botteghe dovevano avere a loro disposizione un ricco assortimento di calchi in gesso e di matrici in argilla che venivano presi dagli originali in scala 1:1 (fig. 1)[10]. Grazie a un apposito metodo di riproduzione – il cosiddetto procedimento «per punti» – era possibile trasferire sulla copia sostanzialmente qualsiasi punto del modello[11]. In questo modo, dunque, nelle maggiori botteghe si potevano produrre copie in scala naturale cosí come ingrandimenti e riduzioni proporzionali. Talvolta sembra che i copisti abbiano volutamente lasciato alcuni di questi

[7] STAZIO, *Silvae*, 4.6; MARZIALE, 9.43-44. A questo proposito cfr. H. G. MARTIN, *Römische Tempelkultbilder*, Rom 1987, pp. 162 sgg.

[8] PLINIO, *Naturalis historia*, 34.18(47), su Zenodoro, che in questo modo avrebbe copiato perfettamente due coppe di Calamide, maestro di epoca classica.

[9] Come esempio controverso si può far riferimento alla replica berlinese di un Dioniso di epoca classica: cfr. J. DÖRIG, *Kalamis-Studien*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXX (1965), pp. 177 sgg. e figg. 24 sgg. (con bibliografia).

[10] H. FRONING, *Die ikonographische Tradition der kaiserzeitlichen mythologischen Sarkophagreliefs*, ivi, XCV (1980), pp. 322 sgg.; C. REINSBERG, *Studien zur antiken Toreutik*, Hildesheim 1980, e C. LANDWEHR, *Die antiken Gipsabgüsse aus Baiae*, Berlin 1985.

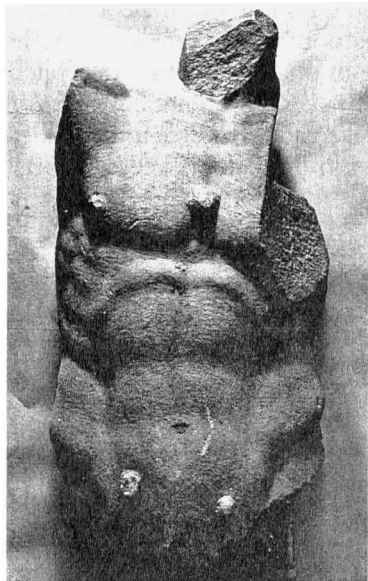
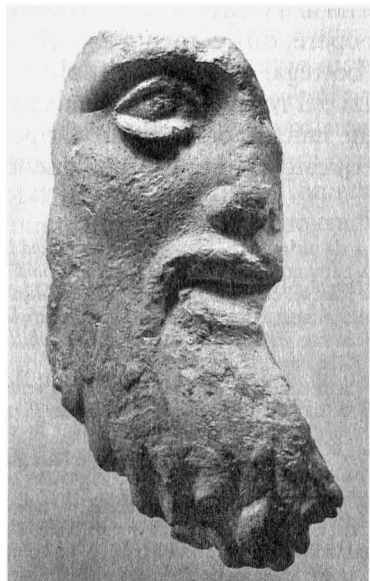
[11] M. PFANNER, *Über das Herstellen von Porträts*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CIV (1989), pp. 157 sgg.

punti di misurazione come puntelli ben visibili, in modo da dare al committente e all'acquirente l'impressione di una precisa copia tridimensionale (fig. 2). La trama di questi punti tuttavia non poteva mai essere cosí fitta che ogni centimetro della superficie fosse fissato con esattezza nello spazio[12]: anche per questo motivo, tutte le copie di uno stesso originale si differenziano in modo piú o meno netto nella resa plastica della superficie.

La pretesa di avere copie davvero esatte in materiali pregiati doveva essere limitata a un'élite di ricchi acquirenti e appassionati d'arte. Ciò si ricava tanto dalle fonti letterarie che dai monumenti conservati. Semplici scalpellini, già per la mancanza di calchi in gesso di buona qualità, non saranno stati in grado di fornire riproduzioni in scala; piutto-

[12] Questo procedimento è documentato per la prima volta nelle botteghe di scultura di epoca moderna, per esempio per l'*atelier* di Canova: cfr. E. BASSI (a cura di), *La Gipsoteca di Possagno*, Venezia 1957.

Figura 1. Frammento della testa di Aristogitone, dal gruppo dei Tirannicidi. Calco in gesso di epoca antica.

Figura 2. Torso maschile di epoca romana, copia di un modello classico, con tre puntelli sul corpo.

sto essi dovevano limitarsi a restituire un'opera famosa nei suoi tratti generali, senza poterne riprodurre con precisione le caratteristiche tematiche e stilistiche peculiari.

2. *Le copie negli spazi pubblici delle metropoli ellenistiche e nelle case private delle città greche. Funzione e significato.*

Gli studiosi hanno dato risposte differenti alla questione relativa al momento iniziale dell'uso di copie e alle sue ragioni: se il fenomeno sia stato inaugurato dal processo di acculturazione dei Romani a partire dal II secolo a. C., o se invece fosse diffuso già molto prima nelle *poleis* greche[13]. Certo non può sussistere alcun dubbio sul fatto che la riproduzione di *opera mirabilia* su scala industriale sia da ricondurre al bisogno di enormi quantitativi di tutti i possibili beni d'arredo da parte dell'aristocrazia romana. Ma altrettanto pacifico è che già a partire dal V e IV secolo a. C. si dovettero verificare singoli casi in cui venivano richieste copie di opere d'arte piú antiche. Non si arrivò tuttavia alla produzione di copie conformi che intendessero riprodurre quanto piú da vicino il modello prescelto anche dal punto di vista stilistico.

L'esempio piú noto è sicuramente la riproduzione, rinvenuta a Persepoli, della statua di Penelope, che può essere datata una generazione dopo il famoso originale (dunque intorno al 430/420 a. C.)[14]. A causa di questo intervallo temporale fra le due opere, difficilmente si potrà trattare di una delle consuete repliche di bottega, delle quali di solito è invece necessario tener conto[15]. Agli inizi del IV secolo a. C. sembra risalire il cosiddetto Fanciullo di Eleusi, che imita in modo chiaro il tipo policleteo dell'Efebo Westmacott[16]. In questo caso era intenzione dello

[13] Su questo problema nella sua complessità cfr. da ultimo J.-P. NIEMEIER, *Kopien und Nachahmungen im Hellenismus*, Bonn 1985; C. MADERNA-LAUTER, *Polyklet in hellenistischer und römischer Zeit*, in *Polyklet. Der Bildhauer der griechischen Klassik*, catalogo della mostra (Frankfurt am Main 1990), Frankfurt am Main - Mainz 1990, pp. 298 sgg., e W. GEOMINY, *Der Schiffsfund von Mahdia und seine Bedeutung für die antike Kunstgeschichte*, in *Das Wrack. Der antike Schiffsfund von Mahdia*, catalogo della mostra (Bonn 1994-95), Köln 1994, II, pp. 927 sgg.

[14] E. LANGLOTZ, *Zur Deutung der 'Penelope'*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LXXVI (1961), pp. 72 sgg.; cfr. da ultimo W. GAUER, *Penelope, Hellas und der Perserkönig. Ein hermeneutisches Problem*, ivi, CV (1990), pp. 31 sgg.

[15] Per tali duplicati cfr. da ultimo GEOMINY, *Der Schiffsfund* cit., pp. 939 sg. e nota 62 con esempi e bibliografia.

[16] NIEMEIER, *Kopien* cit., pp. 16 e 122 con nota 55; A. H. BORBEIN, *La nascita di un'arte «classica»*, in *I Greci*, II/2, Torino 1997, p. 1288 con fig. 10. Per una datazione di questa statua al II secolo a. C. si è nuovamente pronunciata di recente MADERNA-LAUTER, *Polyklet* cit., p. 309 con figg. 188 sg.

scultore immortalare il giovane nello schema di una famosa statua onoraria, in modo da derivare alla sua opera parte del prestigio dell'atleta preso a modello. Che l'idea della produzione di copie fosse già diffusa nell'avanzato IV secolo si ricava da una notizia in Senofonte[17]. Nelle vicinanze dei suoi possedimenti terrieri di Scillunte, presso Olimpia, egli fondò un τέμενος con tempio e statua di culto di Artemide Efesia; e volle che quest'ultima fosse copiata dal modello di Efeso, su scala minore e in pregiato legno di cipresso.

Mentre le testimonianze relative a copie e imitazioni sono estremamente rare nei secoli dell'arte classica, in epoca ellenistica si intensificano in modo significativo le indicazioni in questo senso nonché gli esemplari conservati. I sovrani dei nuovi stati si diedero cura di costruire sfarzosamente le città di nuova fondazione prescelte per la residenza – come, per esempio, Alessandria, Antiochia e Pergamo – e di arricchirle di una vita culturale di impronta greca[18]. Essi rivaleggiarono fra loro nel fare della propria metropoli una capitale politica, spirituale e artistica del mondo greco. L'ingaggio dei migliori artisti e poeti e dei sapienti piú famosi era oggetto di vicendevole contesa. Tolomeo VII avrebbe chiamato ad Alessandria filologi, musicisti, pittori, medici e atleti, filosofi e altri sapienti in gran numero cosí da promuovere la cultura (παιδεία) e affermarsi quale educatore di tutto il mondo greco e barbaro[19]. I sovrani fecero costruire palazzi, santuari e edifici pubblici nonché, in occasioni festive, architetture di tipo effimero, che poi corredarono con opere d'arte e oggetti preziosi di ogni tipo. Fra queste, in primo luogo, c'erano statue di marmo e dipinti di artisti contemporanei, ma anche dei piú notevoli maestri delle generazioni passate[20]: queste opere non decoravano solamente gli ambienti del palazzo, ma si potevano ammirare anche negli edifici aperti al pubblico e, naturalmente, soprattutto nei santuari. Con grande energia, ma anche con oculatezza e competenza artistica, i sovrani perseguivano l'obbiettivo di non far sfigurare in nessun modo le proprie metropoli di fronte alle città greche con secoli di storia alle spalle. Come i cittadini di Atene, Corinto, Mileto ed Efeso, anche quelli delle metropoli ellenistiche non doveva-

[17] SENOFONTE, *Anabasi*, 5.3.6 sgg. (in particolare 12-13).

[18] Su Pergamo cfr. H. J. SCHALLES, *Untersuchungen zur Kulturpolitik der pergamenischen Herrscher im 3. Jh. v. Chr.*, Berlin 1985. Sulla residenza di Pirro ad Ambracia, notizie in POLIBIO, 22.13, e LIVIO, 38.9.13; su Alessandria cfr. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, pp. 305 sgg.

[19] ATENEO, 4.184b-c; PREISSHOFEN, *Kunsttheorie* cit., p. 54.

[20] Sulla tenda di Tolomeo II in occasione delle feste ad Alessandria cfr. ATENEO, 5.196e. A Pergamo ancora fino al I e II secolo d. C. era possibile vedere i capolavori della pittura greca: PLINIO, *Naturalis historia*, 35.60 (i dipinti di Apollodoro); PAUSANIA 1.4.5, 9.35.7, 10.25.10. Cfr. SCHEIBLER, *Griechische Malerei* cit., pp. 14 sgg.

no essere privati delle meraviglie e dello sfarzo di statue di culto e votive, di affreschi e di dipinti che si erano raccolti in quelle città nel corso del tempo.

Se non era possibile entrare in possesso dei tanto desiderati originali come bottino di guerra, né acquistarli sul mercato, i sovrani non esitavano a far chiamare abili artisti commissionando loro la produzione di copie. Ciò è testimoniato in modo esplicito, ad esempio, per Attalo II di Pergamo[21], che fece copiare alcuni preziosi dipinti del tempio di Apollo a Delfi e fece portare le riproduzioni nella sua città residenziale, dove a loro volta avrebbero potuto servire da modelli per ulteriori copie e imitazioni. Nel palazzo reale di Alessandria vennero riprodotti mosaici con l'evidente intento di diffondere anche nelle altre città del territorio del Nilo temi e motivi figurativi greci di buona qualità[22].

A Pergamo, una serie di statue marmoree conservate dimostra che erano richieste copie e imitazioni soprattutto delle opere ateniesi di V e IV secolo a. C. Gli esemplari piú noti sono la statua che prende a modello l'Atena Parthenos, nonché le figure di un'Atena con egida a fasce incrociate sul petto e di un'Era[23]. In generale si ritiene che queste copie libere o rimaneggiamenti o reinterpretazioni siano testimonianza di una grande collezione pergamena d'arte: esposte nella celebre biblioteca, le statue avrebbero dovuto fornire ispirazione soprattutto agli artisti contemporanei. Ultimamente è però emerso che in tutti questi casi abbiamo a che fare con opere a carattere sacro, cioè con offerte votive[24]. La copia dell'Atena Parthenos non si trovava in una biblioteca, ma in una specie di tesoro la cui facciata, decorata con armi, era volta in direzione del santuario di Atena. Le altre due statue provengono probabilmente da ambienti piú piccoli annessi al santuario, dove ricoprivano la funzione di preziose statue votive. Di altre statue sono stati rinvenuti solo frammenti oppure le basi con relative iscrizioni. Queste ultime ricordano gli scultori delle opere, le quali erano in parte arrivate come bottino di guerra ed erano state istallate nel santuario di Atena, come pure nel

[21] M. FRÄNKEL, *Gemälde-Sammlungen und Gemälde-Forschung in Pergamon*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», VI (1891), pp. 49 sgg.; E. V. HANSEN, *The Attalids of Pergamon*, Ithaca 1971², p. 368.

[22] *PCairZen.*, 59665. Cfr. K. PARLASCA, *Hellenistische und römische Mosaiken aus Ägypten*, in *La Mosaïque Gréco-Romaine II*, colloquio internazionale (Vienna 1971), Paris 1975, pp. 363 sgg.; H. VON HESBERG, *Architekturkopien. Eine Form von Rechtfertigung der Luxuria Privata*, in H. BÜSING e F. HILLER (a cura di), *Bathron. Festschrift für H. Drerup*, Saarbrücken 1988, p. 186 e note 19 sg.

[23] NIEMEIER, *Kopien* cit., pp. 19 sgg., 111 sgg.

[24] A questo proposito e per quanto segue cfr. H. MIELSCH, *Die Bibliothek und die Kunstsammlung der Könige von Pergamon*, in «Archäologischer Anzeiger», 1995, pp. 765 sgg.

ginnasio della città, a fianco delle copie di *opera nobilia* e delle statue di maestri contemporanei.

Il fatto che la famosa statua di Atena si basi sul modello della Parthenos suggerisce la conclusione di un rapporto particolarmente stretto tra Pergamo e Atene, che traspare del resto anche da altre attività dei sovrani pergameni. È possibile che in questo modo si volesse esprimere il riconoscimento di Atene come modello per un'efficace diffusione e promozione della civiltà e della cultura greca; oppure, semplicemente, una forma di rispetto nei confronti del tradizionale ruolo di Atene quale μητρόπολις – cioè città madre – di tutte le *poleis* della Ionia. In questa accezione lo stesso processo si ripeté, ad esempio, a Priene: qui, infatti, non solo la statua di culto di Atene Poliade è ispirata alla Parthenos dell'Acropoli di Atene, ma può anzi essere considerata una sua copia in scala 1:2[25]. In questo caso la riproduzione del celebre *opus nobile* doveva non soltanto soddisfare determinate istanze religiose, ma anche dare evidenza a interessi politici affatto concreti.

Il contesto e, insieme, l'occasione dell'erezione di tali immagini cultuali e votive fanno pensare che i sovrani ellenistici raccogliessero opere originali di epoca antica cosí come loro copie o reinvenzioni per conferire alle nuove metropoli l'aspetto di floridi centri nello stile delle antiche città greche. A questo proposito colpisce il fatto che le statue non avevano mai semplicemente la funzione di opere d'arte, ma venivano scelte in base a ragioni di tipo tematico e innalzate in primo luogo come offerte votive. Nel caso di statue di culto la copia vera e propria o l'imitazione di un'opera del passato potevano anche dover rispondere all'esigenza di suggerire determinati messaggi, religiosi e/o politici, che l'osservatore avrebbe dovuto associare a quelle immagini. Tale fenomeno è soprattutto caratteristico del passaggio di un culto divino da una località a un'altra: come attestano per esempio le notizie letterarie già ricordate sull'Artemide Efesia di Senofonte e sulle riproduzioni di immagini di divinità cipriote commissionate da Antioco II[26].

Al II secolo a. C. risalgono le attestazioni piú antiche che documentano come l'arte e la cultura classica di Atene potessero essere considerate in generale come modello esemplare per ogni nuova politica culturale. Diogene di Babilonia si richiama a oratori ateniesi come, per esem-

[25] Da ultimo M. WEBER, *Zur Überlieferung der Goldelfenbeinstatue des Phidias im Parthenon*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», CVIII (1993), pp. 97 sgg., con una problematica proposta di datazione intorno al 300 a. C.; MIELSCH, *Die Bibliothek* cit., p. 778.

[26] H.-U. CAIN, *Hellenistische Kultbilder. Religiöse Präsenz und museale Präsentation der Götter im Heiligtum und beim Fest*, in M. WÖRRLE e P. ZANKER (a cura di), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, München 1995, pp. 119 sg. con altri esempi e bibliografia.

pio, Pericle, Focione, Demostene e Licurgo; i teorici dell'arte vedono nell'opera di Mirone, Fidia, Policleto e Prassitele il vertice assoluto della forma artistica[27]. I monumenti giunti fino a noi, cosí come le fonti letterarie, non paiono tuttavia indicare che da questo momento forme stilistiche e motivi ateniesi venissero privilegiati in modo forte ed esclusivo. È invece chiaro che i modelli da utilizzare venivano scelti in base al tema da rappresentare e giudicati, in primo luogo, in base a criteri di contenuto[28]. Piuttosto, il ruolo primario di Atene come modello sembra aver avuto un fondamento ideale. Come Atene, a suo tempo, aveva potuto avanzare la pretesa di essere la città guida del mondo greco, cosí le nuove metropoli tentavano, in reciproca concorrenza, di rilevare la grande eredità di quella città e di rilanciarla sotto differenti auspici di tipo politico, sociale ed economico.

Ma pitture e sculture non abbellivano solo palazzi reali e spazi pubblici di metropoli e città. Al piú tardi a partire dal II secolo a. C. divenne consuetudine che i cittadini decorassero anche le loro case private con svariate opere di piccolo formato in legno, argilla, marmo e bronzo[29]. È possibile che a fare da modello fossero i molti cittadini ricchi attivi nelle *poleis* come evergeti. Non di rado era loro compito invitare nelle proprie case i magistrati di una città o delegazioni straniere, ospitandoli in modo principesco[30]. Nel momento in cui, tuttavia, la casa di un privato cittadino si trasformava, a fini ufficiali, in una platea dal carattere non troppo dissimile da quella di un palazzo reale, allora anche il suo arredamento con preziosi oggetti d'arte poteva divenire una necessaria conseguenza di quella trasformazione. Purtroppo, fino ad oggi, i ritrovamenti nelle città greche non hanno messo in luce strutture di questo tipo tranne a Delo, dove alcune case avrebbero potuto ospitare sculture di notevoli dimensioni di qualità buona e a volte squisita (per esempio la nota statua marmorea del Diadumeno)[31]. Un debole riflesso di arredamento lussuoso in palazzi privati nelle città ci è tuttavia fornito dalle

[27] Cfr. F. LASSERRE, discussione in *Le classicisme* cit., pp. 52 sg.; B. SCHWEITZER, *Xenokrates von Athen*, Halle 1932, pp. 32 sgg.; F. PREISSHOFEN e P. ZANKER, *Reflex einer eklektischen Kunstanschauung beim Auctor ad Herennium*, in «Dialoghi di Archeologia», IV-V (1970-71), pp. 100 sgg.; PREISSHOFEN, *Kunsttheorie* cit., pp. 263 sgg.

[28] Sul problema del cosiddetto neoatticismo cfr. H.-U. CAIN e O. DRÄGER, *Die sogenannten neuattischen Werkstätten*, in *Das Wrack* cit., pp. 809 sgg.

[29] Da ultimo la sintesi di C. KUNZE, *Die Skulpturenausstattung hellenistischer Paläste*, in *Basileia. Die Paläste der hellenistische Könige*, simposio internazionale (Berlino, 16-20 dicembre 1992), Mainz 1996, in particolare pp. 111-16 con esempi e bibliografia.

[30] A questo proposito cfr., per esempio, M. WÖRRLE, *Vom tugendsamen Jüngling zum 'gestreßten' Euergeten. Überlegungen zum Bürgerbild hellenistischer Ehrendekrete*, in WÖRRLE e ZANKER (a cura di), *Stadtbild* cit., p. 245.

[31] MADERNA-LAUTER, *Polyklet* cit., pp. 298 sgg. e 317 sgg. con figg. 176 sg.

numerose case di Priene e di Delo, abitate dal semplice cittadino medio. Uno sguardo ai ritrovamenti mostra infatti che i cittadini custodivano nelle loro stanze private sia statuette di soggetto e stile contemporanei, sia copie e libere imitazioni di *opera nobilia* antichi[32]. In rari casi sembra che abbiano posseduto anche opere originali di epoca classica, se è davvero autentica l'iscrizione su una base che reca il nome di Prassitele trovata nella casa di un cittadino di Delo.

Le statuette provenienti dai quartieri abitativi di Delo non sono oggetti di alta qualità, quanto piuttosto prodotti di massa di un artigianato di livello medio. Di norma si tratta di riproduzioni di figure di divinità in piccolo formato, che solo eccezionalmente lasciano trapelare un pur debole riflesso dei loro famosi originali: per esempio l'Afrodite del tipo di Arles oppure l'Eracle Farnese. Da altri siti, sulla costa occidentale dell'Asia Minore (Mirina e Smirne), provengono invece numerose statuette di terracotta in cui si riconosce un piú alto livello artigianale. In ogni caso, lo stile specifico dei modelli di epoca classica appare qui modificato con molta consapevolezza e anzi reinterpretato secondo lo stile e il gusto del tardo ellenismo[33].

In generale l'impressione che si ricava è che, per abbellire le case dei privati cittadini greci, venissero scelti quei soggetti e quei motivi scultorei che, all'epoca, era possibile rinvenire nella decorazione di tutti gli edifici pubblici. Accanto a opere contemporanee e di soggetto attuale, c'erano statue originali di divinità, eroi e atleti di epoca arcaica e classica, nonché copie e libere rielaborazioni di *mirabilia* divenuti famosi, ad opera di scultori molto apprezzati. È significativo in questo senso che tanto le statue in ambito pubblico come le opere di piccolo formato nelle case private avessero comunque carattere sacro, di offerte votive. Nella misura in cui i ritrovamenti permettono giudizi affidabili a questo proposito, esse venivano probabilmente onorate come immagini di culto – davanti ad esse erano innalzati anche piccoli altari – oppure come oggetti votivi in una specie di cappella privata (*sacrarium*)[34]. Si può an-

[32] M. KREEB, *Untersuchungen zur figürlichen Ausstattung delischer Privathäuser*, Chicago 1988, pp. 72 sgg.

[33] Per l'Afrodite del tipo di Arles cfr. A. DELIVORRIAS, *s.v.* «Aphrodite», in *LIMC*, II (1984), pp. 63 sg. figg. 526-28. Per l'Eracle Farnese cfr. M. L. CATONI, *Quale arte per il tempo di Platone?*, in *I Greci*, II/2, Torino 1997, p. 1053 fig. 13. S. MOLLARD-BESQUES, *Catalogue raisonné des Figurines et Reliefs en terre-cuite Grecs et Romains*, II. *Myrina*, Paris 1963; MADERNA-LAUTER, *Polyklet* cit., pp. 301 sgg. con figure e testimonianze. Per i bronzetti tardoellenistici e imperiali cfr. la corrispondente analisi di A. LEIBUNDGUT, *Polykletische Elemente bei späthellenistischen und römischen Kleinbronzen*, in *Polyklet. Der Bildhauer* cit., pp. 397 sgg.

[34] Sul *sacrarium* di C. Heius a Messina (inizio del I secolo a. C.) cfr. G. ZIMMER, *Das Sacrarium des C. Heius. Kunstraub und Kunstgeschmack in der späten Republik*, in «Gymnasium», XCVI (1989), pp. 493 sgg.; KUNZE, *Die Skulpturenausstattung* cit., con altri esempi.

che dire che l'arredo delle case private di epoca tardoellenistica rifletteva molto probabilmente l'immagine generale dell'apparato scultorio delle città, delle metropoli e dei palazzi reali ellenistici, senza dubbio a un livello artigianale e intellettuale molto piú basso. La circostanza per cui nelle case di Delo prevalgono in modo cosí netto statuette di Afrodite e della cerchia dionisiaca richiama l'attenzione su una predilezione nei gusti del privato cittadino, che appare interessato al godimento del suo personale benessere economico e delle gioie dei sensi nell'ambito della vita privata.

3. *Le copie dai «mirabilia» greci e l'avanguardia dell'eclettismo nel mondo romano.*

Questa situazione culturale del tardo ellenismo costituí il punto di partenza per lo sviluppo ulteriore dell'attività di produzione di copie nel mondo antico. Grazie alla loro fortunata attività di conquista, a partire dai primi anni del II secolo a. C., i Romani divennero i nuovi sovrani del sistema degli stati ellenistici nel bacino del Mediterraneo[35]. Al seguito dei comandanti vittoriosi e delle loro truppe, un esercito di commercianti e negozianti romani e italici emigrò verso la Grecia e l'Asia Minore, mentre una corrente non minore di Greci si riversò, in direzione inversa, dai territori conquistati verso Roma e l'Italia. Questo scambio reciproco rese evidente quanto i raffinati modi di vita e i lussuosi spazi abitativi, sia pubblici che privati, delle *poleis* greche si differenziassero dall'aspetto esteriore delle città e dalle abitudini sociali dei popoli romano-italici[36]. Queste, ovunque, furono ritenute modeste, antiquate e indegne di una metropoli, anche se ripetutamente si levavano voci contro la *luxuria* (τρυφή) fatale che veniva dall'Oriente greco[37]. In ogni ca-

[35] Per un quadro storico cfr. E. S. GRUEN, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley 1984; ID., *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca 1992, pp. 84 sgg.; G. WIRTH, *Die Mittelmeerwelt um 100 v. Chr.*, in *Das Wrack* cit., pp. 727 sgg.; per i valori dell'aristocrazia romana nell'età repubblicana cfr. anche K.-J. HÖLKESKAMP, *Die Entstehung der Nobilität*, Stuttgart 1987, pp. 204 sgg.

[36] C. GALLINI, *Che cosa intendere per ellenizzazione*, in «Dialoghi di Archeologia», VII (1973), pp. 175 sgg.

[37] LIVIO, 40.5.7: «... sermones ad mentionem Romanorum trahebant. Ibi cum alii mores et instituta eorum, alii res gestas, alii speciem ipsius urbis nondum exornatae neque publicis neque privatis locis, alii singulos principum eluderent...»; PLINIO, *Naturalis historia*, 34.16.34: «Mirumque mihi videtur, cum statuarum origo tam vetus Italiae sit, lignea potius aut fictilia deorum simulacra in delubris dicata usque ad devictam Asiam, unde luxuria». Sull'atteggiamento (supposto ostile) di Catone verso le opere d'arte greche e le abitudini di vita dei Greci cfr. LIVIO, 34.4.4.

so, nei decenni successivi si sviluppò in modo impetuoso un processo di acculturazione che fece sentire i suoi effetti in ogni ambito della vita. Finché, al tempo di Augusto, primo imperatore romano – che di sé poteva dire di aver ricevuto una città fatta di mattoni e di averla restituita vestita di marmo –, Roma era ormai diventata il vero e proprio centro della vita culturale e artistica dell'*imperium Romanum*[38].

È noto, e piú volte è stato scritto negli ultimi anni, che furono dapprima i generali ad abbellire la capitale e le altre città italiche con una quantità incredibile di elementi architettonici in marmo e di preziose opere d'arte di ogni genere e materiale[39]. Nelle loro mani, come spoglie di guerra, caddero numerose statue e dipinti, vasi e suppellettili, cosí come altri oggetti d'artigianato artistico. Da loro ci si aspettava che esponessero la parte maggiore di tale bottino in luoghi pubblici, come *ornamenta urbis*, accessibile a tutto il popolo romano[40]. E tuttavia non minore dev'essere stata quell'altra parte di bottino che, invece di essere destinata dai generali a *publica magnificentia*, finí col diventare patrimonio privato[41]. Ne facevano parte molte opere d'arte provenienti dalle antiche e ricche città della Grecia, dalle metròpoli dei sovrani ellenistici e, soprattutto, dai piú importanti santuari. Fu cosí che statue votive cultuali e onorarie dei migliori scultori greci, in oro, argento, bronzo e marmo, e inoltre preziosi dipinti dei piú famosi pittori e, ancora, vasi di lusso di toreuti di eccezionale abilità fecero il loro ingresso nelle grandi ville dell'aristocrazia romana.

Anche se le fonti scritte parlano di una quantità immensa di questi oggetti d'arte – e fra di essi innumerevoli *mirabilia graeca* –, i pezzi provenienti dai bottini di guerra non riuscirono comunque a colmare l'ine-

[38] H. JUCKER, *Vom Verhältnis der Römer zur bildenden Kunst der Griechen*, Frankfurt am Main 1950; F. COARELLI, *Classe dirigente romana e arti figurative*, in «Dialoghi di Archeologia», IV-V (1970-71), pp. 241 sgg.; P. ZANKER (a cura di), *Hellenismus in Mittelitalien 1-2*, «Abhandlungen Göttingen», serie 3, 97 (1976); per una sintesi cfr. T. HÖLSCHER, *Römische Nobiles und hellenistische Herrscher*, in *Akten des 13. Internationalen Kongresses für Klassische Archäologie* (Berlino 1988), Mainz 1990, pp. 79 sgg.

[39] P. GROS, *Les premières générations d'architectes hellénistiques à Rome*, in *Mélanges offerts à J. Heurgon I*, Rome 1976, pp. 387 sgg.; ID., *Architecture et Société à Rome et en Italie centro-méridionale aux deux derniers siècles de la République*, in «Collection Latomus», CLVI (1978); M. PAPE, *Griechische Kunstwerke aus Kriegsbeute und ihre öffentliche Aufstellung in Rom*, Hamburg 1975; G. WAURICK, *Kunstraub der Römer. Untersuchungen zu seinen Anfängen anhand der Inschriften*, in «Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz», XXII (1975), pp. 1 sgg., 37 sgg.; T. HÖLSCHER, *Hellenistische Kunst und römische Aristokratie*, in *Das Wrack* cit., pp. 875 sgg.

[40] PAPE, *Griechische Kunstwerke* cit., pp. 27 sgg., 73 sgg.

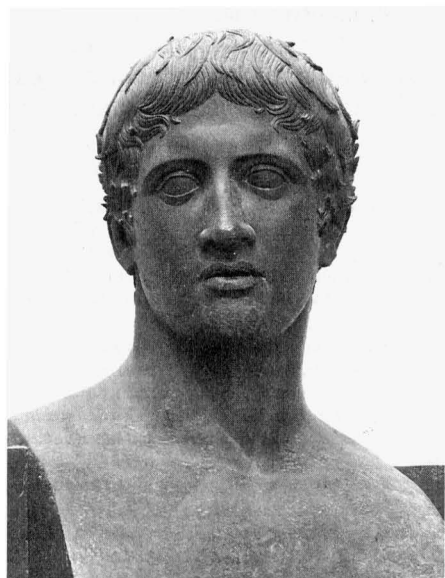
[41] R. NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung römischer Villen in Italien*, Mainz 1988, pp. 5 sg.; C. HÄUBER, *... endlich lebe ich wie ein Mensch. Zu domus, horti und villae in Rom*, in *Das Wrack* cit., pp. 911 sgg.

sauribile richiesta di statue, dipinti e oggetti di toreutica per gli arredi di templi, basiliche, portici e ville. Si sviluppò cosí un vivace mercato d'arte, nel cui circuito abili specialisti trattavano opere originali di tutti i periodi piú antichi ma anche contemporanee, trasferendole poi in Italia su commissione degli aristocratici romani[42]. Parallelamente, in Grecia e in Asia Minore nacquero numerose officine che producevano per i loro acquirenti romani copie di statue e di dipinti molto ammirati (fig. 3)[43]. Oltre a ciò, è attestato che l'Italia centrale già all'inizio del I secolo a. C. doveva essere sovraffollata di scultori greci[44]. In questo modo, dunque, in quasi tutte le regioni del Mediterraneo ci si era preoccupati di rifor-

[42] F. COARELLI, *Il commercio delle opere d'arte in età tardo-repubblicana*, in «Dialoghi di Archeologia», serie 3, I (1983), pp. 45 sgg.; H. GALSTERER, *Kunstraub und Kunsthandel im republikanischen Rom*, in *Das Wrack* cit., pp. 857 sgg.

[43] A proposito delle officine attiche cfr. da ultimo CAIN e DRÄGER, *Die sogenannten neuattischen Werkstätten* cit., pp. 812 sgg. con figure.

[44] CICERONE, *Pro Archia*, 3.5. Alla maniera dei principi ellenistici, alcuni aristocratici romani, come per esempio C. Verre, si recavano anche personalmente alle officine: cfr. ZIMMER, *Das Sacrarium* cit. con riferimenti.

Figura 3.
Erma di Doriforo in bronzo, dalla Villa dei Papiri di Ercolano, firmata da Apollonio di Atene.

nire la nuova metropoli di Roma, economicamente assai potente, di beni artistici e culturali di ogni genere. Un tale processo fu ulteriormente favorito dal fatto che tanto i generali come i magistrati romani (edili e propretori) e tutti gli altri *nobiles*, in forte competizione reciproca, cercavano di evitare, nell'arredare l'architettura pubblica e privata, di veder diminuire il loro prestigio nei confronti dell'ambiziosa concorrenza[45].

In questo scenario storico, si spiega chiaramente come a Roma, durante il II e il I secolo a. C., si ripetesse un processo simile a quello che si era già verificato nel III secolo, con la fondazione delle metropoli ellenistiche; con la sostanziale differenza, tuttavia, che ora non c'erano piú diverse città in concorrenza fra loro, ma tutto il mondo guardava a una sola *urbs*, mentre i nuovi dominatori avevano accesso alla tradizione della storia artistica e culturale greca nella sua totalità, dal periodo arcaico al tardo ellenismo.

Purché solo fosse raggiungibile, tutto quanto poteva servire all'abbellimento architettonico e scultorio di Roma vi venne portato grazie a bottini di guerra o al mercato d'arte. In ambito sia pubblico che privato *opera nobilia* furono collocati ancora una volta come immagini di culto o votive, cioè come opere di carattere sacro. In questo contesto anche l'aristocrazia romana si orientò in base a criteri tematici e contenutistici, se, per esempio, un'immagine greca di Dioniso fu riconsacrata nel tempio romano di Cerere e Libero, il corrispondente italico di Dioniso[46]. Come già i monarchi ellenistici, anche i generali della tarda repubblica e, piú tardi, gli imperatori romani si dimostrarono profondamente interessati a conferire alla loro capitale lo splendore di una metropoli universale. Le sculture nel tempio della Pace di Vespasiano, evidentemente, dovevano suscitare questa precisa impressione: «In questo tempio si trovavano riunite opere per contemplare le quali prima sarebbe stato necessario un viaggio intorno al mondo, situate com'erano ciascuna in luoghi diversi», come dice Giuseppe Flavio[47].

In numero ancora maggiore furono approntate copie e imitazioni di opere di scultori e pittori altamente apprezzati, cosí da soddisfare le esigenze dell'arredamento. In relazione a ciò le officine svilupparono quel procedimento «per punti» che rendeva possibile una riproduzione esat-

[45] A questo proposito cfr. H. G. MARTIN, *Römische Tempelkultbilder*, Rom 1987, pp. 54 sgg.; HÄUBER, ... *endlich lebe ich wie ein Mensch* cit., pp. 913 sgg.

[46] STRABONE, 8.6.23; PLINIO, *Naturalis historia*, 35.24; cfr. HÖLSCHER, *Hellenistische Kunst* cit., p. 879.

[47] GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra giudaica*, 8.5.7; cfr. P. ZANKER, *Der Kaiser baut fürs Volk*, Gerda Henkel Vorlesung (Düsseldorf, 10 novembre 1995), Opladen 1997, p. 19.

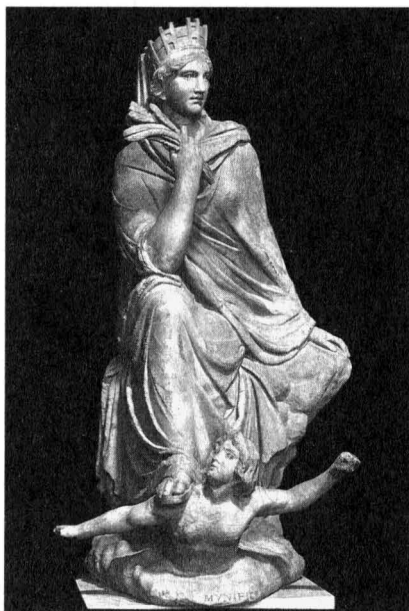
ta dell'originale cosí come un suo ingrandimento o una riduzione a rapporti inalterati (fig. 4). Spesso, tuttavia, alla committenza e agli acquirenti non interessava far copiare le statue nella loro interezza: a volte potevano bastare formati che mostrassero solo parti dell'originale completo, come busti, teste su erme oppure le cosiddette «erme-busto» (fig. 5). In diversi contesti espositivi le copie potevano essere radunate insieme in una disposizione, assolutamente nuova, di tipo galleristico[48].

Oltre agli originali e alle copie di opere piú antiche, gli acquirenti romani chiedevano anche oggetti da arredamento che fossero concepiti in uno stile nuovo e in accordo con i tempi. Si tratta di quella produzione classicistica ed eclettica che, a partire dalla metà del II secolo a. C., era proposta dalle botteghe piú all'avanguardia[49]. Nel corso dei decenni, scultori e pittori, toreuti e stuccatori seguirono in modo sem-

[48] H. WREDE, *Die antike Herme*, Mainz 1985, pp. 58 sgg.

[49] P. ZANKER, *Klassizistische Statuen*, Mainz 1974, pp. 28 sgg.; H.-U. CAIN, *s.v.* «Neoatticismo», in *EAA*, Supplementi, III (1995), pp. 893 sgg. con bibliografia.

Figura 4. Statuetta che riproduce la Tyche di Antiochia.

Figura 5. Erma-busto tardoellenistica di Dioniso.

pre piú evidente questo indirizzo stilistico e di gusto. Perciò poterono essere prodotti dipinti, rilievi e statue che riunivano nella stessa opera motivi ed elementi stilistici di modelli e momenti diversi, dall'epoca arcaica fino all'ellenismo. Un esempio estremo di questa corrente stilistica e di gusto particolarmente fortunata è offerto nel II secolo d. C. da Luciano, che caratterizza l'amante dell'imperatore Lucio Vero come una donna le cui forme straordinariamente eleganti sono in accordo con le piú belle forme delle statue di Calamide, Fidia, Alcamene e Prassitele[50].

Il passo di Luciano mostra in quale misura, nel corso del tempo, i *mirabilia graeca* fossero divenuti disponibili e quali associazioni mentali potessero destare in chi prendesse parte alla vita culturale di una città romana. Del resto, che non solo dotti scrittori e aristocratici ben educati fossero abituati a tali paragoni è reso evidente da molti monumenti, pubblici e privati, guarniti di rappresentazioni di famose opere d'arte greche[51]. Gli esempi vanno dai semplici oggetti d'uso del piú pretenzioso artigianato d'arte (specchi in bronzo, borchie della mobilia, impugnature di coltelli, gemme e paste vitree) sui monumenti funebri di liberti latini – che anche solo per il loro nome potevano essere paragonati a un *opus nobile* (fig. 6) – fino a preziose suppellettili in marmo. Alla fine la richiesta di tali beni per gli arredi giunse a tal punto che furono persino introdotti nuovi generi monumentali come veicoli di *opera nobilia* del mondo greco: vasi lussuosi in marmo, parapetti di pozzi (puteali), trapezofori, troni e candelabri, nei cui campi figurativi potevano essere citate famose statue classiche ed ellenistiche (fig. 7)[52]. Questi oggetti in marmo ad altezza d'uomo venivano collocati come oggetti di pregio insieme alle statue negli intercolumni dei porticati romani (fig. 8).

Per l'acquisizione da parte dei Romani di oggetti d'arte greca è significativo che quasi nessun'area dello spazio abitativo sia pubblico che privato venne risparmiata. In quasi tutte le situazioni della vita quotidiana, cosí come nelle occasioni festive, i cittadini si circondarono di temi, motivi e forme stilistiche dei *mirabilia* greci. Gli *opera mirabilia* esem-

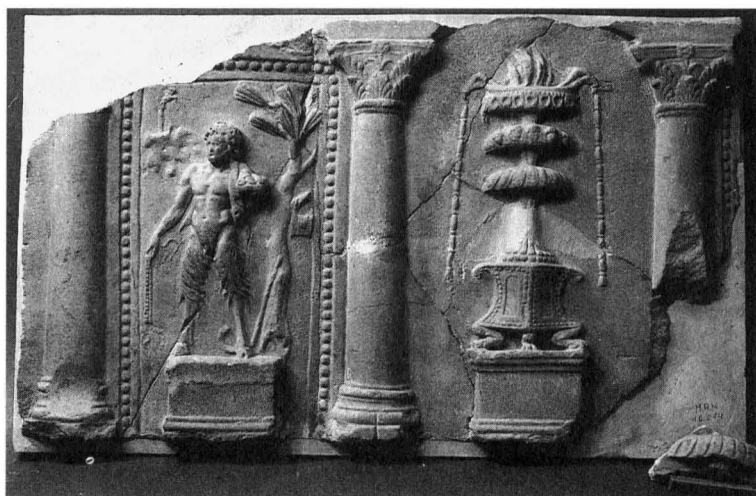
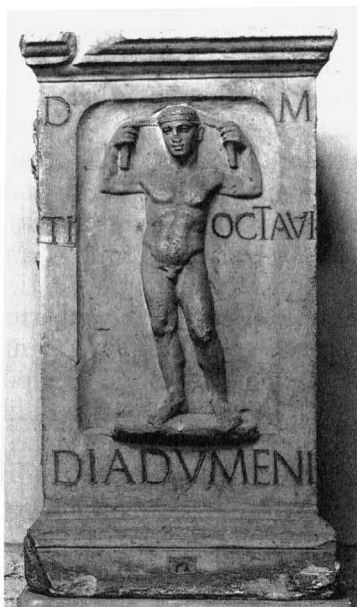
[50] LUCIANO, *Immagini*, 6; cfr. F. PREISSHOFEN e P. ZANKER, *Reflex einer eklektischen Kunstanschauung beim Auctor ad Herennium*, in «Dialoghi di Archeologia», IV-V (1970-71), pp. 108 sg.

[51] A questo proposito cfr. ZANKER, *Nachahmen* cit., pp. 15 sgg. con esempi; D. BOSCHUNG, *Nobilia opera. Zur Wirkungsgeschichte griechischer Meisterwerke im kaiserzeitlichen Rom*, in «Antike Kunst», XXXII (1989), pp. 8 sgg. figg. 2-4, per la recezione di *opera nobilia* nella scultura sepolcrale.

[52] D. GRASSINGER, *Römische Marmorkratere*, Mainz 1991; T. M. GOLDA, *Puteale und verwandte Monumente*, Mainz 1997; T. STEPHANIDOU-TIVERIOU, *Τραπεζόφορα με πλαστική διακόσμηση. Η αττική ομάδα*, Athinai 1993; R. H. COHON, *Greek and Roman Stone Table Supports with Decorative Reliefs* (Diss. New York 1984), Ann Arbor 1985; H.-U. CAIN, *Römische Marmorkandelaber*, Mainz 1985.

Figura 6. Altare sepolcrale di Tiberius Octavius Diadumenus.

Figura 7. Base di un candelabro romano in marmo con la rappresentazione di Ermes sul modello dell'Ermes Ludovisi.

Figura 8. Frammento di rilievo.

plari, inoltre, divennero oggetto di discussione anche nell'educazione scolastica: le loro qualità venivano sottoposte a giudizio e messe in relazione con determinate rappresentazioni di valori[53]. Poiché le opere corrispondenti erano diffuse dappertutto in originale e in copie, in libere imitazioni e in reinvenzioni eclettiche, non si rendeva necessario alcun supporto visivo particolare. Chi abitava a Roma o in altra città dell'*imperium Romanum* aveva continuamente davanti agli occhi i *mirabilia* in una qualche forma. La generale disponibilità di arte greca era perciò divenuta una parte costitutiva essenziale della cultura dell'impero.

In tutte le province chi istituiva fondazioni per arredare edifici di lusso seguiva l'esempio della capitale[54]. L'imponente facciata del grande Ninfeo di Mileto (fig. 9), per esempio, era abbellita da numerose sta-

[53] H. I. MARROU, *Geschichte der Erziehung des Altertums*, München 1977⁷, pp. 453 sgg., 505 sgg., 521 sgg. [trad. it. Roma 1966³].

[54] H. MANDERSCHEID, *Die Skulpturenausstattung der kaiserzeitlichen Thermenanlagen*, Berlin 1981, con la recensione di R. NEUDECKER, in «Gnomon», LVII (1985), pp. 171 sgg.; M. FUCHS, *Untersuchungen zur Ausstattung römischer Theater*, Mainz 1987; M. MARVIN, *Copying in Roman sculpture: the replica series*, in *Retaining the Original. Multiple Originals, Copies, and Reproductions*, Atti del XX simposio *Studies in the History of Art* (Baltimora, 8-9 marzo 1985), Washington 1989, pp. 29 sgg. (rist. in E. D'AMBRA (a cura di), *Roman Art in Context. An Anthology*, New Jersey 1993, pp. 161 sgg.); F. SLAVAZZI, *Italia verius quam provincia. Diffusione e funzioni delle copie di sculture greche nella Gallia Narbonensis*, Napoli 1996.

Figura 9.
Ninfeo di Mileto (II secolo d. C.). (Secondo J. Hülsen).

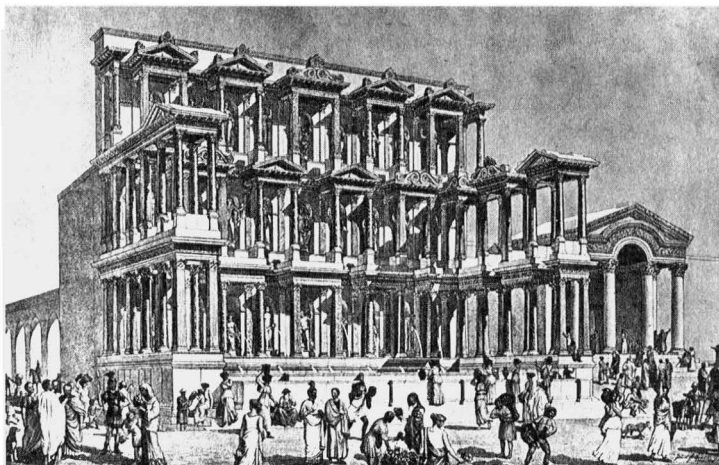



Figura 10. *Frigidarium* delle terme di Cirene (II secolo d. C.). (Secondo Guastini).

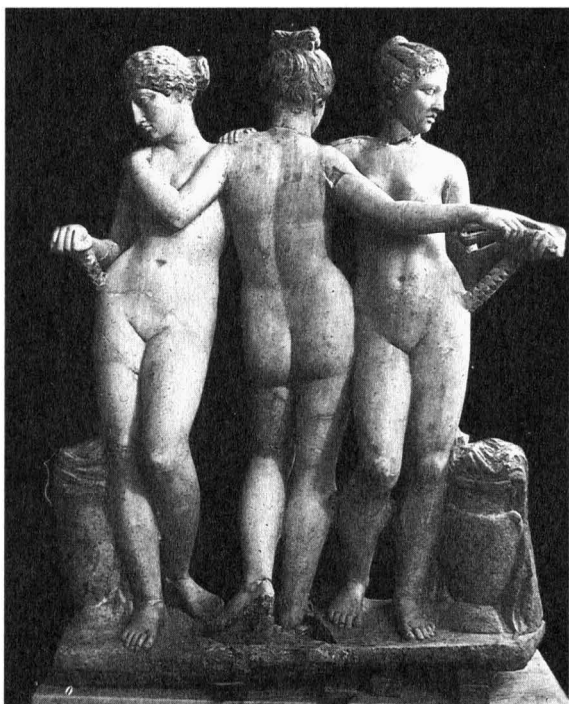
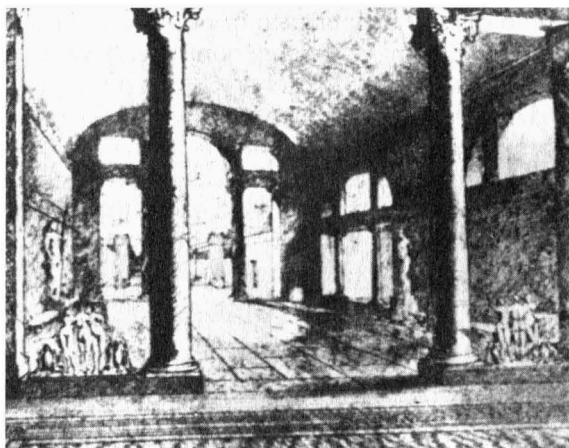
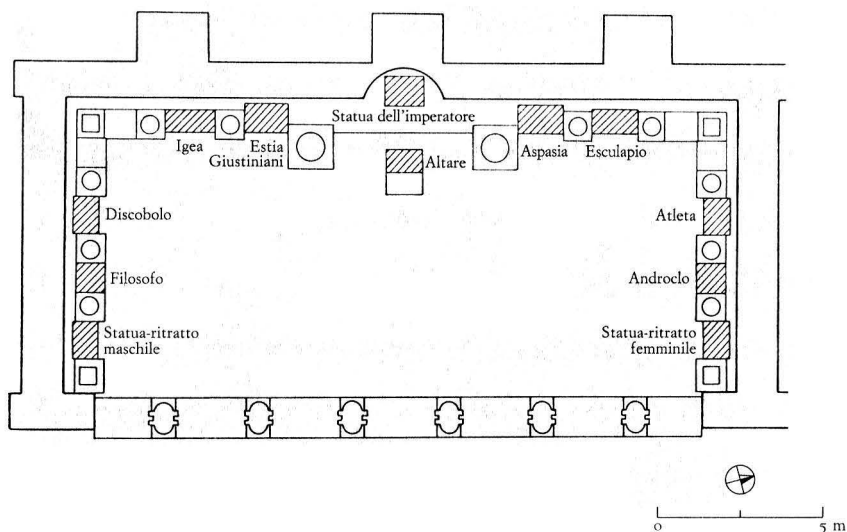
Figura 11. Gruppo delle tre Grazie dal *frigidarium* delle terme di Cirene.

tue che ripetevano *opera nobilia* fra di loro assai diversi. Nelle terme di Cirene si trovavano copie di capolavori classici ed ellenistici. Qui, accanto alle statue di un satiro, di Ermes e dei Dioscuri, erano disposte anche due repliche del famoso gruppo delle Grazie: il disegno ricostruttivo ne fornisce una buona rappresentazione (figg. 10-11). In una sala delle terme di Vedio a Efeso si potevano vedere copie di famose opere d'arte greche in combinazione con un ritratto dell'imperatore e immagini di tre privati cittadini (fig. 12). In luogo di figure dionisiache si trovano figure di atleti, due divinità sul tipo di Aspasia e dell'Estia Giustiniani, cosí come le divinità guaritrici Asclepio e Igea. Da un punto di vista tematico tutte queste statue sono state scelte rispettando il criterio delle funzioni delle terme romane: luoghi di attività sportive e terapeutiche, del tempo libero piacevolmente speso, cosí come del culto degli dèi e dell'imperatore. Le divinità e le figure di privati vi appaiono vestite in modo conveniente, mentre nudi sono gli atleti e, naturalmente, le figure dionisiache, ivi comprese le Grazie. Dal punto di vista dei motivi e dello stile, di volta in volta sono citate opere classiche ed ellenistiche: le forme attribuite a divinità e atleti rimandano a modelli di V e IV secolo a. C., mentre il soggetto dionisiaco e le tre Grazie al III-I secolo a. C.

Figura 12.
Pianta della sala imperiale nelle terme di Vedio, a Efeso (147/149 d. C.?).

Questa attitudine combinatoria si accorda a uno schema mentale affermatosi e divenuto consueto a partire dal periodo tardoellenistico o tardorepubblicano. Esso si ripete in molte decorazioni di edifici pubblici, abitazioni private e ville, tanto che si può parlare di un sistema di valori ampiamente regolato e statico. Anche le ville piú ricche di aristocratici romani e degli imperatori non fanno eccezione da questo punto di vista[55]. Su un lato del Canopo della Villa Adriana (fig. 13), sileni in stile ellenistico fanno da cornice alle quattro figure femminili ispirate alle korai classiche dell'Eretteo di Atene. Qui, tutte le sei figure appaiono accomunate sotto il segno generale della *pietas* solo in quanto inservienti nel culto degli dèi.

Un tratto caratteristico dell'acquisizione di *mirabilia* dell'arte greca da parte dei Romani consiste nel fatto che ogni citazione viene sottratta al suo contesto originario per essere inserita in un nuovo quadro associativo. Tuttavia, il contesto storico concreto cui un *opus nobile* greco apparteneva non necessariamente finiva per essere dimenticato, se

[55] NEUDECKER, *Die Skulpturenausstattung* cit., pp. 31 sgg.; J. RAEDER, *Die statuarische Ausstattung der Villa Hadriana bei Tivoli*, Frankfurt am Main - Bern 1983, pp. 205 sgg.

Figura 13.
Canopo di Villa Adriana, a Tivoli.

offriva quanto meno uno specifico contenuto tematico adatto al nuovo ambiente. Cosí, per esempio, è probabile che l'arcaizzante Atena Promachos della Villa dei Papiri (fig. 14) potesse alludere in modo diretto all'antica divinità protettrice di Atene. Analogamente si può pensare che alcune copie di statue greche rappresentanti filosofi non intendessero richiamare semplicemente un'atmosfera di tipo culturale, ma dovessero invece evocare in modo concreto l'Accademia ateniese, il Peripato o il Giardino. Durante il periodo dell'impero, tuttavia, tali connotazioni dovettero restringersi a un numero di casi sempre minore.

Di regola, le numerose copie e imitazioni servono a conferire un certo colorito ai nuovi luoghi in cui vengono collocate, cosí da creare una determinata atmosfera spirituale ed emotiva. Citazioni dal repertorio di forme arcaiche e classiche potevano allora esprimere valori ideali come, per esempio, *dignitas*, *pondus*, *maiestas*, *auctoritas*, *gravitas* e *sanctitas*, mentre motivi e forme stilistiche tipiche dell'ellenismo servivano piuttosto a esprimere *amoenitas* e *voluptas*, ovvero il mondo libero da preoc-

Figura 14.
Atena Promachos, dalla Villa dei Papiri di Ercolano.

cupazioni dei generi bucolico e dionisiaco[56]. La disponibilità di arte greca e l'illimitata capacità di combinare fra loro tutti i possibili temi, motivi e forme stilistiche non era ritenuta un difetto. Al piú tardi in epoca augustea, i Greci come i Romani e gli Italici hanno anzi riconosciuto nello stile e nel gusto dell'eclettismo un sostanziale vantaggio rispetto a tutte le altre correnti. Secondo Dionigi di Alicarnasso era proprio l'eclettismo lo stile da ritenere adeguato alla forza politica di Roma, all'ἀρετή e alla responsabilità dei suoi magistrati nei confronti della comunità[57].

[56] CAIN, *Römische Marmorkandelaber* cit., pp. 147 sg.; MARVIN, *Copying in Roman sculpture* cit.

[57] DIONIGI DI ALICARNASSO, *Sugli oratori antichi*, 3.1 e 4.1. A proposito dell'adattamento eclettico di arte greca, a partire dall'epoca augustea, cfr. P. ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1997[3], pp. 244-63 [trad. it. Torino 1989].

LORETTA BALDINI MOSCADI

Conoscere il futuro

Conoscere il futuro sembra essere stato una sorta di imperativo categorico per i Greci, data l'importanza assunta nel loro mondo dalla divinazione. Certo, per ogni essere umano la paura legata all'incertezza del domani ha costituito una spinta poderosa all'ansia di una conoscenza che permettesse di intervenire, in qualche modo dominandoli, sugli eventi futuri. Ma, come è stato osservato, nessun popolo innalzò la divinazione «a simbolo decisivo, per cui, nel grado piú alto, la potenza si esprime in conoscenza, come ciò accade presso i Greci»[1]: il significato di immagine unificante della Grecia stessa assunto dal santuario di Delfi, luogo per eccellenza deputato alla conoscenza del futuro, ne è la riprova evidente. Conoscere il futuro implica comunque, nella mentalità greca antica, un'esigenza di conoscenza piú globale di quanto non esprima l'enunciato stesso: in realtà, l'esigenza primaria è quella della conoscenza di ciò che è ignoto, è l'aspirazione al divenire partecipi di una sapienza intuita al di fuori di sé, attribuita all'entità divina nella sua interezza, e come tale inscindibile nelle scansioni temporali a noi familiari.

Conoscere il futuro non è quindi separabile dal conoscere il presente e il passato: Calcante, una delle prime figure di indovino che la letteratura greca ci proponga, definito da Omero il migliore degli οἰωνοπόλοι (interpreti degli uccelli), è colui che conosce «τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα»[2], ciò che è, ciò che sarà e ciò che è stato. È questo tendere all'onniscienza che caratterizza originariamente la figura dell'indovino. Naturalmente l'onniscienza appartiene al dio, un'onniscienza definita secondo caratteristiche non attribuibili all'uomo, come quella di conoscere il numero dei granelli di sabbia e la misura del mare, secondo le parole pronunciate attraverso il proprio portavoce, la Pi-

[1] G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Milano 1994[13], p. 16.
[2] *Iliade*, 1.70.

zia, dal dio dell'oracolo di Delfi[3], Apollo. Allo stesso Apollo già faceva riferimento in termini simili Pindaro, per bocca del centauro Chirone che si rivolge al dio apostrofandolo come colui che conosce il termine fatale di tutte le cose e tutte le vie che esse prendono, che può contare i granelli di sabbia del mare, che vede chiaramente l'avvenire e la sua origine[4]: onnicomprensione spaziale e temporale sono dunque nell'immaginario degli antichi le caratteristiche della divinità che presiede alla divinazione[5].

Presupposto necessario alla divinazione, alla possibilità quindi di conoscere il futuro, è la credenza che la divinità intelligente di cui si suppone l'esistenza voglia partecipare all'uomo il proprio sapere, che esista insomma una reciprocità di rapporti tra uomo e divinità[6]. I modi e l'entità di tali rapporti sono molteplici, come di diverso tipo sono i mediatori, talvolta necessari, di tali rapporti: la μαντικὴ τέχνη, l'arte profetica, cosí la definivano i Greci, costituisce appunto «l'insieme dei modi di conoscere, per il tramite di individui privilegiati, ciò che all'esperienza comune o all'indagine razionale rimaneva precluso, e di volgerlo a buon fine nei casi (i piú frequenti) in cui esso si presentasse minaccioso o infausto». La chiara definizione di Timpanaro[7] introduce un ulteriore concetto di cui tener conto: l'aspirazione alla conoscenza dell'ignoto, e quindi del futuro, appartiene anche a chi dell'indagine razionale fa il suo

[3] ERODOTO, 1.47: «οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης», rigorosamente in esametri, come era consuetudine.

[4] PINDARO, *Pitiche*, 9.42-49; si veda in proposito G. MANETTI, *Il linguaggio del dio: divinazione e comunicazione*, in M. BETTINI (a cura di), *I signori della memoria e dell'oblio. Figure della comunicazione nella cultura antica*, Firenze 1996, p. 117.

[5] Plutarco, l'intellettuale greco e sacerdote delfico vissuto a cavallo fra il I e il II secolo d. C., ancora fa riferimento alla categoria dell'onniscienza temporale in rapporto alla divinazione citando proprio Omero a proposito di Calcante: «il dio è indovino – egli dice – e l'arte divinatoria si volge all'avvenire partendo dal presente o dal passato. Nulla, infatti, sorge senza causa ed è predetto senza ragione. Anzi, poiché tutto ciò che accade ora segue ciò che è già accaduto, e le cose che accadranno seguono ciò che accade ora, e tutto è collegato secondo un trapasso che porta le cose da un principio a un termine, colui che sa collegare le cause tra di loro e intrecciarle, naturalmente, in una identità, costui sa e presagisce *le cose che sono, che saranno, che furono*. E bene Omero pose prima il presente, poi il futuro, e infine il passato...» (*Sulla E di Delfi*, 387b).

[6] L'esistenza di una divinità intelligente e la possibilità di rapporti reciproci fra uomo e divinità sono i due postulati che pone alla base della divinazione A. Bouché-Leclercq, autore di un'opera monumentale e, per molti versi, insostituibile, sulla divinazione nell'antichità (*Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 voll., Paris 1879-82), come ammette anche R. Bloch nell'introduzione al suo *Prodigi e divinazione nel mondo antico. Greci. Etruschi. Romani*, trad. it. Roma 1977[3], pp. 8 sg., laddove riconosce ancora la validità dei postulati di Bouché-Leclercq in quanto corrispondenti alle idee che gli stessi filosofi antichi si facevano sulla divinazione, e proprio dalla mentalità degli antichi Greci non si può prescindere per capire appieno la loro ansia di conoscere il futuro.

[7] In CICERONE, *Della divinazione*, a cura di S. Timpanaro, Milano 1988, p. XXIX.

strumento, cioè il filosofo. Cicerone, che ci ha consegnato con il suo *De divinatione* una riflessione approfondita sulla divinazione in ambito greco-romano e ci ha dato conto del dibattito che in sede filosofica si è sviluppato sui vari aspetti della divinazione stessa, fa dire al fratello Quinto come i filosofi abbiano contribuito con i loro acuti ragionamenti a dimostrare che la divinazione corrisponde al vero: «tra essi – continua Quinto – (mi rifaccio dai piú antichi), Senofane di Colofone fu il solo che, pur credendo nell'esistenza degli dèi, negò ogni fede nella divinazione. Tutti gli altri, eccettuato Epicuro che sulla natura degli dèi disse cose assurde, approvarono la divinazione, ma non nella stessa misura»[8], e procede poi alle differenziazioni. Poco prima[9] aveva ricordato come i Greci avessero derivato μαντική, il nome attribuito alla *praesensio et scientia rerum futurarum* che i Romani chiamano *divinatio* (sottolineandone l'origine divina), da *furor*, follia, μανία in greco, e fa risalire la spiegazione a Platone: effettivamente Platone pone quella che chiama «la piú bella delle arti» in diretta connessione con la follia[10], una follia divina, però, che altrove ritiene venga dispensata agli uomini solo in particolari condizioni coincidenti in qualche modo con la perdita della propria coscienza: «nessuno il quale sia davvero in sé attinge una divinazione ispirata e veritiera, ma o nel sonno, quando è inceppato nella forza della coscienza, o quando è fuori di sé per malattia o per qualche divino furore»; e continua:

> Ma è dell'uomo padrone del proprio senno il riflettere richiamandosi a mente le cose dette o in sogno o in veglia dalla natura divinatrice e ispirata; e quante immagini siano state viste, tutte sceverarle col ragionamento, come e per chi significhino qualche cosa di male o di bene o futuro o passato o presente. Ché l'invasato, finché permane in questa condizione, non è in grado di giudicare da se stesso né le sue visioni né le sue parole ... e perciò è anche legge di porre la stirpe degli interpreti a giudici delle divinazioni ispirate[11].

La divinazione di cui parla Platone è quella «naturale» o «intuitiva», quella cioè in cui il soggetto si lascia passivamente guidare dall'ispirazione divina, anche se in alcuni aspetti di questo tipo di divinazione fanno la loro comparsa elementi che appartengono piuttosto all'altra, la cosiddetta divinazione «artificiale» o «induttiva», basata sulla individua-

[8] ID., *De divinatione*, 1.5 (trad. di S. Timpanaro).

[9] *Ibid.*, 1.1.

[10] PLATONE, *Fedro*, 244c-e. Osserva giustamente MANETTI, *Il linguaggio* cit., pp. 119 sg., nota 21, come questa etimologia tradizionale di cui Platone costituisce una testimonianza, indipendentemente dalla sua giustificazione linguistica, è interessante per la sua omogeneità con l'idea che della divinazione ci si è fatta da Platone in poi.

[11] PLATONE, *Timeo*, 71e-72a (trad. di E. Martini).

zione e interpretazione di «segni» esterni all'uomo, siano essi uccelli (ornitomanzia), astri (astrologia), eventi atmosferici (anemoscopia e nefomanzia, previsione attraverso l'osservazione dei venti o delle nuvole, per esempio) od oggetti inanimati (idromanzia, divinazione per mezzo dell'acqua, o litomanzia, per mezzo delle pietre, e ancora cleromanzia, tramite le sorti, costituite da ossicini, o legnetti ecc.)[12]: in particolare nella divinazione naturale è spesso richiesta la presenza di interpreti necessari alla corretta esplicazione dei fenomeni considerati.

Nella forma piú nota di divinazione intuitiva, la mantica oracolare praticata a Delfi, accanto alla Pizia che emette i suoi responsi posseduta dal dio, invasa da un entusiasmo mistico, troviamo la presenza di un collegio di sacerdoti incaricato di interpretare le varie forme del responso oracolare; e anche sulla modalità di divinazione della Pizia, si tende ora a pensare che non si fondasse esclusivamente sul profetismo ispirato, ma prevedesse anche procedimenti cleromantici (responsi scritti sulle foglie, o l'uso di oggetti che riportavano incisi o comunque scritti diversi tipi di oracoli) compresi appunto nelle tecniche della divinazione induttiva[13]. E non devono comunque stupire la preferenza e la credibilità accordate da Platone alla divinazione naturale: il pensatore che incarna, come ha ben osservato Vernant[14], il trionfo della nuova razionalità filosofica che si è venuta affermando nel V-IV secolo e il potere dell'intellettuale sulla politica può ben concedere al proprio conservatorismo religioso di accettare questa forma di divina follia che incardina la mantica naturale nel rapporto uomo/dio e non viene perciò a scalfire il primato della vera ragione di esclusiva pertinenza dello scienziato-filosofo.

Qualche forma di rivalità deve tuttavia essere sorta fra le varie figure di indovini e interpreti di presagi da un lato e filosofi e sofisti, o medici e scienziati, dall'altro: in fondo questi ultimi, come dice ancora Vernant[15], entravano in competizione piú o meno diretta con oracoli e indovini sul terreno comune della conoscenza, del sapere, e proprio la

[12] La *divinatio naturalis* e la *divinatio artificialis* di Cicerone (cfr. *De divinatione*, 1.72, 1.109 sg., 2.26 sg.), che accoglie la classificazione tradizionalmente usata in ambito greco-romano e diffusa soprattutto dagli stoici. Sulle varie suddivisioni e tipologie dell'una e dell'altra forma di divinazione si veda ancora BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire* cit., I, pp. 111-374.

[13] Cfr. P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris 1950, pp. 120 sgg.; H. W. PARKE e D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956, pp. 18 sgg.; J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, Berkeley - Los Angeles 1978, pp. 153 sgg.

[14] J.-P. VERNANT, *Parola e segni muti*, in ID. (a cura di), *Divinazione e razionalità*, trad. it. Torino 1982, pp. 11 sgg.; si vedano nello stesso volume anche R. CRAHAY, *La bocca della verità (Grecia)*, pp. 217-37 (sull'azione oracolare), e L. BRISSON, *Del buon uso della sregolatezza (Grecia)*, pp. 239-72 (sul rapporto Platone/divinazione).

[15] VERNANT, *Parola* cit., p. 10.

diffusione dell'arte retorica, che tendeva a dare, su qualsiasi questione o interrogativo, la possibilità di accedere alla decisione finale, si può leggere anche come un tentativo di sostituzione di una tecnica profana a tecniche oracolari e divinatorie in genere, rispondente talora a un fine analogo e diretta a uno stesso pubblico di fruitori, i soggetti della *polis*[16].

In effetti, dai racconti di consultazioni oracolari, cosí come ci sono consegnati da Erodoto a Plutarco, risulta evidente che la preoccupazione dei consultanti, siano essi ambasciatori di poteri ufficiali o soggetti singoli, è spesso rivolta al modo migliore di compiere una certa azione in vista di un determinato fine da raggiungere, ovverosia il desiderio di conoscere il futuro si sposa con la necessità di un agire coerente all'acquisizione di un risultato positivo per il consultante. Certo l'ambiguità del responso oracolare, cosí come la sottolineano almeno le fonti letterarie, mal si concilia con questo tipo di esigenza e con il successo stesso che la forma oracolare di divinazione ha conosciuto in tutta la Grecia: ma, come è stato osservato[17], da un lato proprio la celebre oscurità e ambiguità dei responsi permetteva di salvaguardare il prestigio dell'oracolo con la valida ipotesi di un errore di interpretazione, dall'altro l'aspetto pubblico e collettivo dell'oracolo, il suo costituire un elemento di continuità e di identità culturale e religiosa per la nazione ellenica politicamente divisa, può spiegare la fortuna di cui godette per una lunga serie di secoli. La fama di Delfi certo era declinata quando Plutarco, sacerdote delfico, scrive, alla fine del I secolo d. C., le sue opere[18], che ci testimoniano comunque una fede profonda nel valore dell'oracolo e nella divinità di cui l'oracolo è la voce; e ancora nel II secolo d. C. Elio Aristide ci parla delle profetesse che cadono in *trance* a Dodona[19], e Giamblico, nel III-IV secolo, si diffonde ampiamente sui due grandi oracoli apollinei di Didima e di Claro[20].

L'aspetto pubblico e collettivo dell'oracolo contribuí certamente a

[16] Nella logica binaria della scelta fra due opposti secondo cui procede in quanto tecnica che contribuisce alla decisione, la mantica oracolare si trova ancora a operare in analogia alla tecnica dei sofisti e dei retori (cfr. *ibid.*, p. 21).

[17] D. DEL CORNO, *Mantica, magia, astrologia*, in M. VEGETTI (a cura di), *Il sapere degli antichi*, Torino 1985, pp. 284 sgg.

[18] Lui stesso, in *Sulla mancanza degli oracoli*, riconosce il declino della mantica oracolare e ne indaga le cause: si veda in proposito P. DESIDERI, *Il «De defectu oraculorum» e la crisi della religione antica in Plutarco*, in E. GABBA, P. DESIDERI e S. RODA (a cura di), *Italia sul Baetis. Studi di storia romana in memoria di Fernando Gascó*, Torino 1996, pp. 91-102.

[19] ELIO ARISTIDE, 45.11; il Dodds è disposto a credere che queste affermazioni si basino su una conoscenza diretta del fenomeno mantico (E. R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford 1973, p. 198). Sugli oracoli di Zeus si veda H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Cambridge Mass. 1967.

[20] GIAMBLICO, *Sui misteri*, 3.11.

farne un veicolo di propaganda politica, che non poteva però dichiararsi troppo esplicitamente, pena la perdita di credibilità dell'oracolo stesso[21], ma alla propaganda politica contribuivano non meno anche gli oracoli anonimi, spesso attribuiti a personaggi mitici come Bacide o Onomacrito[22] (o a Sibille non meglio identificate), che, pubblicizzati diffusamente, potevano ben impressionare l'opinione dell'uomo della strada circa le decisioni da prendere nelle assemblee popolari[23].

Enigma e ambiguità dell'oracolo costituirono comunque anche un modo per veicolarne l'accettazione alla coscienza dell'uomo antico: «accettando un oracolo ambiguo, l'uomo accetta la responsabilità di comprenderlo – che qui corrisponde in realtà all'accettazione della responsabilità di *attribuirgli* un senso – e si riconosce cosí – almeno implicitamente – come il creatore del suo proprio destino», cosí giustamente Devereux[24] coglie e risolve l'eterna contraddizione insita nell'uso della divinazione oracolare, contraddizione che si ripropone per qualsiasi tipo di divinazione e non consente altrove facili scioglimenti, il fatto cioè che è del tutto inutile tentare con qualsiasi mezzo di indagare il futuro, se questo è inesorabilmente fissato, senza possibilità di mutamento, e non può essere diversamente, dato che questa è la condizione indispensabile per la sua conoscenza.

Certo, si è detto da piú parti che la spinta dell'uomo greco alla divinazione nasce dall'esigenza non solo, o non tanto, di conoscere il futuro, per prevenirlo o mutarlo, bensí dal desiderio di conoscere la volontà del dio[25], interpretando correttamente i segni che egli invia, in varie forme, all'uomo: le due esigenze, in realtà, non sono separabili, dal momento che la corretta interpretazione dei segni può aprire le porte a una

[21] Vedi, per esempio, le accuse rivolte da Demostene alla Pizia quando, nel IV secolo, Delfi sembrò divenire centro di intrighi politici e parteggiare per il re Filippo (cfr. M. P. NILSSON, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece*, Lund 1951, pp. 125 sgg.).

[22] Sui χρησμολόγοι, o raccoglitori di oracoli, da non confondersi con i μάντεις, gli indovini o interpreti del dio, cfr. PAUSANIA, 1.34.4 e 10.12.11 (dove offre un interessante elenco di personaggi al cui nome sono legati oracoli famosi); si veda in proposito L. PRANDI, *Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche*, in M. SORDI (a cura di), *La profezia nel mondo antico*, Milano 1993, pp. 51 sgg.; nello stesso volume si veda anche, a proposito della terminologia con cui si definiscono gli operatori della divinazione, C. MILANI, *Il lessico della divinazione nel mondo classico*, pp. 33 sgg.

[23] Questo non si può piú dire ovviamente per i piú tardi e ben noti Oracoli Sibillini, a proposito dei quali NILSSON, *Cults* cit., p. 142, afferma che costituirono in qualche modo una voce degli oppressi e dei diseredati, ma che contribuirono comunque non poco alla dissoluzione dello stato romano (cfr. ID., *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955-61², II, pp. 103 e 461 sgg., sugli oracoli romani e di epoca ellenistica).

[24] G. DEVEREUX, *Considérations psychanalytiques sur la divination particulièrement chez les Grecs*, in A. CAQUOT e M. LEIBOVICI (a cura di), *La Divination*, II, Paris 1968, p. 470.

[25] Cfr., per esempio, A. MAGRIS, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine 1984, pp. 103 sgg.

conoscenza che travalica i limiti dell'uomo e per questo può essere applicata a conseguire risultati positivi, favorevoli, per l'uomo stesso. L'altro tipo di divinazione intuitiva, l'oniromantica[26], ne è la dimostrazione: attraverso l'interpretazione dei sogni («onirocritica») si può conoscere la volontà divina, se li si suppone inviati dalla divinità, ma la manifestazione di questa volontà non è ininfluente sul comportamento del soggetto a cui il messaggio è rivolto: oltre ai casi in cui il sogno svela semplicemente, tratteggiandolo attraverso immagini riconosciute come simboliche, un evento già in atto o di attuazione futura[27], ci sono i casi in cui il sogno si rivela risolutivo riguardo a un problema di cui il soggetto invoca la soluzione tramite l'atto divinatorio, come nel caso dell'incubazione, pratica divinatoria[28] ampiamente diffusa in Grecia, soprattutto a partire dalla fine del v secolo a. C., periodo dell'affermazione e dell'espansione del culto di Asclepio, il dio collegato alla medicina cosí come il padre Apollo è collegato alla divinazione[29].

Il *De divinatione* di Cicerone ci fornisce anche in questo caso la testimonianza delle dimensioni del fenomeno divinatorio e del dibattito filosofico ad esso collegato: opinione comune alla maggioranza dei filosofi è che lo stato dell'anima nel sonno, di relativa scissione dal corpo e dal suo contagio, la renda piú ricettiva al messaggio divino e la doti di capacità profetiche particolari[30]. Anche qui, come nella divinazione oracolare, si prevede l'impiego di interpreti del messaggio profetico, e non è difficile immaginare come, in questo caso, pullulassero le piú svariate figure di «onirocritici» al servizio di una divinazione che proprio per il suo essere di carattere individuale poteva assumere dimensioni di massa: la fortuna di questa forma di indagine sul futuro è del resto testimoniata dalla letteratura in proposito, che si sviluppa per un arco di molti secoli, a partire dal trattato di Antifonte sofista e dalle successive opere dello stoico Crisippo e del suo discepolo Antipatro, maestro a sua

[26] Si veda il capitolo *Schema onirico e schema di civiltà* nell'insuperato E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Firenze 1959, pp. 119-57.

[27] Come il ben noto sogno che Penelope racconta al mendicante (Ulisse in realtà), in cui le oche, simboleggianti i Proci, sono sterminate dall'aquila, simbolo del marito che torna a liberare la dimora regale dagli intrusi (*Odissea*, 19.535 sgg.).

[28] Consistente, come è noto, nel prendere sonno in un santuario attendendo l'apparizione in sogno della divinità a cui il luogo è consacrato e aspettandosi che la divinità venga a portare l'aiuto richiesto, in genere la guarigione da una malattia: si veda in proposito L. DEUBNER, *De incubatione*, Leipzig 1900, testo ancora fondamentale sull'argomento; cfr. anche l'ampia introduzione di Del Corno all'opera di Artemidoro di Daldi (ARTEMIDORO, *Il libro dei sogni*, a cura di D. Del Corno, Milano 1988³, pp. XI-LVIII).

[29] Cfr. E. J. e L. EDELSTEIN, *Asclepius*, 2 voll., Baltimore 1945.

[30] CICERONE, *De divinatione*, 1.60-64.

volta di Panezio, citate da Cicerone[31], fino ad Artemidoro di Daldi, letterato itinerante del II secolo d. C.[32]

Certo, l'oniromantica costituisce un tipo di divinazione particolarmente interessante per chi voglia indagare il discrimine che separa quelle che per gli antichi, almeno secondo la testimonianza di Cicerone, erano diversi tipi di τέχναι, o *artes*, per usare il termine latino. Quinto, di fronte all'obiezione che talvolta le cose predette non accadono, risponde:

> Quale arte è immune da questa eventualità? Mi riferisco, s'intende, a quelle arti che si basano su congetture e sono opinabili. Forse non si deve considerare come un'arte la medicina? Eppure in molti casi cade in errore. E quelli che guidano le navi non sbagliano mai? ... Oppure l'arte militare non val niente per il fatto che poco tempo fa un comandante supremo è fuggito lasciando l'esercito sconfitto? ... Uguale è il caso dei responsi degli aruspici, e ogni genere di divinazione è opinabile: si basano su congetture, oltre le quali non è possibile spingersi[33].

Dunque, la divinazione, la medicina, la navigazione, l'arte militare sono poste sullo stesso piano[34], mentre per noi le diverse *artes* si rivestono o meno di caratteri «scientifici» a seconda che le definiamo «divinazione», «magia» o «medicina»: l'oniromantica partecipa in qualche misura di tutte e tre. Nell'incubazione troviamo intanto tracce di quello che doveva essere un rito magico antichissimo, connesso con la negromanzia, l'indagine sul futuro attraverso l'interrogazione dei morti, evocati in luoghi consacrati alle divinità ctonie[35]; ma è soprattutto il le-

[31] *Ibid.*, 1.6 e 1.39 (si vedano le note al testo nell'ed. cit. a cura di Timpanaro); i frammenti delle opere di Antifonte, di Crisippo e di Antipatro, nonché quelli relativi alla teoria onirologica di Posidonio (cfr. *ibid.*, 1.64), sistematizzatore, si suppone, delle teorie sui sogni della scuola stoica, appartenenti al trattato perduto *Sulla divinazione*, sono raccolti e commentati in D. DEL CORNO, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano-Varese 1969, rispettivamente nn. 15, 17, 27 e 32.

[32] Cfr. ARTEMIDORO, *Il libro* cit., pp. XXVIII sgg.

[33] CICERONE, *De divinatione*, 1.24.

[34] Bisogna comunque precisare che qui il riferimento è soprattutto nei confronti della divinazione artificiale, come risulta chiaro da 1.25 («siccome innumerevoli volte, dopo che si erano manifestati gli stessi presagi, accadevano sempre gli stessi eventi, si è costituita l'arte divinatoria con l'osservare e col registrare piú volte le stesse cose»). Si è già detto, per altro, come i confini fra i due tipi di mantica siano labili, e come elementi caratteristici dell'una siano riscontrabili nell'altra: la divinazione artificiale, secondo le parole di Cicerone-Quinto, si giustifica nel ripetersi del rapporto *signa/eventus*, ma nel caso dell'oniromantica il sogno inviato dalla divinità e soggetto all'interpretazione del *mantis* si può configurare anch'esso come un *signum*, soprattutto se si pensa allo stretto rapporto sogni / simboli onirici che ha dato luogo, come si è visto, a una vera e propria trattatistica.

[35] L'evocazione dei morti, sia in sogno sia come entità ectoplasmatiche, legata alla divinazione non ha avuto una grande diffusione nella Grecia del cosiddetto periodo classico, riemergendo semmai, almeno a livello letterario, nel periodo imperiale: basta pensare all'*Amante delle menzogne* di Luciano, ricco di storie in cui maghi esperti evocano facilmente demoni e morti per i loro riti magici, e testimone, pur nel suo scetticismo, di credenze che dovevano essere diffuse all'epoca. I pa-

game fra l'oniromantica, praticata o meno con l'incubazione, e la medicina a venire prepotentemente alla ribalta con tutte le sue contraddizioni[36]. Aristotele stesso, che pure è restio ad attribuire i sogni all'intervento divino, tenta di giustificarne la capacità profetica attraverso spiegazioni di carattere fisico e patologico, che afferma condivise anche dai medici piú avveduti[37]. Di contro, si assiste al ripetuto tentativo da parte dei medici di distinguersi da quelli che vengono considerati ciarlatani e mistificatori, gli indovini e i profeti: questo perché la divinazione, in specie l'oniromantica, si trova a competere sul terreno delle guarigioni con coloro che si sentono detentori di una tecnica «scientifica» e rivendicano una figura professionale ben differenziata dai guaritori di strada e dei templi. Gli autori dei trattati ippocratici ribadiscono questa «diversità», ma al tempo stesso alcuni, come l'autore del *Regime IV*, sono pronti a riconoscere l'importanza dei sogni e della loro corretta interpretazione per l'individuazione e la cura della malattia. Del resto questa è una tendenza che si manterrà nell'ambito medico anche in epoca piú tarda: ancora Galeno, medico di corte nella Roma di Marco Aurelio, accorda valore alla semiotica dei sogni, lui che afferma di essere stato spinto allo studio della medicina da suo padre in seguito a un sogno[38].

La confusione fra la figura dell'operatore laico (il medico) e quella

piri magici risalenti al II-IV secolo d. C. ci conservano rituali e incantesimi operanti per l'evocazione o addirittura la resurrezione dei morti a scopo divinatorio, e la letteratura latina del periodo augusteo e postaugusteo ci testimonia la familiarità dei maghi, o meglio delle maghe (dalla Canidia oraziana alla Erichto lucanea), con i morti, in particolare con quelli che si ritenevano specialmente adatti a subire le costrizioni magiche imposte dall'operatrice di turno, ovverosia i morti di morte violenta (βιοθάνατοι), gli insepolti (ἄταφοι), i morti comunque prima del tempo (ἄωροι); cfr. A. D. NOCK, *Greek magical papyri*, in «Journal of Egyptian Archaeology», XV (1929), pp. 227 sgg.; E. ROHDE, *Psiche*, trad. it. Bari 1970, II, pp. 695 sgg.; DODDS, *I Greci* cit., pp. 135 sgg.; cfr. anche il mio *Osservazioni sull'episodio magico del VI libro della «Farsaglia» di Lucano*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», XLVIII (1976), pp. 161 sgg.

[36] Giustamente Vegetti riconosce nel termine ἰατρόμαντις, attribuito da ESCHILO, *Eumenidi*, 62, ad Apollo in qualità di interprete di prodigi e di guaritore, «la consapevolezza di una affinità profonda e di una genealogia comune fra mantica e medicina», codificata poi da PLATONE, *Simposio*, 197a, quando afferma che Apollo scoprí la tecnica dell'arco, la medicina e la mantica (M. VEGETTI, *Iatròmantis. Previsione e memoria nella Grecia antica*, in BETTINI (a cura di), *I signori* cit., p. 66).

[37] Cfr. ARISTOTELE, *Sui sogni e la mantica onirica*, 463a4-b13; si veda sulla complessa questione del rapporto medicina/divinazione/magia G. E. R. LLOYD, *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, trad. it. Torino 1982, in particolare pp. 17-47 e 181-99 (il capitolo *Critica della magia e indagine della natura* con le documentatissime note).

[38] Cfr. GALENO, 10.609.8 sgg. e 11.314.18 sgg. Kühn; ID., *Corpus Medicorum Graecorum*, 5.10.1.108.1 sgg., segnalati da LLOYD, *Magia* cit., pp. 38 sg. e note; cfr. ID., *Aspects of science, folklore and ideology in the ancient world*, in G. GIANNANTONI e M. VEGETTI (a cura di), *La scienza ellenistica*, Napoli 1984, pp. 411 sgg., a proposito dello spirito critico stimolato dalla rivalità e dalla competizione per assicurarsi la clientela da curare.

dell'operatore profetico o religioso doveva comunque essere piuttosto comune se anche dalle iscrizioni relative al culto di Asclepio a Epidauro emerge l'immagine di un dio che riveste perfino il ruolo di chirurgo per operare spettacolari guarigioni[39], e se nelle prescrizioni che Elio Aristide sostiene di aver ricevuto dal dio in sogno sono frequenti i riferimenti all'impiego di cibi particolari o di infusi e cataplasmi per curare determinate malattie[40].

Le due *artes*, insomma, al di là della connessione stabilita dal dibattito filosofico, come ci testimonia Cicerone[41], sono accostate e fuse dalla prassi di una fruizione che doveva vedere gli stessi soggetti passare senza problemi dall'una all'altra. E questo non solo perché l'*ars* divinatoria si pone in questo caso come propositiva di un'azione capace di «modificare» il futuro attraverso le tecniche di guarigione suggerite, ma anche perché l'*ars* medica, nel suo processo di laicizzazione iniziato come per le altre τέχναι in età sofistica, ha operato appropriandosi in modo del tutto consapevole, come afferma Vegetti[42], della «matrice» predittiva di Calcante: il medico ippocratico si propone programmaticamente, per una corretta diagnosi, di «dire le cose passate, conoscere quelle presenti, annunciare quelle future», formula che riecheggia dal *Prognostico* alle *Epidemie*, e che richiama necessariamente «τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα» oggetto dell'arte divinatoria dell'indovino omerico[43]. È il riuso di una formula ben radicata nell'immaginario degli antichi ma finalizzata a un diverso codice di comunicazione.

L'oscillazione fra il tecnicismo scientifico e l'entusiasmo mistico-religioso si accompagna del resto ad altri ambiti dell'indagine sul futuro nel mondo greco: l'astrologia ne è l'esempio piú clamoroso. «L'astrologia ellenistica è l'amalgama di una dottrina filosoficamente affascinante, di una mitologia assurda e di metodi scientifici impiegati in modo contraddittorio»[44]: la definizione di Festugière è suggestiva e assoluta-

[39] Cfr. R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig 1931, pp. 14 sgg., 75 sgg.; LLOYD, *Magia* cit., p. 37.

[40] Cfr. per esempio ELIO ARISTIDE, 47.45, 48.13, 49.6 e 49.24 sg. Elio Aristide, che compose i suoi *Discorsi sacri* per ringraziare ed esaltare il dio di cui era devoto seguace, descrisse «con mirabile lucidità ed efficacia stilistica i sogni che Asclepio gli inviava a rimedio delle sue molte infermità di inguaribile ipocondriaco» (cosí Del Corno, in ARTEMIDORO, *Il libro* cit., p. XXVI).

[41] Cfr. nota 30.

[42] VEGETTI, *Iatròmantis* cit., p. 75.

[43] Si veda quanto detto a p. 1245.

[44] Con questa affermazione A.-J. FESTUGIÈRE apre il capitolo sull'astrologia e le scienze occulte nel suo *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1989, I, p. 89, e la stessa affermazione compare come motto nella prima pagina dell'opera di O. NEUGEBAUER e H. B. VAN HOESEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959, fondamentale raccolta di oracoli letterari e non dell'antichità greco-romana. Naturalmente si veda, sulla materia astrologica, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*,

mente adeguata a illustrare un'*ars* divinatoria che, nata in tempi antichissimi in ambito orientale, diffusasi in Grecia nel periodo ellenistico, si è conservata attraverso i secoli con una continuità tale da porla, secondo Hübner[45], sullo stesso piano della mitologia greca o addirittura dello stesso cristianesimo. La «dottrina filosofica seducente» di cui parla Festugière è quella dell'unità del cosmo e dell'interdipendenza di ogni sua parte, che costituisce il fondamento della teoria della simpatia universale e del fatalismo propugnata dalla scuola stoica, veicolo principale della diffusione dell'astrologia nel mondo greco-romano.

Cicerone, attraverso Quinto, espone con la consueta chiarezza l'opinione del suo tempo sulla nascita della divinazione astrologica:

> per primi gli Assiri, abitando vasti territori pianeggianti e potendo perciò vedere il cielo aperto fino all'orizzonte in ogni direzione, osservarono assiduamente i passaggi e i moti delle stelle, e quando li ebbero registrati, tramandarono ai posteri quale presagio costituissero per ciascun individuo. Tra gli Assiri, si ritiene che in particolare i Caldei - nome di una gente, non della loro arte - con l'incessante osservazione delle stelle abbiano fondato una scienza che permetteva di predire che cosa sarebbe accaduto a ciascuno e con quale destino ciascuno era nato. La stessa maestria si crede che abbiano raggiunto anche gli Egiziani, nel corso di un tempo lunghissimo, durante secoli pressoché innumerevoli[46].

Le due scuole fondanti l'astrologia greca, la babilonese[47] e l'egiziana[48], sono quindi riconosciute entrambe nella loro validità «scientifica»,

Paris 1899, e, per una buona sintesi sull'astrologia antica, T. BARTON, *Ancient Astrology*, London - New York 1994.

[45] W. HÜBNER, *L'astrologie dans l'antiquité*, in *Astres, astrologie, religions astrales dans l'antiquité classique*, «Pallas», XXX (1983), p. 1.

[46] CICERONE, *De divinatione*, 1.2.

[47] La dottrina astrologica babilonese, come è noto, fu trasmessa alla fine del III secolo a. C. da Beroso, sacerdote di Bēl a Babele, ritenuto fondatore, o comunque membro, di una scuola sull'isola di Coo verso il 280 a. C. (cfr. F. BOLL, C. BEZOLD e W. GUNDEL, *Storia dell'astrologia*, trad. it. Bari 1977, pp. 32 sg.; J. LINDSAY, *Origins of Astrology*, London - New York 1971, pp. 105 sgg.); tuttavia si tende a ritenere che l'astrologia genetlialogica vera e propria, fondata sullo studio dei pianeti e dello zodiaco, si sia sviluppata in Grecia solo dopo Ipparco (seconda metà del II secolo a. C.), presupponendo essa un livello di elaborazione della teoria astronomica superiore a quello raggiunto nel III secolo: si veda in proposito A. A. LONG, *Astrology: arguments pro and contra*, in *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge 1982, pp. 169 sg.; G. GIANNANTONI, *Criticò Carneade l'astrologia stoica?*, in «Elenchos», XV (1994), p. 207, il quale non esclude però che dottrine astrologiche di provenienza babilonese fossero già note in precedenza a Crisippo, scolarca della Stoa tra il 233 e il 208 a. C., e che il loro accoglimento nella divinazione stoica gli abbia attirato gli strali di Carneade. A. M. IOPPOLO, *L'astrologia nello stoicismo antico*, in GIANNANTONI e VEGETTI (a cura di), *La scienza* cit., pp. 89 sg., fa riferimento alla presenza di un'astrologia «debole» nello stoicismo antico, riprendendo la definizione di Long di «soft astrology» (opposta a una «hard astrology»), quella per cui gli astri sarebbero solo segni degli affari umani, non anche cause (cfr. LONG, *Astrology* cit., p. 170, nota 19; di determinismo «debole» per gli stoici parla anche R. W. SHARPLES, *Necessity in the stoic doctrine of fate*, in «Symbolae Osloenses», LVI (1981), pp. 81 sgg.).

[48] La diffusione del sistema astrologico egiziano si deve alle opere circolanti sotto i nomi di Nechepso e Petosiride, certamente pseudonimi, scritte in Egitto presumibilmente fra il 170 e il

che si esplica nella capacità di «predire che cosa sarebbe accaduto a ciascuno e con quale destino ciascuno era nato», eterno interrogativo che trova ora la sua risposta nell'astrologia genetlialogica, nella possibilità cioè di costruire l'oroscopo basandosi su osservazioni e calcoli che l'astronomia e la matematica sviluppata dai Greci rivestivano di una scientificità non paragonabile ad altri procedimenti connessi ai fenomeni divinatori fino ad allora utilizzati. Con l'apporto della giustificazione filosofica offerta poi dagli stoici la mantica astrologica ha finito per affermarsi come il metodo divinatorio per eccellenza.

Paradossalmente, proprio per il carattere di maggiore scientificità assunto dalla τέχνη divinatoria, emerge con piú chiarezza la contraddizione fra divinazione e εἱμαρμένη, fra l'aspirazione a conoscere il futuro e l'inutilità della conoscenza in conseguenza del determinismo fatalistico che tale conoscenza permette ma al tempo stesso vanifica: è in fondo l'obiezione che Cicerone espone chiaramente nel secondo libro del *De divinatione*[49], obiezione topica ancora ripresa alla fine del II secolo d. C. da Sesto Empirico nella sua polemica contro l'astrologia dei Caldei[50] e a cui controbatte con argomenti di derivazione stoica Tolomeo all'inizio della *Tetrabiblos*[51], quando afferma che la previsione degli eventi, anche di eventi necessari, mette al riparo da sentimenti scomposti di terrore o di gioia irrefrenabili, e permette all'animo umano di prepararsi al futuro con serena accettazione[52].

150 a. C., o comunque non piú tardi del 125 a. C. (cfr. M. P. NILSSON, *The Rise of Astrology in the Hellenistic Age*, Lund 1943, pp. 7 sg.; BOLL, BEZOLD e GUNDEL, *Storia* cit., pp. 34 sg.); allo stesso periodo sono da far risalire anche le teorie astrologiche attribuite a Ermete Trismegisto, il dio egiziano Thoth, rintracciabili negli scritti ermetici, su cui si veda la prefazione di Nock a A. D. NOCK e A.-J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum*, I-IV, Paris 1954-60.

[49] CICERONE, *De divinatione*, 2.20-24; si veda sull'argomento, in rapporto all'atteggiamento dei Latini sull'utilità della conoscenza del futuro, R. MONTANARI CALDINI, *Orazio, Manilio e l'ora della morte*, in «Atene e Roma», XXXII (1987), pp. 22 sgg.

[50] SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, 5.47.

[51] TOLOMEO, *Tetrabiblos*, 1.3.5-6; si veda in proposito M. VEGETTI, *L'utilità della divinazione. Un argomento stoico in Tolomeo, Tetrabiblos I 3.5*, in «Elenchos», XV (1994), pp. 219-27. La *Tetrabiblos*, scritta nel II secolo d. C., costituisce l'opera somma dell'astrologia antica per gli influssi esercitati nei secoli successivi (cfr. l'ancor stimolante F. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York 1960, p. 81; si veda poi CLAUDIO TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche. Tetrabiblos*, a cura di S. Feraboli, Milano 1985).

[52] Sembra di sentir risuonare le parole di SENECA, *Epistulae*, 107.11: «ducunt volentem fata, nolentem trahunt». L'atteggiamento di Seneca nei confronti della divinazione astrologica fu comunque di tranquilla indifferenza, se non di blando scetticismo sull'utilità della stessa; ben diverso l'atteggiamento di Manilio, poeta di dottrina stoica vissuto secondo i piú fra Augusto e Tiberio, la cui adesione totale alla visione astrologica del mondo si può riassumere in quelli che sono divenuti veri e propri apoftegmi: «fata regunt orbem, certa stant omnia lege ... nascentes morimur, finisque ab origine pendet» (*Astronomica*, 4.14-17); sul rapporto fra Manilio e l'ambiente storico-ideologico del suo tempo cfr. il mio *Il poeta fra storia e ideologia. Manilio e le guerre civili*, in *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, Firenze 1981, pp. 37-69.

Tolomeo è personaggio significativo per evidenziare l'importanza assunta nel corso del tempo dall'astrologia come nuova forma di approccio alla divinazione, come nuova forma di comunicazione con il divino: intanto in lui è ben radicata la coscienza del proprio essere scienziato di fronte a una materia che solo scientificamente va affrontata e sistematizzata nelle sue manifestazioni e leggi. È altrettanto significativo è il fatto che distingua e unisca fin dall'inizio dell'opera l'astronomia e l'astrologia, la cui differenziazione non era affatto chiara nella mentalità degli antichi[53]. Ed è proprio fondando le previsioni astrologiche sulla precisione dei dati forniti dalla conoscenza astronomica, esatta in quanto basata su leggi matematiche, che Tolomeo giustifica la possibilità e la scientificità dell'astrologia:

> supponiamo ora di conoscere con assoluta precisione i movimenti di ogni corpo celeste, del Sole e della Luna, in modo che non ci sfugga luogo e tempo di alcun aspetto celeste; supponiamo di aver imparato da una continua precedente ricerca a distinguerne in generale la natura ... supponiamo ancora, con tali dati, osservando la natura e insieme procedendo per congetture, di essere in grado di individuare le particolari proprietà che derivano dalla combinazione di tutti gli elementi: cosa ci impedirà di prevedere per ciascuno dei momenti dati le particolari condizioni atmosferiche dell'ambiente, ad esempio se sarà piú caldo o piú umido, deducendole dalle posizioni dei corpi celesti del momento? Cosa ci impedirà di conoscere anche i tratti di fondo peculiari di ogni individuo dai dati del suo cielo natale, come, per esempio, che il suo corpo sarà fatto in un certo modo e il suo spirito in un altro? E di preannunciare gli eventi che si verificheranno nel tempo, visto che una determinata configurazione astrale, in armonia con un determinato temperamento, promette anche prosperità e un'altra in combinazione disarmonica minaccia guai? Da queste e simili argomentazioni si ricava quindi la possibilità di una tale conoscenza[54].

Il linguaggio, il tono di Tolomeo sono lontani da qualsiasi forma di profetismo ispirato e si collocano nell'ambito di un codice espressivo che vuole veicolare la tranquilla certezza di una «scienza» acquisita e indirizzata al possesso di un bene comune: l'astronomo-astrologo traccia la via da seguire interpretando non i «segni» provenienti da una divinità benevola o corrucciata, bensí le manifestazioni di una natura che si rivela certo secondo un piano divino, ma regolata da leggi costanti e scientificamente definibili.

[53] Cfr. l'introduzione di Feraboli in CLAUDIO TOLOMEO, *Le previsioni* cit., p. XI; i termini *astronomia* (piú tardo) e *astrologia* furono in realtà usati fino al VI secolo piú o meno indiscriminatamente (cfr. BARTON, *Ancient Astrology* cit., p. 5).

[54] TOLOMEO, *Tetrabiblos*, 1.2.10-12. Naturalmente Tolomeo ammette la possibilità dell'errore nella previsione astrologica, dovuto principalmente al fatto che l'indagine sulla realtà fisica, sulla materia instabile, è molto piú difficoltosa e insicura dell'indagine sulla realtà matematica e geometrica propria dell'astronomia.

Una lunga strada è stata effettivamente percorsa nell'aspirazione alla conoscenza del futuro.

Quando comunque Cicerone scriveva il *De divinatione*, l'astrologia era in piena espansione anche a Roma: i secoli intercorsi da Alessandro Magno ad Augusto vedono la sua sempre crescente affermazione e il suo radicamento teoretico nella tradizione filosofica greca, dalla spinta iniziale della teologia astrale condivisa dallo stesso Platone[55], attraverso poi il determinismo e il panteismo stoico e soprattutto l'adesione posidoniana[56], senza trascurare l'apporto neopitagorico fornito anche da quel Nigidio Figulo che Cicerone annoverava nel numero degli amici, ma che godeva fama di *astrologus et magus*[57].

L'impiego dell'astrologia come mezzo divinatorio, al di là delle speculazioni filosofiche, attiene a un ambiente elitario, nonostante la fama popolare di cui essa godeva. Soprattutto nel periodo imperiale, l'astrologia rimane strettamente legata all'ambiente di corte: basti ricordare figure di astrologi come Trasillo e Balbillo, che hanno affiancato in veste di consiglieri imperatori quali Tiberio e Nerone, o ancora Tolomeo Seleuco accanto a Vespasiano[58]. Ma parallelamente, a testimoniare la valenza politica assunta dalla divinazione astrologica nello stesso periodo, assistiamo all'emanazione di editti e provvedimenti contro gli astrologi da parte dei vari *principes* che pure ne usufruivano come strumenti di governo: si vuol colpire la pericolosità eversiva dell'astrologia, la possibilità che essa venga usata contro il potere costituito, cosa che accade ogniqualvolta si predicano eventi negativi per l'imperatore, o addirittura si indaghino le stelle per scoprirne il momento della morte, o anche quando si vogliano legittimare avversari politici attraverso un oroscopo che ne presagisca un destino di grandezza[59].

[55] Si veda in proposito M. P. NILSSON, *The origin of belief among the Greeks in the divinity of the heavenly bodies*, in «Harvard Theological Review», XXIII (1940), pp. 1-8.

[56] Su Posidonio cfr. K. REINHARDT, *s.v.* «Poseidonios» 3, in *RE*, XXII/1 (1953), coll. 558-826; M. LAFFRANQUE, *Posidonios d'Apamée*, Paris 1964.

[57] Cfr. GIROLAMO, *Chronicon*, 183.4 = 45 a. C.: «Nigidius Figulus Pythagoricus et magus in exilio moritur»; Cicerone stesso contribuisce in parte ad alimentare il sospetto di magia intorno ai pitagorici del circolo nigidiano, quando accusa Vatinio, che si definisce pitagorico, di «inferorum animas elicere ... puerorum extis deos manes mactare» (*In Vatinium*, 6.14); su Nigidio Figulo cfr. A. DELLA CASA, *Nigidio Figulo*, Roma 1962.

[58] Sui rapporti fra corte imperiale e astrologia cfr. F. H. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954; e su come questi rapporti si riverberino sull'architettura imperiale romana cfr. H. STIERLIN, *L'astrologie et le pouvoir. De Platon à Newton*, Paris 1986, pp. 25-208.

[59] Giustamente P. DOMENICUCCI, *Astra Caesarum. Astronomia, astrologia e catasterismo da Cesare a Domiziano*, Pisa 1996, p. 113, ricorda come esemplare l'editto emanato da Augusto nell'11 d. C., con cui vietava agli astrologi di svolgere le loro pratiche divinatorie e contestualmente rendeva pubblico il proprio oroscopo, quasi ad affermarne l'esclusiva legittimità.

Originariamente, le osservazioni astrologiche dei sacerdoti babilonesi servivano unicamente a prevedere il destino del re e del paese; è solo con l'epoca ellenistica che si assiste a una sorta di «democratizzazione» dell'astrologia, con la nascita dell'oroscopia individuale. Ebbene, la legislazione imperiale che documenta la repressione contro gli astrologi e la loro arte ci testimonia un ampio recupero del carattere «regale» dell'astrologia, che procede di pari passo con il fenomeno della divinizzazione astrale degli imperatori: il cielo è insomma ritornato appannaggio delle stirpi reali.

Ciò nonostante, la spinta alla conoscenza del futuro, istinto archetipico di tutti gli uomini, e che i Greci hanno saputo cosí profondamente incarnare e interpretare, non si è certo lasciata fermare da leggi repressive o da processi sommari: la fortuna dell'astrologia dal Rinascimento ai giorni nostri ne è l'evidente dimostrazione, cosí come è la dimostrazione dell'evolversi di un codice di comunicazione fra l'uomo e il divino che passa attraverso l'acquisizione scientifica del fenomeno naturale.

MARIA DZIELSKA

Il «theios aner»

La storia della religiosità greco-romana è ricca di fenomeni di carattere particolare. Nell'ellenismo del primo impero romano un elemento di grande rilievo, e che ha suscitato negli ultimi decenni l'interesse degli studiosi, è costituito dalla figura dell'animatore religioso, profeta, taumaturgo e saggio: l'«uomo divino»[1].

La problematica del divino eletto, chiamato nei testi greci θεῖος ἀνήρ, δαίμων/δαιμόνιος, θεσπέσιος, è stata studiata da vari punti di vista, cercando di creare tipologie della divinità e ricorrendo al confronto con uomini divini della tradizione giudaico-cristiana[2]. Si è ricostruita anche una continuità della figura di uomo divino, dalle grandi personalità dei primi secoli dell'impero alla tarda antichità, in cui il santo pagano (nella maggior parte dei casi un filosofo neoplatonico) per un certo periodo fa concorrenza al suo corrispondente cristiano per poi perdere terreno a suo favore.

Eppure, piú si approfondiscono gli studi sull'argomento, piú il loro oggetto appare complesso, venendo meno la coerenza della concezione di uomo divino, ed emergono diversi tipi e modelli di «divinità umana».

[1] Per problematica, tipologia e caratteristiche dell'uomo divino cfr. fra l'altro: L. BIELER, *Theios aner: das Bild des «Göttlischen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1935-36, rist. Darmstadt 1967; M. HADAS e M. SMITH, *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*, New York 1965; M. SMITH, *Prolegomena to a discussion of aretologies, Divine Man, the Gospels and Jesus*, in «Journal of Biblical Literature», XC (1971), pp. 174-99; B. L. TAGGART, *Apollonius of Tyana. His Biographers and Critics*, Diss. Tufts University 1972; D. L. TREIEDE, *The Charismatic Figure as Miracle-Worker*, Missoula Mont. 1972; C. H. TALBERT, *Biographies of philosophers and rulers as instruments of religious propaganda in Mediterranean antiquity*, in *ANRW*, II, 16/2 (1978), pp. 1619-51; H. D. BETZ, *s.v.* «Gottmensch» (II), in *RAC*, LIX (1983), pp. 234-312; J. HAHN, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989.

[2] Cfr. fra l'altro: W. S. G. GREEN, *Palestinian holy man: charismatic leadership and rabbinic tradition*, in *ANRW*, II, 19/2 (1979), pp. 619-47; H. C. KEE, *Miracle in Early Christian World: A Study in Socio-Historical Method*, New Haven - London 1983; J. G. GAMMIE e L. S. PERDUE, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990; B. BLACKBURN, *The Theios Aner and the Marcan Miracle Tradition. A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Marc*, Tübingen 1991; cfr. anche nota 35.

Nella piú recente pubblicazione di G. Anderson[3], che analizza questa problematica nei primi tre secoli dell'impero, non si riesce a trovare una definizione di questa figura; e nell'importante e preziosa recensione di J. J. Flinterman[4] si parla già piuttosto di un «ubiquitous divine man» e quindi di un «onnipresente» e multiforme uomo divino. Pertanto, alla luce delle indagini della scienza moderna su questo importante fenomeno della paganità greco-romana, arriviamo alla constatazione che, almeno nell'epoca del primo impero, la nozione di «uomo divino» racchiude in sé tutta una serie di personalità carismatiche, a cominciare da saggi, sofisti ispirati, taumaturghi, medici, per finire con ciarlatani e truffatori comuni, indovini, mediconi e sacerdoti di diverse sette religiose.

Non è davvero compito di questo studio intervenire nelle polemiche intorno alla labile terminologia riguardante la figura dell'uomo divino che racchiude in sé diverse categorie di innovatori religiosi. Le nostre considerazioni si propongono invece di presentare questo fenomeno in modo non accademico ma piú generale, e al tempo stesso piú concreto, attraverso le sue diverse manifestazioni. Non pretendo qui di fornire una definizione di questa figura, che oggi risulta tanto difficile da formulare; proporrò soltanto uno stereotipo, individuando un personaggio di spicco tra le figure dei santi tardoellenistici: Apollonio di Tiana. Egli infatti sembra incarnare nel modo piú perfetto le aspirazioni al divino realizzabili nell'uomo, e caratteristiche della sua epoca; Apollonio costituisce una sorta di condensazione di quel tipo di atteggiamento divino a cui altri «rappresentanti di dio», rintracciati dagli studiosi in diverse fonti, solo in parte riuscivano ad arrivare.

Ci suggeriscono una tale soluzione gli stessi Greci suoi contemporanei: sapevano infatti bene a quali modelli dovevano ispirarsi i loro eletti di dio. Il mondo greco già da tempo possedeva un proprio modello di divinità realizzata nell'uomo che scaturiva dall'antropologia filosofica del pitagorismo: era il modello incarnato dal Maestro Pitagora, da secoli considerato un ente ontologicamente situato «tra gli dèi e gli uomini»[5]. E benché anche altre scuole filosofiche propagandassero la santità dei propri fondatori, facendo cosí concorrenza al pitagorismo, fu questo il modello che risultò essere il piú vitale per una sua facoltà autenticamente creativa, capace di far nascere nuove personalità che riproponevano e perfezionavano la figura del Maestro.

[3] G. ANDERSON, *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, London - New York 1994.

[4] J. J. FLINTERMAN, *The ubiquitous 'Divine Man'*, in «Numen», XLIII (1996), pp. 82-98.

[5] GIAMBLICO, *Vita di Pitagora*, 31; cfr. FLINTERMAN, *The ubiquitous 'Divine Man'* cit., p. 89.

Questa facoltà diede dei frutti particolarmente interessanti a partire dalla fine del I secolo a. C., quando in Grecia e a Roma si sviluppò un nuovo filone della tradizione pitagorica: il neopitagorismo[6]. I neopitagorici, i quali avevano assunto come propria base dottrinale il pitagorismo eclettico, collegato soprattutto con il medio platonismo, si consideravano come i veraci continuatori della lezione del divino Maestro. Vedevano in lui un nunzio di saggezza greca, profeta di una nuova fede, taumaturgo e maestro di una vita autentica, basata su devozione, giustizia e ascesi religiosa. Conferendo un alone di mirabilità alla leggenda di Pitagora, crearono un'atmosfera favorevole alla crescita di uomini divini, successori di Pitagora, modellati sul Maestro. Tra gli scienziati neopitagorici del I e II secolo dell'impero sono a noi note figure come Moderato di Gades, Nicomaco di Gerasa o Numenio di Apamea, che coltivarono la metafisica e la speculazione matematica e al tempo stesso, con il loro atteggiamento, si rifacevano al Maestro. Fra gli altri, sempre pitagorici ma di minor rilievo, Alessandro di Abonutico – deriso da Luciano –, uomo mezzo santo, che si paragonava nelle sue azioni profetiche a Pitagora; oppure Secondo[7], «filosofo muto» che, per la fedeltà alla regola pitagorica del silenzio, non cedeva alla richiesta della discussione avanzatagli dall'imperatore Adriano. I due filosofi dimostravano una profonda simpatia per il pitagorismo, per la sua sensibilità al mondo sovrannaturale e allo stile di vita che portava alla perfezione spirituale.

Tutti quanti – dai piú creativi ai meno fecondi – contribuirono ad arricchire la leggenda di Pitagora, che si fissò nella sua forma definitiva a cavallo tra il III e il IV secolo nelle opere dei neoplatonici Porfirio e Giamblico. Furono essi a racchiudere, nelle loro Vite di Pitagora, un ritratto del divino Pitagora non privo di elementi miracolistici, e a descrivere l'insieme di principî e credenze pitagoriche, quel «vangelo» pitagorico formulato già da tempo e applicato da precedenti filosofi e uomini divini, eroi solitari del pitagorismo.

Un tale eroe del pitagorismo – alla cui opera biografica *Vita di Pitagora* probabilmente si richiamano i due biografi neoplatonici di Pitagora – fu Apollonio di Tiana[8]. Sul carattere e sull'autenticità di questa biografia si è già scritto molto[9]; si è discusso in che misura Porfirio e Giam-

[6] Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III. *Le scuole dell'età imperiale*, Milano 1978, pp. 367-426.

[7] B. E. PERRY, *Secundus the Silent Philosopher*, Ithaca N.Y. 1964.

[8] PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, 2; GIAMBLICO, *Vita di Pitagora*, 35, 254-64.

[9] Cfr. E. ROHDE, *Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, in «Rheinisches Museum», XXVI (1981), pp. 554-76; XXVII (1982), pp. 23-61; M. DZIELSKA, *Apollonius of Tya-*

blico ne avessero approfittato, e si è riflettuto anche sulla dipendenza della *Vita di Apollonio* di Filostrato dalla *Vita di Pitagora* di Apollonio. A noi però non interessa presentare le polemiche scientifiche nate intorno all'opera di Apollonio: per noi conta soltanto il fatto che sia Porfirio che Giamblico menzionano il nome, e probabilmente anche l'opera biografica, di colui che, con una sua autonoma decisione, aveva scelto a un certo momento, verso la metà del I secolo d. C., il pitagorismo come proprio percorso di vita, aprendosi al contatto con la divinità e diventando messaggero di benedizioni divine.

Le vicende della sua vita e delle sue azioni, a partire dalla miracolosa nascita a Tiana in Cappadocia, e la scelta decisiva della strada pitagorica furono descritte, tra il 217 e il 238 d. C., da un eminente sofista e letterato dell'epoca dei Severi, Filostrato (II) di Lemno[10]. Filostrato, nella sua opera da lui intitolata *I fatti di Apollonio di Tiana* – che noi siamo soliti chiamare *Vita di Apollonio* –, raccolse la tradizione del divino uomo di Cappadocia, fino ad allora trasmessa in diverse forme. Recentemente è stata trovata, tra le pietre del museo di Adana, un'iscrizione con un epigramma in onore di Apollonio: l'iscrizione, che proviene probabilmente dai dintorni di Mopsuestia in Cilicia e risale alla fine del III o all'inizio del IV secolo d. C., costituisce una testimonianza di questa tradizione e una specie di ricapitolazione del suo messaggio. Parla di Apollonio «nato a Tiana» e «portatore di luce», «mandato dal cielo» sulla terra per «rimediare ai misfatti degli uomini» e «liberare i mortali dalle sofferenze»[11].

La *Vita di Apollonio* di Filostrato, scritta soltanto un secolo dopo la morte di Apollonio[12], ce lo presenta già come una figura leggendaria, sovratemporale e semidivina. Tutto lo distingueva dagli altri; ogni parti-

na in Legend and History, Rome 1986, pp. 130-33; nega la dipendenza della *Vita di Pitagora* di Porfirio e soprattutto di quella di Giamblico dalla *Vita di Pitagora* di Apollonio P. GORMAN, *The 'Apollonios' of the Neoplatonic Biographies of Pythagoras*, in «Mnemosyne», serie 4, XXXVIII (1985), pp. 130-44.

[10] Su Filostrato cfr. F. LO CASCIO, *La forma letteraria della «Vita di Apollonio Tianeo»*, Palermo 1974; G. ANDERSON, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, London 1986 (sulla *Vita di Apollonio di Tiana* pp. 121-227); J. J. FLINTERMAN, *Power, Paideia and Pythagoreanism. Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus' "Life of Apollonius"*, Amsterdam 1995, pp. 5-28.

[11] Le ricerche sull'epigramma dell'iscrizione di Adana sono raccolte in G. DAGRON e D. FEISSEL, *Epigramme à la gloire d'Apollonios de Tyane, III-IV s. ap. J.-C.*, in *Inscriptions de Cilicie* («Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'histoire et civilisation de Byzance», 4), Paris 1987, pp. 137-41, n. 88.

[12] Su Apollonio cfr. E. L. BOWIE, *Apollonius of Tyana: tradition and reality*, in *ANRW*, II, 16/2 (1978), pp. 1652-99; DZIELSKA, *Apollonius of Tyana* cit.; E. KOSKENNIEMI, *Der philostrateische Apollonios*, Helsinki 1991; ANDERSON, *Sage* cit.

colare del suo vestito, del suo comportamento, del suo modo di parlare tradiva la sua vera vocazione. Vestito – come lo fu Pitagora – in un abito bianco, scalzo o in sandali, con i capelli lunghi e quella sua particolare bellezza, osservava le regole ascetiche in modo ancor piú intransigente di Pitagora stesso[13]. Rinunciava ai bagni caldi, alla carne e al vino, che distrugge le capacità di concentrazione, preferendo i cibi vegetali e l'acqua pura. Lottando contro le brame del corpo, rifiutava la ricchezza, il matrimonio ed evitava tutti i rapporti con le donne, anche quelli di amicizia o aventi scopi meramente educativi. Pure in questo superava il Maestro, che si era sposato, aveva avuto dei figli e si era rivolto volentieri anche alle donne con il suo insegnamento. Questo solitario aristocratico dell'animo non aveva d'altronde molti discepoli che lo seguissero fedelmente. Leggiamo nella *Vita di Apollonio* che i suoi discepoli non riuscivano a rispettare i suoi dettami: sette lo lasciarono nel momento in cui decise di intraprendere un lungo e difficile viaggio in India (1.18); gli altri suoi allievi, tranne otto, lo abbandonarono mentre si recava a Roma, governata dal tiranno Nerone (4.37). E difatti, anche se era sempre accompagnato da ascoltatori, l'unico suo discepolo e compagno fedelissimo nelle sue azioni fu e rimase Damide, siriano incontrato a Ninive (1.19), che divenne anche un suo scrupoloso dossografo e fu un personaggio di cui ci parla diffusamente Filostrato. Gli *Ὑπομνήματα* scritti da Damide furono regalati a Filostrato dall'imperatrice Giulia Domna (1.3): Filostrato aveva infatti stretti rapporti con lei, condivideva le sue opinioni filosofiche e religiose e faceva parte del suo salotto intellettuale. Pertanto i diari di Damide che Giulia Domna aveva ricevuto da qualche suo parente, e dei quali non abbiamo altre notizie, divennero una fonte fondamentale della *Vita di Apollonio* (1.3).

Percorrendo il mondo nella sua missione pitagorica, da Gibilterra all'India, Apollonio indirizzava la sua lezione a un largo pubblico. I suoi discepoli e ascoltatori erano tutti quelli che volevano sentire la sua promessa pitagorica, non soltanto persone elette. Nei suoi viaggi raggiunse anche paesi non appartenenti all'area greco-romana: Persia, Egitto, Etiopia, dove incontrò dei gimnosofisti che una volta erano stati discepoli dei bramani in India (Tassila). Furono loro che lo introdussero nei misteri del sapere esoterico e lo confermarono nella dottrina della metempsicosi. Grazie a loro conobbe il mistero della struttura dello spazio e le leggi dell'astrologia, raggiungendo cosí un ulteriore perfezionamento spirituale (libro 3). Il sapere acquisito dai bramani gli permise di scrivere

[13] Sull'ascesi di Pitagora cfr. PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, 32-35; GIAMBLICO, *Vita di Pitagora*, 3, 24, 31.

un'opera astrologica in quattro volumi che trattava della divinazione basata sui corpi astrali (3.41).

Ma la parte piú significativa della sua vita la trascorse in viaggi «apostolici» attraverso le città greche. Fervido e intransigente nel diffondere la verità, si rivolgeva a tutti gli abitanti delle città greche: Efeso, Atene, Sparta, Antiochia, Tarso, Sardi, Smirne e altre. In uno stile breve e conciso ammoniva il popolo e i funzionari cittadini, propugnava un rinnovamento morale, sedava rivolte e conflitti interni, cercava di ravvivare l'autocoscienza ellenica e la tradizione natia[14]. Anche quando si sottopose alla quinquennale prova del silenzio – esercitandosi nella virtú pitagorica della temperanza – bastò l'eloquenza dei suoi gesti per frenare la sommossa di Aspendo, provocata dalla fame (1.15).

Nel corso dei suoi viaggi si fermava assai volentieri nei santuari, dove parlava ai sacerdoti degli dèi e della purezza della fede, restituiva culti dimenticati, reinterpretava riti antiquati e miti originari, parlava del carattere incruento dei sacrifici. A questo problema dedicò un'opera a parte intitolata *Sui sacrifici*. Circondato da una comune venerazione e da un culto divino, confermato dagli oracoli greci, rifiutò gli onori divini: sapeva infatti che soltanto la filosofia e la luce interiore della virtú portano alla santità e ai doni sovrannaturali.

Chiamato da Filostrato «uomo divino» (ϑεῖος ἀνήρ: 2.17, 2.40, 8.15), «ente divino» (δαίμων/δαιμόνιος: 1.19, 4.44, 7.38), oppure anche «dio» per la sua saggezza (8.7.7), Apollonio si distingueva senz'altro per le caratteristiche che lo rendevano degno di questi nomi. Aveva la capacità sovrannaturale della πρόγνωσις (3.42), grazie alla quale prevedeva eventi futuri (5.11, 6.32); possedeva il dono della chiaroveggenza (8.26), sapeva leggere dai fenomeni mirabili (5.13) e, come Pitagora, era capace di bilocazione (4.10, 5.30, 8.25). Interpretava il senso dei sogni, scoprí gli effetti della reincarnazione (5.42), capiva la lingua degli uccelli e degli animali, aveva padronanza di tutti gli idiomi, ma comprendeva anche il profondo senso del silenzio.

L'alto grado di saggezza che possedeva (σοφία) e la castità della sua vita erano fonti da cui sorgevano facoltà spirituali, energia divina (δαιμονία κίνησις: 5.12), che gli permettevano di effettuare numerosi miracoli (4.25, 7.38), riconoscere e scacciare demoni (4.10, 4.20), smascherare spettri come empuse e lamie (2.4, 4.25), addomesticare mostri mitologici (6.27), predire cataclismi naturali (4.34), liberare le città da disastri e flagelli (1.15, 4.10), contattare le anime degli eroi greci (4.11). Dei suoi poteri di natura divina e della percezione sovrannaturale si ser-

[14] Recentemente questo problema è stato analizzato da FLINTERMAN, *Power* cit., pp. 89-124.

viva anche nel suo ufficio di medico-guaritore, che si legava strettamente alla capacità di predire gli eventi (3.44).

Apollonio si impadroní dell'arte di curare i malati nel tempio di Asclepio a Ege, in Cilicia, dove ancora molto giovane ebbe la definitiva conversione al pitagorismo (1.8). Come medico del dio Asclepio praticava nella terapia metodi empirici e onirici, ma anche grazie al dono della πρόγνωσις scopriva le cause delle malattie e procurava guarigioni (1.9-12). Sapeva dominare la malattia (3.39-40) e la morte: fece infatti risorgere una ragazza proveniente dalla famiglia di un console romano, morta nel giorno delle nozze (4.45), il che fu uno dei suoi miracoli piú spettacolari, simile a quello famoso di Cristo, la resurrezione della figlia di Giairo[15].

Apollonio prese parte alla vita politica dell'impero, predisse le vicende dei successivi imperatori (5.11, 6.32), formulò la teoria della monarchia (5.36), ammoní monarchi e lottò contro la tirannide di Nerone e di Domiziano. Infine venne chiamato in giudizio da Domiziano, accusato di pratiche magiche e della congiura contro il potere, ma sparí dalla corte imperiale in modo miracoloso senza aver pronunciato la trionfale apologia che aveva preparato (libri 7 e 8). Filostrato, raccontandoci tutti questi fatti miracolosi negli otto libri della sua aretalogica biografia, circonda di segni ed eventi mirabili anche la nascita e la morte di Apollonio. Nunzio della sua nascita fu un dio, il demone marino Proteo, che in qualche modo s'incarnò in Apollonio (1.4), e tra le diverse versioni della sua morte Filostrato menziona anche la sua apoteosi, l'ascesa in cielo dopo la morte, nel tempio di Artemide Dittinna a Creta, accompagnata da cori di fanciulle (8.30). Di Apollonio è ricordato anche un episodio postumo: apparve in sogno a uno scettico giovane di Tiana per fortificare in lui la fede nell'immortalità dell'anima (8.31).

La capacità di predire eventi futuri, la famosa πρόγνωσις, insieme al dono della chiaroveggenza, fu notata e descritta minuziosamente anche in un'opera storica di Dione Cassio, coeva alla *Vita di Apollonio* di Filostrato. Dione Cassio racconta un evento mirabile e significativo che ebbe luogo a Efeso nel 96 d. C.[16] Il visionario Apollonio di Tiana riuscí a «osservare» l'assassinio di Domiziano che in quel momento avveniva a Roma, cui prendevano parte tre schiavi affrancati dall'imperatore. Apollonio, che nutriva nei confronti di Domiziano una particolare avversione, li sosteneva in questa loro azione, rincuorandoli e incoraggiando uno di loro, Stefano, a inferire l'ultimo colpo al tiranno. Filo-

[15] MARCO, 5.21-24, 5.35-43.

[16] DIONE CASSIO, 67.18.1 sg.

strato ci descrive in modo simile questo avvenimento (8.26). Ma Dione Cassio, uno storico serio e non un letterato che potremmo sospettare di esagerazione, ci assicura che questo evento ebbe davvero luogo. Possiamo quindi supporre che sia Dione Cassio che Filostrato conobbero questo fatto grazie alla tradizione locale, quella efesina o quella dell'Asia Minore in generale.

Non ci sono ragioni per dubitare della veridicità di questa descrizione e dell'autenticità dell'ammirazione di Dione Cassio di fronte al carisma di Apollonio. Apollonio, nella sua dimensione storica cosí come ce la presenta il grande storiografo dell'impero romano, fu certamente un chiaroveggente – al pari di tanti mistici ed esoterici del passato –, come emerge anche dalla scrittura di Filostrato. Probabilmente nutriva anche un'avversione personale nei confronti dell'imperatore Domiziano: lo considerava un tiranno, e la sua morte gli apparve come un evento fortunato e utile. Domiziano piú volte espulse filosofi (e anche astrologhi) da Roma e perfino dall'Italia, e Apollonio, essendo lui stesso filosofo e mago, soffriva per le loro persecuzioni. Perciò a Efeso, dove manifestò la sua facoltà di percezione paranormale, espresse al tempo stesso in pubblico la sua gioia per la morte del tiranno.

Grazie alle informazioni racchiuse nell'opera di Dione Cassio riusciamo a risolvere il problema della mancanza di coerenza tra la biografia di Filostrato, in piú parti basata su fonti autentiche, ma al tempo stesso molto romanzesca o addirittura favolosa, e la realtà concreta, in cui sarà finalmente possibile situare Apollonio nella sua vera dimensione storica. E benché le tenebre della storia offuschino ancora questo personaggio, sappiamo che la figura del reale Apollonio, vissuto probabilmente tra il 40 e il 120 d. C.[17], deve essere ricercata in primo luogo nelle fonti provenienti dal II secolo e nei documenti della tradizione prefilostratea, e soltanto in seconda battuta negli autori coevi a Filostrato come Dione Cassio, e facenti riferimento a volte a una tradizione diversa dalla sua; e inoltre, come cerco di dimostrare altrove, pure nelle informazioni provenienti da un'altra tradizione originale, piú tarda, postfilostratea, quella bizantina e perfino araba[18].

La figura viva e concreta di Apollonio impressionò non solo Dione Cassio. Lo si vede anche in Moiragene, il suo biografo del II secolo, ai cui *Memorabili sul mago e filosofo Apollonio di Tiana*, in quattro libri, si richiamava lo stesso Filostrato, anche se considerava l'autore un ignorante, poco informato su numerosi fatti biografici di Apollonio (1.3).

[17] DZIELSKA, *Apollonius of Tyana* cit., pp. 32-38.

[18] *Ibid.*, capp. IV e V.

Informazioni sull'opera di Moiragene si possono trovare anche nel trattato di Origene *Contro Celso*, scritto intorno al 240, da cui veniamo a sapere che Moiragene narrava nella sua opera di come il «filosofo» Apollonio di Tiana avesse mostrato a due importanti e stimati filosofi, un epicureo e lo stoico Eufrate (piú volte presentato nella *Vita di Apollonio* come avversario di Apollonio), le sue facoltà sovrumane, la potenza della sua μαγεία[19]. Impressionati dall'energia spirituale di Apollonio, capace di far miracoli, i due filosofi razionalisti affermarono che la μαγεία può accompagnare la φιλοσοφία e cominciarono a chiamare Apollonio non solo filosofo ma anche «goeta». Il termine γόης (ciarlatano, uno che pratica la magia nera) veniva usato da Moiragene insieme al termine μάγος, anche se aveva una connotazione meno positiva; a quell'epoca, però, i due termini erano spesso confusi e la legge vietava qualsiasi pratica magica[20].

Come pitagorico, medico e mago/«goeta» Apollonio viene trattato anche da Luciano nella satira *Alexander sive Pseudomantis*, scritta verso l'anno 180. L'autore scrive che Alessandro di Abonutico (c. 105-75 d. C.), che voleva imitare Pitagora, «uomo dotato di mente divina» (4, 25, 33, 40) e si credeva un discendente di Asclepio (8-11), fu discepolo di un certo medico proveniente da Tiana, il quale fu allievo del «famoso» Apollonio di Tiana (5). Luciano, che non amava il pitagorismo e simpatizzava per l'epicureismo, considerando Epicuro un uomo veramente divino[21], in tutta la sua opera critica Alessandro come falso profeta, manipolatore e truffatore. Non risparmia neanche il suo lontano maestro, Apollonio, riducendone le azioni a trucchi teatrali e giochi illusionistici. Aggiunge poi che la natura di questi fatti era ben conosciuta a quel «medico» di Tiana, allievo di Apollonio, che a sua volta li insegnò tutti ad Alessandro (5). Ma nel corso dell'opera Luciano si dimostra incoerente nelle sue accuse, perché ammette di sapere che quel medico di Tiana e discepolo di Apollonio era un gran conoscitore di diversi farmaci e che trasmise quel sapere ad Alessandro, che conosceva anche molte medicine e aveva grandi capacità nel curare le persone (22). Dopo la morte di Alessandro, suo successore divenne Paetus, anche lui medico (60), che si assunse il compito di spiegare le profezie dell'oracolo di Glicone, fondato da Alessandro ad Abonutico in Paflagonia. E quindi, malgrado lo scherno di Luciano, l'eredità di questo tipo di sa-

[19] ORIGENE, *Contro Celso*, 6.41.

[20] DZIELSKA, *Apollonius of Tyana* cit., pp. 69-70; FLINTERMAN, *Power* cit., pp. 60-62 e, su Moiragene, 69-70.

[21] C. P. JONES, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass. 1986, p. 147.

pere medico, legato alla magia e alla divinazione, che si era trasmessa da Apollonio ad Alessandro, fu continuata anche dopo la morte di quest'ultimo.

Dietro la derisione e lo scherno di Luciano scopriamo però informazioni importanti. Alessandro, dichiarandosi pitagorico e conoscendo la dottrina della metempsicosi (32, 35), assunse le vesti di profeta capace di prevedere eventi futuri, interprete dell'oracolo del dio-serpente Glicone, che era una nuova incarnazione di Asclepio. Il suo bell'aspetto, la statura alta, la pelle bianca, gli occhi brillanti, i capelli lunghi, la voce attraente, lo rendevano «simile a un dio» (θεοπρεπής: 3); il che, insieme alle sue doti intellettuali (4), legittimava il suo avvenuto passaggio al mondo delle divinità. I suoi legami con il pitagorismo erano fondati anche sul rapporto che aveva con Apollonio in quanto suo discepolo. Su questo rapporto si sarebbe basato il suo diritto di essere un eletto degli dèi, e il successo nell'attività di profeta e taumaturgo. E questa attività fu davvero intensa: i suoi influssi religiosi si irradiavano su diverse città dell'impero, in conformità, del resto, con quanto dice il beffardo Luciano. Lo hanno confermato le ricerche di L. Robert riguardanti il materiale archeologico e le iscrizioni legate al culto di Glicone[22]. Le profezie di quell'oracolo, a volte aventi forma di formule magiche che proteggevano dai flagelli naturali (36), o di prescrizioni di cure mediche e dietetiche, di medicine utili, o semplicemente sotto forma di sentenze rispondenti a concrete domande presentate dalla gente (22, 36), si diffusero davvero dalla Paflagonia, attraverso la Bitinia, la Galazia, la Tracia, in diverse città dell'Asia Minore, della Grecia e perfino a Roma. L'oracolo di Glicone godeva di larga fama soprattutto ai tempi di Antonino Pio e di Marco Aurelio, quando anche molte persone provenienti dalla cerchia imperiale gli chiedevano consigli in importanti questioni politiche. La figlia di Alessandro divenne sposa del governatore dell'Asia Mummio S. Rutiliano (35, 54-55), che era sostenitore e cultore dell'oracolo a Roma, e altri governatori delle province avevano rapporti di amicizia con Alessandro. Ad Abonutico e in altre città della regione, quali Tieion, Germanicopoli, Nicomedia di Bitinia, furono coniate monete con il nome e l'immagine di Glicone e, sul rovescio, di Alessandro. Apparvero inoltre iscrizioni votivo-dedicatorie, raffigurazioni (ἱερώματα) e statuine cultuali usate come amuleti nel mondo greco-romano (per

[22] L. ROBERT, *A travers l'Asie mineure: Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, Paris 1980, cap. XVIII, pp. 393-436; JONES, *Culture* cit., pp. 133-48. Per la caratteristica dell'oracolo di Glicone e la sua storia posteriore cfr. D. POTTER, *Prophets and Emperors. Human and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge Mass. 1994, pp. 17, 45 sgg., 169, 224 nota 40.

esempio a Tomi). L'oracolo di Glicone manteneva i contatti con alcuni grandi oracoli greci, fra cui Claro, Didima o Anfiloco in Cilicia.

L'attività dell'oracolo durò fino alla metà del III secolo e forse è un peccato che Alessandro non avesse incontrato il suo Filostrato: avremmo avuto in tal caso la biografia di un uomo divino che si richiamava al modello pitagorico di santità, una biografia forse basata su una fonte storica molto piú solida di quella della *Vita di Apollonio*, anche se non possiamo escludere che l'immagine beffarda lasciataci da Luciano corrispondesse in parte al vero, e Alessandro fosse davvero soltanto un truffatore che si arricchiva grazie alla credulità della gente, in un clima, quello del II secolo d. C., di generale rinascita della fede negli oracoli, nei profeti e nelle guarigioni miracolose effettuate da svariati uomini divini.

Grazie a Luciano siamo ancor piú convinti che l'Apollonio storicamente esistito fosse un mago, medico-terapeuta e filosofo. Luciano ci permette anche di capire quanto variegate fossero le opinioni su questo personaggio, prima che Filostrato racchiudesse in un libro tutte le storie che si narravano su di lui. Luciano stesso si perdeva in esse e si contraddiceva: se infatti da una parte accusava Apollonio e il suo discepolo di ciarlataneria, dall'altra lodava Alessandro per il suo sapere farmacologico e la sua bravura medica.

Del resto anche Dione Cassio, menzionando Apollonio nella descrizione del governo di Caracalla nella *Storia romana*, assunse un atteggiamento simile. Egli lasciò una relazione del soggiorno di Caracalla a Tiana (nel 215), dove l'imperatore fondò un santuario (ἡρῷον) dedicato ad Apollonio[23]. L'autore, decisamente ostile a Caracalla e alle sue predilezioni per i «maghi e 'goeti'», chiamava Apollonio – il quale, come sappiamo, era mago ma non «goeta» – «un verace 'goeta' e mago»[24].

Con spirito completamente diverso da quello di Luciano ci parla dell'attività di Apollonio, mago e medico, un altro suo biografo prefilostrateo, Massimo di Ege. Lo stesso Filostrato si rifaceva alla sua operetta, che trattava del soggiorno di Apollonio nel tempio di Asclepio a Ege, sottolineandone il valore storico[25]. Anche i lettori contemporanei della *Vita di Apollonio* apprezzano i valori documentari dell'operetta di

[23] FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, 8.31. Sul culto di Apollonio alla corte dei Severi scrive in modo esauriente nel suo validissimo saggio S. SETTIS, *Severo Alessandro e i suoi lari (S.H.A., S.A., 29.2-3)*, in «Athenaeum», L (1972), pp. 237-51.

[24] DIONE CASSIO, 77.18.4; sulla nozione di γόης cfr. W. BURKERT, *ΓΟΗΣ. Zum griechischen «Schamanismus»*, in «Rheinisches Museum für Philologie», CV (1962), pp. 36-55.

[25] FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, 1.7-16.

Massimo e riconoscono la storicità dell'autore cilicio[26], che con la sua narrazione dell'età giovanile di Apollonio, passata a Ege, colma le lacune della biografia scritta da Moiragene[27]. Nell'opera di Massimo vediamo Apollonio che, dopo la scelta definitiva del pitagorismo, accudisce i malati nel tempio di Asclepio: conscio delle esigenze e degli scopi posti dalla medicina asclepiana, si dedica a salvare i loro corpi e le loro anime. Come tutti i medici di quel dio, adotta le incubazioni e le cure naturali (1.8-10), ma, grazie alla sua facoltà della πρόγνωσις, scopre le cause delle malattie (1.10), ne prevede le conseguenze, corregge i riti del culto e parla del carattere dei sacrifici (1.11). Veniamo anche a sapere che Apollonio riuscí a scacciare dal tempio quelli che si comportavano in modo immorale e ingannavano il dio (1.9-12). Per Apollonio il corpo era quel posto in cui egli riusciva a rintracciare la divinità dell'anima; la malattia del corpo era quindi spesso la manifestazione di un misfatto non ancora espiato, e la guarigione non poteva mai coincidere con il ritorno al soddisfacimento dei propri desideri e bramosie smodate (1.10).

Massimo di Ege, descrivendo le guarigioni effettuate da Apollonio, non lo chiamava «mago», ma «filosofo pitagorico» e dotato di πρόγνωσις, «servo e compagno» di Asclepio (1.12). Non lo chiamava «mago», anche se ne descriveva la «magia» e «filosofia».

La stessa tradizione venne seguita da Filostrato, il quale non voleva che il suo eroe fosse chiamato μάγος. Come Luciano e Dione Cassio, anch'egli non apprezzava la magia (7.39): la trattava esclusivamente come γοητεία (5.12), e soffriva sentendo le accuse di ciarlataneria rivolte ad Apollonio sia da parte dei filosofi epicurei e stoici, tra cui in particolar modo lo stoico Eufrate (6.7, 7.9, 8.3), sia da parte dei sofisti e biografi invidiosi e avversi ad Apollonio. Perciò Filostrato chiamò Moiragene, che parlava della μαγεία di Apollonio, ignorante, prendendo le distanze da tutti quelli che avevano imputato ad Apollonio pratiche magiche (1.2-3). Egli accusò Eufrate di vili insinuazioni (1.13) e si richiamò alla tradizione che presentava Apollonio come «uomo divino», capace di compiere azioni taumaturgiche non tramite la μαγεία ma grazie a un'ispirazione e potenza di natura divina che scaturiva dall'alta σοφία, conquistata attraverso esercizi spirituali continui, inaccessibili agli altri. In alcuni punti della sua opera Filostrato forní una presentazione «evan-

[26] Cfr. G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969, p. 19; L. ROBERT, *De Cilicie à Messine et à Plymouth avec deux inscriptions greques errantes*, in «Journal de Savants», 1973, p. 185; BOWIE, *Apollonius of Tyana* cit., pp. 1684-85; F. GRAF, *Maximus von Aigai. Beitrag zur Überlieferung von Apollonius von Tyana*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», XXVII-XXVIII (1984-85), pp. 65-73.

[27] BOWIE, *Apollonius of Tyana* cit., p. 1684.

gelica» della dottrina pitagorica (1.1, 6.11, 8.7), che portava proprio a questo tipo di sapere «alto». Affermando anche che Apollonio aveva scelto la strada verificata da Pitagora, Empedocle e Platone (1.1-2, 1.5, 3.23), basò la sua dossografia sulle fonti che difendevano Apollonio dalle accuse di μαγεία, quali l'operetta di Massimo di Ege e gli *Ὑπομνήματα* di Damide, probabilmente un pitagorico e apologetico pseudoepigrafo del II secolo[28], sulla tradizione locale delle città che avevano conservato la memoria di Apollonio uomo divino e infine sugli scritti di Apollonio stesso e sulle lettere firmate con il suo nome, forse dai suoi discepoli.

Tra le cento lettere contrassegnate con il nome di Apollonio, e conservate fino ai giorni nostri, si trovano anche quelle che sono indipendenti e piú antiche della *Vita di Apollonio*, basate su fatti presi direttamente dalla vita del Tianeo[29]. Molte di esse sono permeate dello stesso tono apologetico di cui è satura anche la biografia scritta da Filostrato. Basti ricordare alcune epistole indirizzate a Eufrate, in cui Apollonio spiega che cosa significhi essere «mago»[30], pitagorico e medico di Asclepio[31]. Secondo Apollonio, un «mago» è colui che venera gli dèi e li imita nella propria vita come facevano i Maghi persiani. I pitagorici sono dunque maghi perché rispondono alla vocazione religiosa rivolta ai filosofi e imitano Zeus nella bontà e giustizia. E quindi è Eufrate ad essere ἄθεος, perché la confessione dei Maghi non è la sua religione ed egli non pratica la filosofia, il cui fine è quello di scoprire la divinità nell'uomo e cogliere nel mondo terreno le manifestazioni della volontà degli dèi.

Filostrato indirizzò la sua opera ai πεπαιδευμένοι, ai lettori colti, ma interessati alla filosofia in senso piú generale e ancor piú alla finzione letteraria di tipo romanzesco. S'impegnò a dimostrare la somiglianza tra il suo eroe e il divino Pitagora, ma trascurò un poco la fedele ricostruzione della filosofia di Apollonio stesso. Grazie, invece, al frammento dello scritto *Sui sacrifici* (*Περὶ θυσιῶν*) conservato nella *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea[32] e da lui attribuito ad Apollonio,

[28] Per la piú recente interpretazione delle fonti della *Vita di Apollonio di Tiana*, tra cui anche il diario di Damide, cfr. FLINTERMAN, *Power* cit., pp. 67-88, 232-33.

[29] Cfr. R. J. PENELLA, *The Letters of Apollonius. A Critical Text with Prolegomena, Translation and Commentary*, Leiden 1979 (sull'autenticità delle lettere, sulla loro genesi e sul carattere della raccolta pp. 23-29).

[30] APOLLONIO, *Epistole*, 16, 17.

[31] *Ibid.*, 8, 48, 52.

[32] *Sui sacrifici*, 4.13. Per l'interpretazione del contenuto filosofico del frammento, dei suoi legami con altri testi di Apollonio e la sua genesi cfr. DZIELSKA, *Apollonius of Tyana* cit., cap. IV. Su un'altra citazione di Apollonio in Eusebio cfr. F. LO CASCIO, *Una allusione ad Apollonio di Tiana in Eusebio (Vita di Costantino III 56)*, in «Maia», XXXVII (1985), pp. 271-72.

possiamo conoscere il Tianeo non solo come filosofo fedele ai principî del pitagorismo, riformatore dei culti e dei sacrifici, ma anche come profondo ed eclettico pensatore pitagorico-platonico. La teologia di Apollonio contenuta in questa operetta diverge da quella presentataci da Filostrato. Apollonio, che nella *Vita di Apollonio* come riformatore dei culti pagani dell'impero era sostenitore dei sacrifici puri, a base di incenso e libagioni, al posto di quelli cruenti (1.10, 1.31, 5.25, 8.7.12), qui afferma che il dio non ha bisogno di nessun tipo di sacrificio, perché la stessa natura del sacrificio non si accorda alla natura divina. Mentre nella *Vita di Apollonio* due volte al giorno si rivolge al Sole con la preghiera, considerandola la forma piú alta di sacrificio (2.38, 6.10), nel *Sui sacrifici* sconfessa anche la preghiera. Alla divinità, che appartiene a un mondo ultraterreno, non giungono le preghiere umane perché egli non ha bisogno di nessuna cosa temporale. Entrare in contatto con la somma ragione e il piú bello tra gli enti è possibile soltanto tramite la ragione, quell'elemento che anche nella creatura umana è il piú bello. L'unico dovere dell'uomo, quindi, è rivolgere continuamente l'intelletto verso il bene sovrannaturale e dimostrare alla divinità la propria perfezione.

Un frammento dell'operetta di Apollonio si conservò anche nel trattato *De abstinentia* di Porfirio[33]; cosí lo scritto era noto sia agli intellettuali pagani che a quelli cristiani. È lecito quindi credere che si avvicinasse al pensiero e alle convinzioni religiose di Apollonio cosí come esse si manifestavano in realtà; se invece si tratta di una falsificazione, essa segue fedelmente la teologia di Apollonio e fu composta prima di Filostrato, visto che egli ammetteva di conoscerla, anche se soltanto indirettamente grazie alla testimonianza di Damide (3.41).

Lo sforzo apologetico di Filostrato non portò grandi risultati. L'immagine di Apollonio – «mago e filosofo» – conservata nella biografia di Moiragene, in altre fonti letterarie, già menzionate, nonché nella tradizione, risultò piú forte e duratura. Apollonio entrò nella storia postfilostratea piú nella sua dimensione storica che non in quanto uomo divino, come lo descrive Filostrato che non vuole chiamarlo mago, benché in sostanza lo presenti come tale. Nelle città dove vivi erano la sua memoria e il suo culto, come la natia Tiana, Ege e Mopsuestia in Cilicia, Efeso, Antiochia di Siria e in seguito anche Bisanzio, egli veniva ricordato proprio come mago e saggio, che liberava la gente dai flagelli e dalle sofferenze, che viveva in sincronia con il mondo, i cui misteri gli erano noti. L'uomo divino diventava quindi, con il passar del tempo, quel-

[33] PORFIRIO, *Sull'astinenza*, 2.30-34.

lo che era all'origine: un conoscitore della magia naturale, un saggio che penetrava i poteri misteriosi del cosmo e li sapeva dominare.

Quando, negli anni 302-303, il racconto biografico di Filostrato venne usato dal governatore di Bitinia Sossiano Ierocle nel suo trattato *L'amico della verità* (*Λόγος φιλαλήθης*) per attaccare i miracoli e la divinità di Cristo[34], nelle città greche d'Oriente c'erano già statue talismaniche, legate al nome di Apollonio e dotate, grazie a lui, di un potere taumaturgico. Le aveva già menzionate Eusebio di Cesarea nel suo scritto *Contro Ierocle* (31), una violenta risposta alle accuse avanzate da Ierocle che si rivolgeva piú contro Filostrato e il contenuto «favoloso» e «bugiardo» della *Vita di Apollonio* che contro la figura del «goeta» Apollonio, non degno di essere paragonato a Cristo e di concorrere con Lui, ma giudicato da Eusebio un uomo di virtú[35].

La polemica tra Eusebio e Ierocle portò a un duplice risultato. Eusebio con il suo scritto fece sí che alcuni Padri della Chiesa e scrittori cristiani vedessero in Apollonio una specie di Anticristo e questa convinzione perdurò fino al XIX secolo[36]. D'altra parte però, grazie a questa polemica, accrebbe la leggenda di Apollonio, aumentando il suo splendore e la sua importanza; vari scrittori e filosofi greci continuarono a diffondere la sua gloria di saggio, dotato di attributi quasi divini. Mentre prima di Ierocle, alla fine del III secolo, l'unico a lodarlo era praticamente Porfirio di Tiro, dopo lo menzionano con venerazione alcuni eminenti intellettuali greci come Libanio, Temistio, Eunapio di Sardi, Sinesio di Cirene. La figura del saggio, mago e filosofo appare anche nell'opera storica *Scriptores Historiae Augustae*. Nella *Vita Aureliani* di Flavio Vopisco quel *philosophus venerabilis* le cui immagini, come afferma Vopisco, si potevano vedere in diversi templi dissuade l'imperatore Aureliano dal distruggere Tiana, da lui assediata, e lo ammonisce ad appoggiarsi, nel governare, alla virtú della *clementia*[37]. Proprio allora, pro-

[34] Cfr. T. D. BARNES, *Sossianus Hierocles and the antecendents of the great persecution*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXX (1976), pp. 239-52; DZIELSKA, *Apollonius of Tyana* cit., pp. 153-57.

[35] EUSEBIO, *Contro Ierocle*, 5. La polemica tra Eusebio e Ierocle venne continuata da altri Padri della Chiesa, scrittori cristiani e pagani: cfr. DZIELSKA, *Apollonius of Tyana* cit., pp. 157-83. Discussioni sui legami tra *Vita di Apollonio di Tiana* e Vangelo: D. ESSER, *Formgeschichtliche Studien zur hellenistischen und zur frühchristlichen Literatur unter besonderer Berücksichtigung der «Vita Apollonii» des Philostrat und der Evangelien*, Bonn 1969; G. PETZKE, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden 1970; E. KOSKENNIEMI, *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungbericht und Weiterführung der Diskussion*, Tübingen 1994; cfr. anche W. SPEYER, *Zur Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», XVII (1974), pp. 47-63.

[36] Cfr. DZIELSKA, *Apollonius of Tyana* cit., pp. 193-212.

[37] D. ROMANO, *La presenza di Apollonio di Tiana nella «Vita Aureliani» di Vopisco*, Palermo 1979, pp. 61-73.

babilmente in Cilicia, a Mopsuestia, forse in un suo santuario, venne inciso il già citato epigramma che glorificava le azioni benefiche dell'uomo di Tiana, «mandato dai cieli» per salvare la gente dai misfatti e dalle sofferenze. Sempre nello stesso periodo diventano via via piú diffusi diversi suoi talismani che dovevano proteggere da cataclismi e flagelli, e si leggono numerose false epigrafi firmate con il suo nome, di contenuto sia pagano che cristiano. Grazie a questa polemica la leggenda di Apollonio si diffuse anche in Occidente: a Roma ebbe una certa importanza tra gli ultimi dissidenti pagani, capeggiati da Nicomaco Flaviano, che appoggiavano l'usurpazione di Eugenio[38]. Nicomaco Flaviano, da parte sua, volendo divulgare la *Vita di Apollonio*, copiò il testo greco di Filostrato o forse lo tradusse perfino in latino. A Roma si trovavano in circolazione dei contorniati con l'immagine del savio pitagorico. Nella seconda metà del v secolo, quando la cultura classica era oggetto d'interesse soltanto da parte di una ristretta élite, trovava diletto nella lettura di Filostrato il vescovo di Clermont, Sidonio Apollinare[39].

La memoria di Apollonio, che si manifestava nella diffusione dei suoi talismani, era cosí forte in Oriente che anche la Chiesa dovette accettare questo strano fenomeno. Ce ne informa lo scritto dello Pseudo-Giustino *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, degli inizi del v secolo[40]. Interrogato da un cristiano sull'atteggiamento della Chiesa verso i talismani di Apollonio, il teologo risponde che essi, difendendo da inondazioni, uragani, calamità di topi o insetti, sono prodotti della scienza naturale di Apollonio, esperto di simpatie e antipatie cosmiche, e non discordano con le leggi divine che reggono il mondo. Il Dio cristiano non permetteva il culto delle statue di Apollonio, dalle quali sembrava parlare il demonio, ingannando la gente con i suoi oracoli, ma accettava i suoi talismani, in quanto servivano alla gente e ne facilitavano la vita. In piú il teologo dice una cosa assai singolare, e cioè che i miracoli di Cristo sono noti solo grazie alla tradizione e alla Sacra Scrittura, mentre i talismani di Apollonio funzionano e continuano a dimostrare la loro azione miracolosa!

E cosí dal v secolo fino alla fine dell'epoca di Bisanzio leggeremo nelle fonti bizantine, ma anche in quelle arabe, dei magici talismani di Apollonio, eretti nelle città greche, soprattutto ad Antiochia e a Bisanzio[41],

[38] C. P. JONES, *An epigram of Apollonius of Tyana*, in «Journal of Hellenic Studies», C (1980), p. 174.

[39] SIDONIO APOLLINARE, *Epistulae*, 8.3.1.

[40] *PG*, VI, coll. 1269-72, 24; cfr. anche DZIELSKA, *Apollonius of Tyana* cit., pp. 74-75, 101 sg., 107-8.

[41] Cfr. W. L. DULIÈRE, *Protection permanente contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius*

e anche in Medio Oriente. Gli storiografi arabi ancora nel XIII secolo descrivevano l'azione benefica dei talismani di Apollonio a Cesarea di Palestina, Ctesifonte, Ecbatana, Qum, Isfahan, in Armenia e in Ircania. Nei testi arabi il savio di Tiana si guadagnò l'appellativo di «Uomo dei talismani» e venne definito maestro di ricette magiche; era anche chiamato Balinas[42]. E fu lí che il suo personaggio venne definitivamente associato all'ermetismo e alla misteriosa storia della Tavola Smeraldina, documento fondamentale del sapere alchemico. Le fonti arabe forniscono molti racconti su Apollonio, maestro di alchimia, filosofia e cosmogonia[43]. E dunque, cosí nella vita quanto nella leggenda, Apollonio rimaneva l'incarnazione perfetta dell'«uomo divino», e quindi «mago» e «filosofo» che compiva azioni benefiche, penetrava nelle leggi del mondo naturale, portava la luce nelle tenebre della terra con i suoi messaggi etici, i gesti taumaturgici e gli oggetti talismanici.

Sarebbe difficile, tra i filosofi greci, dotti sofisti o profeti pagani del I o II secolo, trovare un uomo che godesse di una simile leggenda e incarnasse un tale ideale. Si è già detto che gli si avvicinava Alessandro di Abonutico e che cercarono di imitarlo alcuni neopitagorici di cui sappiamo poco. Malgrado certe suggestioni non può infatti essere definito «uomo divino» Dione di Prusa (c. 40-115), eccellente sofista in veste di filosofo, conoscente di Apollonio (come vuole Filostrato nella *Vita di Apollonio*). E benché egli, come Apollonio, sedasse conflitti e biasimasse città, si assumesse il ruolo di maestro vagante della morale, e perfino si richiamasse a una sua missione divina[44], portando l'aureola di martire in quanto esiliato dall'imperatore Domiziano, non ebbe però la facoltà di percezione mistica, non fu visionario e non ne è rimasta un'immagine di savio, capace di entrare in contatto con il sovrannaturale[45].

de Tyane dans Byzance et Antioche. Evolution de son mythe, in «Byzantinische Zeitschrift», LXIII (1970), pp. 101-12; G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des «Patria»*, Paris 1984, pp. 108-22.

[42] Cfr. M. PLESSNER, *s.v.* «Balinus», in *Encyclopédie de l'Islam*, I, Paris 1960); D. GHEZZI, *Apollonio di Tiana nella storia e nella leggenda*, in «Rivista storico-critica delle scienze teologiche», VI, 5 (1910), pp. 364-90.

[43] Cfr. DZIELSKA, *Apollonius of Tyana* cit., pp. 112-27.

[44] DIONE CRISOSTOMO, 34, 36, 38, 40.

[45] L'immagine di Dione di Prusa come «uomo divino» è suggerita da ANDERSON, *Sage* cit., p. 43, ma è il solo tra gli autori degli studi dedicati a Dione di Prusa: cfr. P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978; C. P. JONES, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge Mass. - London 1978; in piú S. SWAIN, *Hellenism and Empire, Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford 1996, pp. 187-88, non vede in lui né la profondità del sapere né il travaglio filosofico, ma soprattutto un cittadino impegnato nella politica.

Non portava rimedio alle sofferenze terrene Elio Aristide (c. 118-80), grande retore e maestro nelle città greche dell'epoca degli Antonini, sebbene fosse uomo profondamente religioso, pieno di timore del dio Asclepio a cui si era pienamente affidato. Nei lunghi anni di cura nell'Asclepieo di Pergamo Aristide credeva che il dio lo potesse guarire e lo aiutasse in modo miracoloso a riprendersi dalla depressione causata dalla malattia, e che patrocinasse anche la ripresa della sua carriera di oratore. I *Discorsi sacri* (*Ἱεροὶ λόγοι*), in cui descrisse la sua malattia, le visioni oniriche, le cure prescrittegli da Asclepio e i suoi fervori religiosi[46], sono una vera testimonianza della sua religiosità e della devozione propria dei suoi tempi. Aristide credeva nelle guarigioni effettuate da Asclepio, ma, al contrario di Apollonio, non ne compiva in prima persona. I suoi rapimenti religiosi rispondevano ai suoi propri bisogni e scaturivano piú dalla paura per la propria salute che non da uno slancio verso la divinità o da una motivazione morale; la virtú della devozione mascherava la sua egoistica ipocondria.

Per quanto riguarda i santi cinici del periodo la situazione risulta un po' diversa. Essi si rivolgevano in qualche modo alla sfera del divino perché non erano interessati alla vita terrena. Avvolti in un mantello di lana, con la borsa a tracolla e un bastone in mano giravano per le città dell'impero, richiamando alla vita virtuosa, biasimando quelli che ne dimenticavano le regole, deridendo i grandi di questo mondo, disprezzando i beni terreni e le conquiste della civiltà, essendo sempre radicati nel mondo eroico delle loro idee. Luciano ce ne ricorda alcuni, come Demonatte[47] e Peregrino di Pario[48], un po' piú anziani di Apollonio.

Nella *Vita di Demonatte* Luciano esprime opinioni molto positive sul filosofo – il che gli succede raramente –, loda la semplicità del suo stile di vita, le massime da lui enunciate e l'atteggiamento derisorio nei confronti dei filosofi piú noti e delle autorità riconosciute. Afferma perfino che, in quanto filosofo modello, dovrebbe essere imitato dai giovani (2). Autosufficiente, ironico di fronte alla vanità umana, spiritoso ed estremamente modesto, sapeva apprezzare l'amicizia e risolvere i conflitti tra la gente; era senza dubbio una personalità eroica e un moralista insostituibile. Ma anche se ad Atene, dove trascorse la maggior parte della sua esistenza, era a volte trattato come l'incarnazione di un dio,

[46] ELIO ARISTIDE, *Discorsi sacri*, 47-52 Keil. Cfr. C. A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968; ANDERSON, *Sage* cit., p. 38, chiama Elio Aristide «a would-be holy man».

[47] Cfr. M. CASTER, *Lucien et la pensée réligieuse de son temps*, Paris 1938, pp. 73-84; JONES, *Culture* cit., pp. 90-100.

[48] Su Peregrino cfr. CASTER, *Lucien* cit., pp. 237-55; JONES, *Culture* cit., pp. 117-32; ANDERSON, *Sage* cit., pp. 34-37, 41-45, 110-11, 187 sg.

come ἀγαθὸς δαίμων (63), Demonatte fu piuttosto un tipo di moralista laico e non un uomo divino. Prima di stabilirsi ad Atene aveva viaggiato, come Apollonio, di città in città istruendone gli abitanti; ma non parlava loro di dèi e sacrifici, anzi rifiutava i sacrifici cosí come aveva rifiutato l'iniziazione ai misteri eleusini (11). Derideva anche i maghi e gli indovini (23, 37). Eppure gli Ateniesi, dopo la sua morte, veneravano la panchina su cui era solito riposare e coltivavano la sua memoria di uomo santo.

Luciano tratta invece in modo diverso, con scherno e disprezzo, Peregrino, proveniente da Pario, che assunse il nome di Proteo dal noto dio/demone marino, pur sottolineandone il carattere straordinario[49]. Nella satira *Sulla morte di Peregrino* Luciano ce lo presenta come un filosofo cinico itinerante (4, 24, 25, 33, 36): dimorando dapprima in Palestina, aveva vissuto la conversione al cristianesimo (11-14), poi ad Alessandria era diventato cinico, studiando con lo stesso maestro di Demonatte. In seguito soggiornò a Roma e ad Atene, dove esibí il comportamento caratteristico dello stile di vita dei cinici. Insegnava come avere in disprezzo la morte e a non perdersi d'animo nelle sventure (23), come sopportare le umiliazioni e la miseria; si sottoponeva a una rigida ascesi e alle flagellazioni, derideva e offendeva gli altri con i suoi insegnamenti. Nel 165 pose fine ai propri giorni dandosi fuoco a Olimpia, imitando nella sua aspirazione all'immortalità l'autocremazione di Ercole sul monte Eta, e nelle ultime parole chiamando i δαίμονες di sua madre e di suo padre (36). Un'altra versione di questa storia, proposta da Luciano, dice che nel momento della morte di Peregrino la terra tremò e dal rogo volò in alto uno sparviere, gridando con voce umana che lasciava la terra per salire sull'Olimpo (39). Dopo questa morte insolita – alquanto simile alle circostanze dell'ascesi in cielo di Apollonio[50] –, che doveva essere vaticinata dall'oracolo sibillino, Peregrino fu oggetto di una specie di culto divino (4, 28). Gli Elei e altri Greci gli eressero delle statue e il suo monumento a Pario, come notò anche lo scrittore cristiano Atenagora, avrebbe procurato guarigioni e avrebbe pronunciato oracoli. Il suo bastone cinico era venerato come reliquia e lui stesso veniva chiamato il nuovo Ercole. La sua fama cresceva e diventava sempre piú grande col passar del tempo; e già durante la sua vita un autore coevo, Aulo Gellio, frequentava le sue lezioni e, al contrario di Luciano, lo ammirava.

L'oracolo di Alessandro di Abonutico, che godeva di grande fama e

[49] CASTER, *Lucien* cit., p. 70, crede che Luciano denigri in questo modo Peregrino perché gli ricorda non un cinico ma piuttosto un pitagorico.

[50] FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, 8.30.

prestigio nel II secolo, tacque; le azioni di Demonatte e perfino quelle di Peregrino/Proteo, grande per la sua morte insolita, si cancellarono dalla memoria, e i santi cinici lasciarono spazio ai predicatori cristiani. Soltanto l'uomo divino Apollonio conquistò fama eterna e quale unico santo pagano – com'è stato notato da Dulière[51] – riuscí a sopravvivere nel cristianesimo. Soltanto lui, tra i tanti uomini divini del paganesimo, veniva paragonato a Cristo e perfino considerato un serio rivale dell'uomo-Dio cristiano, perché si capivano la sua misura, la sua dimensione e il suo rango. Soltanto lui – «mago e filosofo» – era vissuto per secoli in una leggenda straordinariamente colorata; e vive ancora, se è vero che i movimenti esoterici dei nostri tempi si richiamano a lui credendo che esistano ancora nel mondo «centri di talismani e potenza», fondati da Apollonio, da cui irradiano una potenza spirituale e una forza miracolosa che portano sollievo alla gente, guarigioni e un potenziamento dell'energia spirituale.

Un altro capitolo della santità greco-romana verrà scritto dall'epoca degli uomini divini neoplatonici del basso impero romano[52]. La loro santità, anche se arricchita di nuovi elementi, sarà sempre basata sulla filosofia e sulla magia come fondamento archetipico della divinità umana e ancorata alle esperienze degli uomini divini del passato: Pitagora, Platone, Apollonio di Tiana e tutti quelli che li veneravano.

[51] DULIÈRE, *Protection* cit., p. 27.

[52] Cfr. G. FOWDEN, *The pagan Holy Man in late antique society*, in «Journal of Hellenic Studies», CII (1982), pp. 33-59.

Indici

Personaggi e altri nomi antichi

Luoghi e popoli

Autori moderni e altri nomi non antichi

Fonti

Tradizione manoscritta.

Epigrafi.

Papiri.